

STAATSRAISON BEI GRIMMELSHAUSEN:

Eine inhaltliche Untersuchung zum Verständnis von *Ratio Status* als Krisenbegriff des Widerstandes gegen den Absolutismus in Deutschland im 17. Jahrhundert

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie

im Fachbereich Gesellschaftswissenschaften,

der Johann Wolfgang Goethe-Universität

zu Frankfurt am Main

vorgelegt von

Monte Adair

aus Hamilton, Montana USA

2007

Datum der mündlichen Prüfung: 19. Juli 2007

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

1. EINLEITUNG	1
1.1 Problemstellung	1
1.2 Historischer Kontext	4
1.3 Forschungsstand	7
2. BEGRIFFE UND LEGITIMATION	12
2.1 Die gebotene <i>Ratio Status</i>	12
2.2 Die verpönte <i>Ratio Status</i>	16
2.3 Herrschaftsbestellung und <i>Ratio Status</i>	19
3. EXEMPLARISCHE DARSTELLUNG DER VERPÖNTEN <i>RATIO STATUS</i>	23
3.1 Die Gründung des Israelitischen Königreiches	23
3.2 Das Recht des Königs: 1 Sam 8 und Dt 17, 4	24
3.3 Die Tugend und Eignung des Königs	27
3.4 Die Versuchung und Verwerfung des Königs	31
3.5 Die Strafe des Tyrannen	39
3.6 Der Fremde als Diener der <i>Ratio Status</i>	44
3.7 Die Arcana des Tyrannen	46
4. EXEMPLARISCHE DARSTELLUNG DER GEBOTENEN <i>RATIO STATUS</i>	50
4.1 Könige in der Heilsgeschichte	50
4.2 Der Kosmos des guten Königs	59
4.3 Demut und Repräsentation: Michal	61
4.4 Unglück und Vertrauen: Simei	65
4.5 Der sakrale König	67
4.6 <i>Ratio Status</i> und die Reue und Demut des Königs	70
4.7 Die Volkszählung des Königs	73
5. <i>RATIO STATUS</i> IM UMKREIS DES KÖNIGS: JONATHAN UND JOAB	76
5.1 Freundschaft und <i>Ratio Status</i>	76
5.2 Theodizee und <i>Ratio Status</i>	82
5.3 <i>Ratio Status</i> oder Staatsraison	85
5.4 <i>Ratio Status</i> und Standeserhalt	88
5.5 <i>Ratio Status</i> und Treue	90
6. GRIMMELSHAUSENS EINSCHÄTZUNG VON MACHIAVELLI	94
6.1 <i>Arcanum</i> und Erzählstrategie	94
6.2 Der Räuber-König als Topos	97
6.3 <i>Virtú</i> und <i>Libido Dominandi</i>	100
6.4 Die Genesis der verpönten <i>Ratio Status</i> : <i>Luxuria</i> und <i>Avaritia</i>	106
7. GRIMMELSHAUSEN UND THOMAS VON AQUIN: GÖTTLICHES RECHT UND <i>LEX AETERNA</i>	110
8. ZUSAMMENFASSUNG	119
9. LITERATURVERZEICHNIS	123

1 EINLEITUNG

1.1 Problemstellung

Die vorliegende Arbeit hat sich zum Ziel gesetzt, eine grundlegende Idee der publizistischen und politischen Kontroversen der Frühen Neuzeit zu untersuchen, die die bisherige Forschung hinsichtlich der hier gewählten spezifischen Perspektive nicht hinreichend bearbeitet hat. Es soll versucht werden, politische und ethische Vorstellungen verstehend zu ergründen, die Denken und Handeln in einer epochalen Krisenzeit bestimmen und leiten konnten, indem Grimmelshausens Sonderstellung innerhalb der Behandlung der Staatsraison untersucht wird. Die Arbeit nimmt als Ausgangspunkt Grimmelshausens Traktat aus dem Jahre 1670, der den Titel *Simplicianischer Zweyköpffiger Ratio Status* (RS) trägt.

Dieser Traktat gehört zur Gattung der Fürstenspiegelliteratur. Die Schriften dieser damals noch populären Gattung können als Werke bestimmt werden, „worin das Musterbild eines Fürsten aufgestellt wird, indem entweder berühmte Fürsten biographisch nach Denk-, Regierungs- und Handlungsweise geschildert“ werden „oder geschichtliche Persönlichkeiten in freier dichterischer Weise idealisiert oder endlich Grundsätze, Normen und Regeln für das Verhalten eines Herrschers gegeben, besprochen und mit geschichtlichen Beispielen belegt werden“ (SINGER 15 f.). In diesem exemplarischen und didaktischen Sinne stellt Grimmelshausen am Ende des ersten Diskurses seiner Arbeit fest, dass er vorhat, seine positiven und negativen Versionen von Staatsraison „durch warhaffte Biblische Historien abzumahlen / und vor Augen zu stellen / daraus jeder zu sehen / wie weit er zu lieben oder zu hassen / wie weit er zuerwählen oder zuverwerffen seye“ (RS 11, 23-26). Bemerkenswert ist hier nicht Grimmelshausens Wahl einer gängigen Gattung der politischen und erzieherischen Literatur, sondern seine Bereitschaft, diese Darstellungsform zu adaptieren und ausschließlich für seine spezifische Ausgestaltung der damals aktuellen Idee der Staatsraison brauchbar zu machen.

Schon das bezeichnende Attribut *Simplicianisch* im Titel deutet auf die didaktische Absicht und freimütige Gestaltung einer Reihe von Grimmelshausens Werken hin, die dem Leser „zum Lust und zum Nutz“ seine Zeit „vertreiben“ sollten (RS 6, 10-11). Die begleitenden Worte *Zweyköpffiger Ratio Status* deuten an, dass dieser Traktat über die zwei Arten der Staatsraison einprägsam aufklären möchte. Das Titelblatt und das Titelkupfer der Schrift¹ machen es dann ersichtlich, dass die exemplarischen biblischen Gestalten Saul und Joab die verpönte *ratio status* durch ihre Taten und Schicksale erläutern sollen, während David und Jonathan dasselbe für die gebotene *ratio status* tun. Ein das Titelkupfer begleitende Gedicht stellt anschließend eine grundlegende religiös-politische Ordnung als Makro- und Mikrokosmos dar und dient auch dazu, die vier alttestamentarischen Helden des Titelkupfers moralisch zu charakterisieren. Das begleitende Zitat (Maleachi 3, 14-16) erinnert den bibelkundigen Leser an die grundlegende Aussage Gottes, dass der Diener Gottes im Unglück standhaft bleiben wird, auch wenn er sieht, dass die Gottlosen gedeihen, weil der Herr irgendwann die Gottlosen bestrafen wird, während er die Gottesfürchtigen erhebt².

Durch seine einleitende Skizze politisch-moralischer Grundsätze und durch die folgende Darstellung biblischer Geschichten und Figuren versucht Grimmelshausen eine schlüssige Diskussion der Kontroverse um die Staatsraison durchzuführen. Bei diesem Vorhaben konnte er sich darauf verlassen, dass er einen Grundstock von unentbehrlichen, aber oft unausgesprochenen oder nur angedeuteten Einstellungen und Ideen mit seiner Leserschaft teilen konnte. Dieser Grundstock³ bestand weitgehend aus einer Überlieferung von christ-

¹ Grimmelshausens Titelkupfer bietet andere inhaltlich relevante Hinweise: Der zweiköpfige Ratio Status sitzt über einem Reichsapfel; der linke Teil zeigt einen idealisierten christlichen Herrscher. KOSCHLIG glaubt, dass diese Darstellung an die Züge Kaiser Leopolds I. erinnert (94). Die symbolischen Möglichkeiten des Reichsapfels und die Darstellung der rechten Körperhälfte als der eines - damals „verpönten“ - türkischen Herrschers unterstützen seine Vermutung. Diese Aktualisierung stellt auch eine Deutung der politischen Konstellation im Reich und der Rolle des Kaisers als Schutzherr des Christentums dar.

² Es scheint, als ob Grimmelshausen (wie auch beim Titelkupfer) bei seinen Lesern eine erhebliche Vertrautheit mit dem Bibeltext voraussetzen konnte. Sie sollten wohl erkennen, dass der Autor das Maleachi-Zitat revidiert hat, um aus einer rhetorischen Aussage Gottes eine gegensätzliche Behauptung zu machen.

³ Das auf dieser Grundlage basierende Bildungsgut spiegelt sich annäherungsweise in den Beständen adeliger Büchersammlungen wider. Hier findet man die klassischen Werke der „alteuropäischen Tugendlehre“. Am weitesten verbreitet von diesen ethisch-politischen Werken scheint Ciceros *De officiis* zu sein (BRUNNER 1956, 159 ff.). Gemäß GOUBERT können die Bibliotheksinventare des Amtsadels in Frankreich vor 1680 ein ähnliches Resultat vorweisen. Er spricht hier sogar von „une sorte d’humanisme prolongé“ (136). Diese Ver-

lich-biblischen und antiken Topoi, Vorstellungen und Werten, die dem Autor und seiner Mitwelt zu vertraut waren, um besonderer Erläuterungen zu bedürfen. Für diese Überlieferung stellen üblicherweise Politik und die anderen Bestandteile der praktischen Philosophie (Ethik und Ökonomie) ein zusammenhängendes System innerhalb einer geordneten Kosmologie dar. Diese grundlegende Vorstellung von Ordnung ist auch erforderlich für ein Verständnis der politischen und ethischen Auseinandersetzungen der Zeit, weil die empfundene Unordnung nur anhand einer akzeptierten Vorstellung von Ordnung festgestellt werden konnte. Aus diesem Grund wurde die mögliche Überwindung dieser Unordnung meistens durch den Rückgriff auf restaurative Ansichten vorgestellt und diskutiert.

Es soll hinzugefügt werden, dass solche Kontroversen sowohl gewohnte als auch neuere Problemstellungen kannten. Weil die Berücksichtigung solcher Auseinandersetzungen für ein genaueres Verständnis des Autors von Nutzen sein könnte, soll diese Untersuchung auch zeigen, welche besonderen politischen und ethischen Positionen Grimmelshausen zu diesen Problemen beziehen wollte und wie er in Bezug auf einige entsprechende zeitgenössische und tradierte Autoren und Autoritäten verstanden werden kann. Obwohl sein Gebrauch von tradierten Topoi solche kontrastiven Gegenüberstellungen erst ermöglichen, erweisen sich Vergleiche mit Vertretern der modernen Naturrechtslehre (wie Pufendorf) als weniger ergiebig, weil derartige Denker sowohl biblische als auch rhetorische Erklärungen und Methoden ausdrücklich vermieden haben. Die Erläuterung, welche grundlegenden Vorstellungen Grimmelshausen von der epochalen Idee der Staatsraison hatte, soll nicht nur den Kern der damaligen politischen Krise offen legen, sondern auch zu einer Verdeutlichung des geistigen Hintergrundes der Literatur in dieser Krisenzeit beitragen. Indem man solche Voraussetzungen sichtbar macht, wird es auch möglich, die politischen Wirkungsabsichten der literarischen Schriften des Autors genauer zu ermitteln. Es ist auch zu hoffen, dass eine erneute Betrachtung der Thematik dieser Untersuchung einen Beitrag zum Verständnis dieser politisch wirkungsvollen Zeit leisten kann. Die Analyse des 17. Jahrhunderts unter diesem spezifischen Aspekt soll zugleich der Klärung der historischen Identität der heutigen Gesellschaft dienen.

gleichbarkeit geistiger Voraussetzungen deutet auch auf die sehr extensive Verbreitung dieser ethischen und politischen Autoritäten hin.

1.2 Historischer Kontext

Die politische Lage im Alten Reich um 1670 stellt eine heterogene Konstellation unterschiedlicher Strukturen dar. Die im Westfälischen Frieden angelegte Tendenz zu einem föderalistischen System wurde unterbrochen, weil es bis in die Regierungszeit Kaiser Leopolds I. (1658-1705) gelungen war, die hierarchische Struktur des Reiches langfristig zu stabilisieren⁴. Das gewaltige politische Gefüge des Reiches gleicht einer eigenartigen Bilanz, die sowohl von außenpolitischen als auch von reichseigenen Bedingungen entscheidend geprägt war. Die im Westfälischen Friedensvertrag verbrieften Interventionsrechte Frankreichs und Schwedens begrenzten die Möglichkeit einer stärkeren Zentralisierung des Reiches, weil diese beiden Mächte vertraglich berechtigt waren, solche Tendenzen zu unterbinden. Auf der anderen Seite resultierte aus osmanischen und französischen Bedrohungen eine Stärkung der sachlich legitimierten Zentralautorität des Kaisers als Verteidiger des Christentums und Schutzschild des Reiches. Innerhalb des Reiches blieb der Kaiser der Schutzherr und Schiedsrichter der kleineren Herrschaften und Stände. Sein beachtlicher Einfluss ruhte überwiegend auf seiner friedensstiftenden Beziehung zu den Reichsstädten, der Reichsritterschaft und den kleineren Fürsten. Für sie und für ihre Untertanen war der Kaiser der Garant der Rechtsordnung und der Hüter des äußeren und inneren Friedens.

Die Zustände in den stärkeren Territorialstaaten begünstigten eine grundlegende Akzentverschiebung. In dieser Hinsicht bietet die besondere politische Lage Bayerns einen auffälligen Kontrast zu den Gegebenheiten in den meisten Kleinstaaten und Herrschaften, weil dieses Land wohl als erstes der größeren deutschen Territorialstaaten wesentliche Ideen eines absolutistischen Staates in die Praxis umsetzen konnte. Die konkreten bayerischen

⁴ VON ARETIN stellt das Grundproblem dieser Entwicklung erläuternd dar: „Dieser Kaiser konnte zwar dem hierarchischen Modell zum Sieg verhelfen, aber es gelang ihm gegen den Widerstand der föderalistischen Kräfte der größeren Reichsfürsten nicht, diesem so strukturierten Reich staatliche Aufgaben zu übertragen“ (122).

Reformen beinhalteten nicht nur eine Behördenreform, eine Rechtskodifikation⁵ und eine Heeresreform, sondern auch die Sanierung der Finanzen und die gezielte Förderung der Wirtschaft. Die Mitbestimmung der Landstände bei der Gesetzgebung und Steuererhebung wurde praktisch beseitigt. Trotz Spannungen zwischen München und Wien hat die neue Kurwürde Bayerns ein eigenes Interesse an der Stabilität der Reichsverfassung mit sich gebracht.

Die besonderen Zustände Bayerns werden auch in der politischen Literatur der Zeit entsprechend legitimiert. Die zentralisierte politische Struktur des Herzogtums fand einen angemessenen theoretischen Ausdruck in der Staatslehre Adam Contzens S.J. Als Berater und Beichtvater Kurfürst Maximilians konnte er direkt auf politische Entscheidungen des bayerischen Staates Einfluss nehmen⁶. MALISCH gibt in diesem Zusammenhang zu bedenken, dass Contzen einen starken Einfluss auf Maximilian ausüben konnte: „Die politischen Grundsätze Maximilians, die in seinen politischen Testamenten niedergelegt sind, stimmen überein mit den Überzeugungen des ‚katholischen Absolutismus‘, den Adam Contzen im Hauptwerk seines politisch-literarischen Schaffens, den ‚Politicorum libri decem‘ vertritt“ (282). Obwohl Contzens politische Ausführungen auf der Grundlage einer aristotelisch geprägten politischen Philosophie entwickelt waren, ist es ihm gelungen, einige traditionelle Vorstellungen dieser Position durch sein von Lipsius beeinflusstes Bild eines affektgetriebenen Menschen zu ergänzen und für die Verteidigung der absoluten Erbmonarchie umzudeuten⁷. Demzufolge befürwortete er nicht nur die Erbmonarchie als eine Mauer gegen Instabilität und eine ungeteilte Souveränität im Sinn Bodins, sondern auch die Aufhebung der Rechte der Stände in steuerlichen Fragen, die Vermehrung des Staatsschatzes,

⁵ HEYDENREUTER und MERZBACHER stellen die Behördenreform, Gesetzgebung und Rechtskodifikation Maximilians I. treffend dar.

⁶ BIRELY hat seine Wirkung kritisch beurteilt: „Contzen führte die Extremisten in München in ihrem Kampf mit den Gemäßigten um die Entscheidung des Fürsten, und meistens gewann er ihn“ (226).

⁷ Diese negative Vorstellung einer unheilbar verdorbenen menschlichen Natur macht es Contzen möglich, den Staat als Noteinrichtung darzustellen. Diese Vorstellung wird dann benutzt, um die Autorität des Erbmonarchen zu erhöhen (I. 22. 1-10 und I. 25. 1-21). Dessen ungeachtet möchte BREUER geltend machen, dass Grimmelshausens *Ratio Status* Positionen der frühabsolutistischen Staatslehre Contzens wiederholt (1999, 230). MEID scheint eine ähnliche Meinung zu vertreten (192 f.).

Wirtschaftslenkung und die Aufstellung eines stehenden Heeres. Diese Maßnahmen runden sein nach gegebenen Möglichkeiten⁸ gezeichnetes Bild einer absoluten Monarchie ab.

Die Lage der Reichsstädte und kleineren Herrschaften (besonders im Südwesten) stellten eine völlig andersgeartete Konstellation dar. Das stadtbürgerliche Leben war vorwiegend eigenständig, selbstgenügsam und partikularistisch; eingefügt in eine umfassende Ordnung, blieb das Leben der Stadtbürger in erster Linie traditionell und defensiv. Trotz der beachtlichen Ausstrahlung Frankreichs auf das höfische Leben der deutschen Kleinstaaten, waren diese Herrschaften völlig außerstande, die enormen administrativen oder militärischen Ansprüche des französischen Königtums nachzuahmen. Wegen der Limitationen ihrer bescheidenen Umstände war es den kleineren Territorien, der Reichsritterschaft und den Reichsstädten dringend geboten, zu der Klientel des Kaisers zu gehören. Die Verfassungsrealität im Reich nach dem Westfälischen Frieden hat allmählich dazugeführt, dass der Kaiser und die kleineren politischen Einheiten einen gegenseitigen Interessenausgleich in grundlegenden Fragen (wie Friedenserhaltung) finden konnten. Mit Hilfe dieses Ausgleiches konnte das Reich mit seiner hierarchischen Struktur und tradierten Freiheitsvorstellungen sich einigermaßen erfolgreich gegen die zentrifugalen Tendenzen der Zeit zur Wehr setzen.

Die vorwiegend aus kleineren Territorien und Herrschaften gebildete Konstellation konnte auch eine eigene ethisch-politische Verteidigung finden, die vornehmlich in den Arbeiten von Veit von Seckendorff⁹ und Dietrich Reinkingk¹⁰ formuliert wurde. Mit der Schrift *Biblisches Pollicey* hat Reinkingk eine wichtige methodische und inhaltliche Richtung in der politischen Auseinandersetzung der Zeit eingeschlagen, die auch von anderen übernommen

⁸ SEILS stellt eine ausführliche Zusammenfassung seiner Staatslehre dar, während BREUER (1979) über seine politische Benutzung der Literatur berichtet.

⁹ Veit Ludwig von Seckendorff (1626-1692), wahrscheinlich der meistgelesene Staatsdenker des 17. Jahrhunderts im Alten Reich, hält sich an die konkrete Erscheinung eines hierarchisch strukturierten Reiches und die Gegebenheiten lutherischer Kleinstaaten. In seiner Schrift *Teutscher Fürstenstaat* (1656) wird der Fürst als vorsorgender Hausvater verstanden. Sie verteidigt auf praktische Weise die tradierte Verbindung von Ethik und Politik.

¹⁰ Dietrich Reinkingk (1590-1664), der eine altlutherische Staatsauffassung wirkungsvoll vertritt, verteidigt in seiner *Biblisches Pollicey* (1653) die lehnsrechtlich begründete Überlegenheit des Kaisers gegen partikularistische Ansprüche. Er rechtfertigt auch die Einheit von Ethik und Politik gegen die verpönte Staatsraison mit biblischen Argumenten. Die Art seiner antimachiavellistischen Verwertung biblischer Episoden deutet an, dass sein Werk wohl von Grimmelshausen gelesen wurde.

wurde¹¹. TRAPPEN macht sogar geltend, dass solche Schriften eine eigenständige Gattung bilden, die das gemeinsame Merkmal zeigt, dass sie „politische‘ Handlungsanweisungen aus theologischer Begründung und mit biblischer Rückendeckung“ erteilen (335). Anhand ihrer exegetischen Tätigkeit fällen Autoren wie Reinkingk und Grimmelshausen Urteile über einige meistens im Alten Testament geschilderten Handlungen oder Personen und erarbeiten daraus aktuelle Anweisungen für die politischen Probleme ihrer eigenen Zeit. Das Hauptanliegen dieser Schriften scheint besonders darin zu bestehen, die Lehre von der verpönten *ratio status* zu bekämpfen. Durch die Erläuterung einer Fülle tradierter biblischer Belegstellen versuchen diese Denker, die „machiavellistische“ Lehre und die Praxis der autonomen Staatsraison zu widerlegen. Wegen dieser formellen und inhaltlichen Kriterien zählt TRAPPEN Grimmelshausens *Ratio Status* auch zu dieser Gattung (324 ff.).

1.3 Forschungsstand

Im Allgemeinen hat die bisherige Grimmelshausen-Forschung bemerkenswerte Schwierigkeiten gehabt, die politisch-moralischen Wirkungsabsichten des Autors adäquat zu berücksichtigen¹². Die Gründe für diese unvermutete Rezeption sollten deshalb kurz angesprochen werden: Es ist zuerst fraglich, ob die Wiederentdeckung Grimmelshausens durch die Romantik und seine Rezeption in der darauffolgenden Periode gesteigerten Nationalbewusstseins ein günstiges Klima für ein unentstelltes Verständnis seiner politischen und religiösen Anliegen entstehen lassen konnte. Als literarische Ergänzung einer nationalen Selbstbesinnung wurde ihm und seiner Arbeit (besonders *Simplicissimus Teutsch*) eine fast

¹¹ Unter Berücksichtigung ihrer gemeinsamen Charakteristika hat TRAPPEN den Vorschlag gemacht, „Biblische Policey“ als eine selbständige Gattung barocken Schrifttums zu betrachten: Neben Reinkingk und Grimmelshausen erwähnt er auch Malvezzi, Holländer, Schupp und Hartmann (335).

¹² TRAPPEN macht geltend, dass die moderne Rezeption Grimmelshausens die moralischen und didaktischen Interessen des Autors und seiner Mitwelt vernachlässigt habe. Er resümiert sein Ergebnis auf diese Weise: „Der Blick in die Geschichte der Rezeption Grimmelshausens lehrt, dass zwischen damals und heute eine geradezu kopernikanische Wende der Blickrichtung stattgefunden hat“ (78). BREUER spricht dieselbe Sachlage an (1976, 305 f.).

kanonische Konstellation politisch verwertbarer Eigenschaften zugeschrieben, die dem Autor wohl weitgehend unbekannt waren¹³.

Diese Rezeption lieferte auch ein Muster für die Interpretation von Grimmelshausens vermuteten politischen Intentionen. In diesem Sinne erfuhr besonders die Jupiter-Episode in *Simplicissimus Teutsch*¹⁴ eine Fülle von Aktualisierungsversuchen. Ausgehend von der nur schwer zu begründenden Annahme, dass die Jupiter-Prophezeiung Grimmelshausens eigene Vorstellung von einer erstrebenswerten politischen Ordnung darstellt, wertet beispielsweise THORMANN diese Episode als „vielleicht den Höhepunkt von Grimmelshausens ganzem Dichten. Sicherlich sind die Ideale, die ihm am tiefsten im Herzen brannten, im Religiösen wie im Politischen, hier zur Aussprache gekommen“ (583).

Solche Deutungstendenzen sind in der neueren Grimmelshausen-Forschung nicht unwidersprochen geblieben. Rückblickend auf die Arbeit PETERSENS, stellt MANNACK fest, dass seine Überlegungen „noch von der Vorstellung des ‚Volksschriftstellers‘ Grimmelshausen und dessen patriotischer Gesinnung gesteuert wurden“ (1976, 333). MANNACK bemängelt auch, dass sowohl PETERSENS Ausführungen als auch Ingeborg SPRIEWALDS Vorstellung von der Verkündung einer bäuerlich-demokratischen Verfassung von der Annahme ausgehen, dass der Utopieentwurf in der Jupiter-Episode als „persönliches Bekenntnis des Autors“ zu werten sei (1976, 334). MANNACK beschließt seinen Aufsatz mit der Beobachtung, dass die Jupiter-Prophezeiung in *Simplicissimus Teutsch* „aktuelle Diskussionen und Wunschvorstellungen“ aufnimmt und sie zugleich als „illusorisch“ enthüllt. „Nur darin - nicht aber im Glauben an eine patriotische Aufgabe oder an eine durch Veränderung zu erreichende bessere Gesellschaftsordnung - wird das Bekenntnis des Autors sichtbar“ (1976, 341).

¹³ Die Gestaltung dieser Konstellation deutet darauf hin, dass Grimmelshausen als Vorbote eines nationalen Bewusstseins dienen sollte. Seine unverfälschte Ursprünglichkeit („Bauernpoet“) und gesunde antifranzösische Bodenständigkeit trugen dazu bei, die damals angeblich verschüttete nationale Identität vor einer drohenden Überfremdung zu retten. (Exemplarisch für diese Rezeption sind die Beiträge von STERNBERG, THORMANN und PETERSEN.) KOSCHLIG hat den Mythos vom ‚Bauernpoeten‘ durch eine sorgfältige Untersuchung widerlegt (117-192).

¹⁴ In dieser Episode erzählt der Autor von einem gelehrten Fantasten, der sich als Jupiter ausgibt. Dieser beschreibt einen „Teutschen Held“, der Deutschland mit Hilfe einer Wunderwaffe zu dem moralischen und politischen Mittelpunkt des Christentums machen wird (208-220).

Dass ähnliche Deutungsprobleme mit einer didaktischen Schrift wie der wenig bekannten *Ratio Status* entstehen konnten, zeigt ein längerer Aufsatz von NIEDER, der sich ausführlich mit diesem Text und ihren politischen Absichten beschäftigt. Der außergewöhnliche Aspekt seines Aufsatzes liegt in der Grundvorstellung seiner Argumentation: Er behauptet, dass Grimmelshausen eigentlich eine satirische oder ironische Schrift schreiben wollte und dass es nicht seine Absicht war, wörtlich genommen zu werden, weil er etwas ganz anderes beabsichtigt habe¹⁵. Um den Ausgangspunkt seiner Argumentation zu begründen, bezieht sich NIEDER auf einige Ausführungen aus MEINECKES *Die Idee der Staatsraison* zur Entstehung der Lehre von der guten und der bösen *ratio status* (78) und ihre taktischen Funktionen für den Frühabsolutismus. Im Hinblick auf Grimmelshausens Schrift findet NIEDER „die Herausbildung der Dualität des Begriffs“ beachtenswert, weil sie den machtpolitischen Anforderungen einer kasuistisch begründeten autonomen Politik genügen konnte (65).

Gemäß NIEDER besteht Grimmelshausens Hauptanliegen „im Aufzeigen der Unmöglichkeit der strikten Trennung von ‚Machiavellist‘ und ‚Politicus Christianus‘“ (97). Das bedeutet, dass „es nicht zwei, sondern nur eine *ratio status*“ gibt. „Das duale *ratio status*-Schema wird durch die verschiedensten satirischen Mittel in Zweifel gezogen“ (97). Mit diesem Beitrag hätte NIEDER den Autor aus einem religiös-politischen Zusammenhang genommen und als einen Vertreter der autonomen Staatsraison vorgestellt. Damit hätte Grimmelshausen die fundamentale Einheit von Politik und Moral durchbrochen und die Dualität der *ratio status* „als Farce entlarvt“ (93), indem er die „zur Beweisführung herangezogenen biblischen Exempel“ verwendet, um „genau das Gegenteil“ zu bewirken¹⁶ (97).

¹⁵ Es sollte nicht überraschen, dass NIEDERS Vorstellung Widerspruch hervorrufen konnte. HILLENBRAND hat seine Argumente einzeln vorgenommen, um „Grimmelshausens *Ratio Status* wieder freizulegen“ (308). TRAPPEN beklagt, dass NIEDER die grundlegenden Schriften zur „biblischen Policey“ nicht beachtet habe (325). (Aus diesem Grund habe NIEDER *Ratio Status* völlig missverstanden.) Auch BREUER stellt NIEDERS These von einer ironischen Grundstruktur in Frage (1999, 231).

¹⁶ Es fragt sich aber, ob Grimmelshausen diese von NIEDER unterstellte Absicht haben konnte. Wollte der Autor zeigen, dass es nur eine (verpönte) *ratio status* gibt, indem er eine durchsichtige satirische oder ironische Darstellung Davids oder der Lehre von der dualen *ratio status* präsentiert? Eine Berücksichtigung der tradierten heilsgeschichtlichen Rollen von David (wie der Titelkupfer zeigt) würde diese Auffassung verbieten.

Um seine Interpretation zu unterstützen beruft sich NIEDER auch auf den Auszug aus Maleachi (3, 14-16), den Grimmelshausen seiner Schrift als Motto vorangestellt hat (98). Gemäß NIEDER kann der Kern dieses Auszuges in Maleachi 3, 15 gefunden werden: „die Gottlose nehmen zu / sie versuchen Gott / und gehet ihnen alles wol hinaus“ (98, RS 4). Daher sollten die Gottlosen (wie auch die Machiavellisten) erfolgreich werden, weil sie bereit sind, gewissenlos zu handeln. Diese Deutung des Mottos lässt einige wesentliche Erwägungen außer Acht: Die originale Bibelaussage wurde von Grimmelshausen grundlegend revidiert. (Der Anfang und das Ende wurden weggelassen.) Ursprünglich beinhaltete sie eine rhetorische Mahnung *Gottes* an die Israeliten. Die Zentralstellungen der vollständigen Aussage bestehen in der Feststellung Gottes, dass er die Gottlosen bestrafen und die Gerechten belohnen wird. Eine weitere Erwägung besteht darin, dass der bibelkundige Leser die Originalform und Absicht des Zitats wohl kannte, weil sie sich an einer sehr markanten Stelle befindet: Diese wichtige Rede *Gottes* beinhaltet die letzten Worte des Alten Testaments. Folglich besteht der Zweck von Grimmelshausens Revision wohl darin, die Aufmerksamkeit des Lesers auf die falschen Ansprüche der Machiavellisten zu lenken.

NIEDERS politische Deutung des letzten Diskurses kann auch beanstandet werden: Grimmelshausen erzeugt eine eindeutige Trennung von seinem politischen Haupttext, indem er im letzten Diskurs von einer königlichen „Bettwärmerin“ (Abisag) schreibt, „damit das übrige weisse Papier vollents über und über beklettert werde“ (RS 55, 12-14). Ihre vermeintlich unterhaltsame Geschichte besteht aus seiner geschickten Ausarbeitung des tradierten Motivs von „Weiberherrschaft“, wie Grimmelshausen selbst bestätigt (RS 59, 12-14). Hier wird der erfolglose Versuch der Ehefrau (Abisag), die Führung ihres Mannes (Sabud) anzufechten, als Komödie präsentiert. (Shakespeares Stück *The Taming of the Shrew* ist wohl die bekannteste Verwirklichung dieses Motivs.) Der „glückliche Ausgang“ dieser Art Geschichte ist wohl allgemein bekannt: Die tradierten Normen werden anschaulich bestätigt. Sogar die zurechtgewiesene Frau wird am Ende zufrieden, indem sie die Grenzen ihrer Rolle in der Familie für richtig anerkennt und akzeptiert. Unterdessen bestehen die politischen Folgen dieser topischen Ausführungen lediglich in einer klaren Anerkennung und Konfirmation tradierter Rollenvorstellungen, nicht aber in einer Anzweiflung der sonst erkennbaren Wirkungsabsichten der ersten fünf Diskurse oder in einer inhaltlichen Verbindung dieser Geschichte zum besagten Motto.

Unzureichende Berücksichtigung des rhetorischen und kulturellen Kontexts der Schrift und des Titelpupfers hat auch zu Interpretationen geführt, die nicht bestätigt werden können. Auf dem Titelpupfer der ersten Ausgabe (1670) werden sorgfältig selektierte und gestaltete Szenen aus den Geschichten der vier in der Schrift dargestellten Helden als vorbereitende Einführungen für den Leser dargeboten. Die Darstellung Jonathans (und seines Knabens) im Titelpupfer zeigt die Episode in 1. Sam 20, 36: Gemäß einer vorhergehenden Verabredung (1. Sam 20, 17-42) warnt Jonathan seinen Freund David, dass er fliehen müsse, weil König Saul ihn sonst töten würde. NAUMANN (73) verwechselt den gepanzerten Bogenschützen Jonathan mit einem kämpfenden Philister und Jonathans Knaben mit Jonathan selbst kurz vor seinem Tod auf dem Schlachtfeld¹⁷. Die im einleitenden Gedicht gestreifte Todesszene Jonathans findet erst später in der biblischen Geschichte statt (1. Sam 31, 2).

Entscheidend für die Interpretation der Darstellung Jonathans im Titelpupfer sind die Körperhaltungen und Ausstattungen der zwei Gestalten. Der bewaffnete Bogenschütze zielt hoch über den Kopf des unbewaffneten Knaben hinweg, während dieser über seine rechte Schulter schaut, um den Flug des Pfeils von Anfang an mit den Augen zu verfolgen, weil er ihn finden und zurückbringen soll: Jonathan „sprach zu dem Knaben: Lauf und suche mir die Pfeile, die ich schieße! Da aber der Knabe lief, schoß er einen Pfeil über ihn hin“ (1. Sam 20, 36). Aber ohne diese Jonathan-Szene des Titelpupfers auf dieser Weise zu interpretieren, ist es kaum möglich, ihre Funktion als inhaltliche Vordeutung zu zeigen. Diese Verwechslung kann dazu führen, dass man das Hauptthema des Jonathan-Diskurses, den Konflikt zwischen Freundschaft und *ratio status*, verfehlt¹⁸.

Das Titelpupfer selbst zeigt nur eine Todesszene - die von Saul (1. Sam 31, 5). David wird mit Krone, Gewandung, achtsaitiger Harfe, langem Haar und Bart als König dargestellt. Diese bezeichnenden Einzelheiten identifizieren ihn als „David *rex et propheta*“ und stellen ihn „als Träger des *idealen Typus des christlichen Herrschers*“ dar (STEGGER, 146). Diese tradierte Schilderung kündigt eine verbindliche und häufig tradierte Apotheose eines

¹⁷ DEUSCHLE unterläuft die gleiche Verwechslung (71). (Die Todesszene Jonathans wird lediglich in 1. Sam 31, 2 erwähnt.)

¹⁸ NAUMANNs Ausführungen zu David und Jonathan besprechen weder ihre Freundschaft noch ihren aktiven Gegensatz zu der verpönten *ratio status* Sauls (68 ff.).

frommen und gottgefälligen Königs an. Das Kupfer zeigt auch wie Joab die „Hörner des Altars“ hält (1. Kö 2, 28). Er wird erst später von Benaja getötet (1. Kö 2, 34). Vom Tod Jonathans und Joabs wird im einleitenden Gedicht berichtet, aber es wird nicht im Titelkupfer gezeigt. Die fehlenden Todesszenen lassen erkennen, dass es nicht die Funktion des Gedichtes ist, das Titelkupfer zu erläutern.

2 BEGRIFFE UND LEGITIMATION

2.1 Die gebotene *Ratio Status*

Grundlegend für die politische Argumentation Grimmelshausens ist die Vorstellung, dass die Ausübung der „richtigen“ *ratio status* nicht nur moralisch vertretbar, sondern sogar *geboten* sein kann. Der Autor hält es für „genugsam bekandt“, dass „kein Stand / kein Haus / ja kein einiger vernünfftiger Mensch ohne den *Ratio Status* sey / oder ohn ihn bestehen könnte“ (RS 11, 17-19). Diese dreiteilige Perspektive der *ratio status* entspricht auch der gängigen Gliederung¹⁹ der praktischen Philosophie, die man auch in der Arbeit von Schottelius findet (379). Grimmelshausen ist durchaus berechtigt zu sagen, dass die Funktionsweise dieses Systems „genugsam bekandt“ ist, weil die praktische Philosophie der aristotelisch-scholastischen Tradition eine starke Rezeption und Verbreitung auch im 17. Jahrhundert finden konnte. (Angesichts der einzigartigen Bekanntheit dieser in sich

¹⁹ Grimmelshausen verwendet den damals gängigen Ausdruck „Stand“, der sich auf die Lage der Mitglieder einer sozial und rechtlich abgeschlossenen Schicht in der vormodernen Gesellschaft bezieht. (Der Ausdruck „Staat“ wurde hier vermieden.) Die Mitglieder eines Standes (einschließlich des Regentenstandes) konnten von Gott eingesetzt werden und haben religiös geprägte Vorrechte und Pflichten. Der Autor folgt diesem tradierten Verständnis, wenn er von „dem müheseligen und gefährlichen Stand eines Regenten“ schreibt (*Simplicissimus Teutsch* (93, 123-127). Er stellt eine vergleichbare Behandlung dieser Thematik in *Satyrischer Pilgram* dar (117-125).

ausdifferenzierten und vielfältigen philosophischen Tradition sind auch die schlichte Sprache und die lapidaren Formulierungen des Autors den Erwartungen einer gebildeten Leserschaft angemessen.) Besonders bemerkenswert an seiner Feststellung ist lediglich die Tatsache, dass er den oft verpönten Begriff *ratio status* an dieser Stelle einführt anstatt des zu erwartenden Ausdrucks *prudentia*²⁰ (Klugheit oder *phronesis*).

Grimmelshausen besteht darauf, dass seine *ratio status* sowohl notwendig sei als auch *geboten* wird. Wie jeder einzelne Mensch schuldig ist, sein „eigen Leib und Leben zuerhalten“, so ist auch jeder Regent verbunden, nichts zu unterlassen „was zu Erhaltung ihrer Person / ihres Staats und deren die solchen Staat machen / gedeyen mag“ (RS 9, 14-20). Mit seinen merkbaren Hinweisen auf Selbsterhaltung und *ratio status* erweckt der Autor zunächst den Anschein, dass er nur bedingt im Einklang zu den aristotelischen Vorstellungen stehe: Letzteren geht es primär darum, dass der Mensch seine wesensmäßigen Möglichkeiten nur innerhalb einer häuslichen und staatlichen Gemeinschaft verwirklichen kann. Weil diese Gemeinschaften wesentliche und unentbehrliche Funktionen für die soziale und vernünftige Lebensart des Menschen erfüllen sollen, haben sie nicht nur eine natürliche Existenzberechtigung, sondern auch einen eigenen Anspruch auf Schutz und Förderung, der sich von „reiner“ Selbsterhaltung unterscheidet.

Es soll hinzugefügt werden, dass der verpflichtende Charakter dieser klassischen Naturvorstellung bedeutet, dass politische und häusliche Gemeinschaften keine nur zufälligen Interessenverbände bilden. Weil sie einen besonderen Stellenwert im menschlichen Leben beanspruchen können, haben sie auch ein natürliches Recht auf alles, was zur Erfüllung ihrer gebotenen Aufgaben notwendig ist. Zu den Aufgaben der politischen Gemeinschaft gehört sowohl die Förderung und Erhaltung des Gemeinwohls (*bonum commune*) als auch die dazugehörige Aufrechterhaltung von Ordnung im Innern und die Abwehr äußerer Fein-

²⁰ Justus Schottelius (1612-1676) war ein führender Sprachwissenschaftler und Erzieher. Wie Thomas von Aquin, bestimmt er *prudentia* als „*recta ratio agibilium*“. Schottelius ergänzt diese Feststellung mit folgender Erläuterung: „*Agibilia vocantur actiones humanae liberae*“ (366). Er macht auch geltend, dass *prudentia* nach den drei Bereichen der praktischen Philosophie aufgliedert werden kann: „*Prudentia vel est Politica, vel oeconomica vel monastica*“ (363). (Schottelius beschreibt *monastica* als „Privatklugheit / welche eines jeden Menschen Leben / Thun und Lassen angeht“ (379). Thomas von Aquin erläutert die Gliederungen dieses Begriffs (ST IIa IIae, q. 47, a. 11-13). Der Begriff *Prudentia* ist grundlegend für die politische Wissenschaft des Aristoteles und seiner Tradition und wird als *phronesis* bestimmend in der *Nikomachischen Ethik* erläutert (NE 1140a 24-1145a 11).

de²¹. Deshalb folgt es, dass sie ein natürliches Recht hat, ihre Selbsterhaltung mit allen erlaubten Mittel zu bewerkstelligen.

Die Verantwortung für das Gemeinwohl²² wird von der politischen oder häuslichen Leitung getragen. Weil sowohl der politischen als auch der häuslichen Gemeinschaft ein eigenes Gut (*bonum commune*²³) zugesprochen werden muss²⁴, soll es im Aufgabenbereich des Regenten oder des Hausvaters liegen, für das jeweilige Gemeinwohl zu sorgen. Um diese Aufgabe im politischen Bereich zu erfüllen, muss der Regent auch in der Lage sein, sich um die existenziellen und moralischen Angelegenheiten seiner Gemeinschaft zu kümmern. Vor allen Dingen (behauptet Grimmelshausen) gebührt es dem Regenten „(als welches auch sein Haupt=Zweck und fürnehmstes Absehen sein soll) sein / seines Reichs und seiner Unterthanen (ohne die er kein Herr sein könnte) selbst Erhaltung²⁵ und Wohlstand zubeobachten“ (RS 9, 10-13).

Weil die Praxis der gebotenen politischen *ratio status* vom Autor als „selbst Erhaltung und Wohlstand“ einer politischen Gemeinschaft und ihrer unterschiedlichen Mitglieder beschrieben ist, kann sie dem tradierten Begriff der *prudentia politica* angenähert werden. Diese Art der *ratio status* kann nicht wesentlich von der tradierten politischen *prudentia* der Leitung dieser Gemeinschaft unterschieden werden, weil diese *ratio status* dieselben

²¹ Von Seckendorff betont das Recht der politischen Gemeinschaft, notwendige Maßnahmen zu ergreifen, um die Erfüllung ihrer Aufgaben zu gewährleisten. Aktive Selbstverteidigung gegen „ungehorsame Unterthanen / oder außwärtige Feinde und Gewalt=übende“ wird hier als Pflicht verstanden (64).

²² Die Bezeichnungen „Gemeinwohl“, „Wohlstand“ oder andere sinnverwandte Ausdrücke werden häufig in der politisch-ethischen Literatur der Zeit verwendet. Gemäß Schottelius hat jeder Teil der praktischen Philosophie nicht nur eine eigene Klugheit, sondern auch einen jeweils besonderen Wohlstand. Es ist die Aufgabe jeder besonderen Klugheit, ihren entsprechenden Wohlstand zu fördern (380 ff.). Nach diesem Autor ist das Ziel der politischen Klugheit „Wolstand und Wolwesen in dem allgemeinen menschlichen Wandel / Handel und Leben / nemlich in dem Gemein=besten“ zu fördern (380). Seine weitere Erläuterung betont die ethischen und sozialen Aspekte des „Gemein=besten“.

²³ Obwohl das *bonum commune* der politischen Gemeinschaft den Vorrang vor dem *bonum proprium* oder dem *bonum commune* der Hausgemeinschaft hat, ist dieser Vorrang nicht absolut, weil die politische Gemeinschaft das *bonum* des Individuums und der Hausgemeinschaft unter Umständen gelten lassen soll.

²⁴ Von Seckendorff behauptet, dass die Regierung die Aufgabe habe, für die „**Erhaltung und Behauptung gemeines Nutzes und Wolstandes in Geist= und Weltliche Sachen**“ zu sorgen [Hervorhebung im Original] (62).

²⁵ Die Praxis und Rechtfertigung der Selbsterhaltung als Pflicht der Leitung der politischen Gemeinschaft werden aus der natürlichen Existenzberechtigung dieser Gemeinschaft abgeleitet. Indem Grimmelshausen die Ausübung dieser Pflicht als legitim schildert, legt er die Basis für seine Bewertung der verpönten *ratio status* als einer irrationalen Irrlehre. Reinkingk verwendet eine ähnliche Strategie in seiner kontrastiven Darstellung der wahren und der verpönten *ratio status* (1651, 729 ff.).

Aufgaben und Mittel wie die *prudentia* vorzeigen kann. Indem Grimmelshausen die Pflege des Wohlstandes und die Wahrnehmung der Selbsterhaltungspflicht als legitime Funktionen der gebotenen *ratio status* versteht, legt er eine begrenzte Grundlage für seine aktualisierte Deutung der politischen *prudentia*²⁶ als *ratio status*. (So konnte *prudentia* als eine erworbene Grundhaltung verstanden werden und *ratio status* als ihre praktische Durchführung.) Mit seiner neuen Funktionsbestimmung von *ratio status* sollte es ihm möglich sein, die *ratio status* der „heutigen *Alemode*=Welt“ als eine irreführende Fehlbezeichnung herabzusetzen (RS 9, 21-25).

Grimmelshausen fügt die einschränkende Überlegung hinzu, dass die Orientierung der gebotenen *prudentia/ratio status* die Aneignung dieser nur schwer zu realisierenden Eigenschaft voraussetzt. Wegen der wechselhaften und situativen Beschaffenheit des *bonum commune* kann keine inhaltliche und gleichbleibende Zielbestimmung festgelegt werden²⁷. Das bedeutet, dass der klug handelnde Regent stets bereit sein muss, neue oder andere Handlungsmöglichkeiten in Betracht zu ziehen, um sie dann (wie Schottelius bemerkt) zu überlegen, zu urteilen und zu verrichten (383). Das beinhaltet auch, dass er die geeigneten Mittel zur Erreichung eines konkreten Zieles suchen soll. Deshalb geht es in erster Linie bei der Ausübung der gebotenen *ratio status* weder um die Anwendung gesetzter Normen noch um die Beachtung feststehender Prohibitionen, sondern um eine konkrete Entscheidung für das *wirklich* Nützliche in einem bestimmten Kontext. Indem man sich nur für das wahrhaft Nützliche entscheiden sollte, besteht *keine* Möglichkeit, dass das wahrhaft Nützliche auch verwerflich sein kann, weil nützlich und verwerflich sich gegenseitig ausschließen (Siehe unten, Fußn. 35).

Hier sollte man aber betonen, dass eine derartige Entscheidung nie die vollendete Sicherheit oder Genauigkeit einer streng-wissenschaftlichen Feststellung beanspruchen kann, weil die Beschaffenheit des Zieles kein wirklich genaues Wissen ermöglichen wird. Wegen dieser Unsicherheit und Ungenauigkeit wird der Gebrauch der gebotenen *ratio status* stets mit Einschränkungen und Vorbehalten verbunden sein. In diesem Sinne macht Schottelius

²⁶ Diese Gleichstellung war wohl schon bekannt. Reinkingk nennt die wahre und richtige *ratio status* auch „*prudentia status*“ (1651 729).

²⁷ Unveränderlich bleibt nur das unbestimmte Gebot, dass man Gut tun sollte und Übel vermeiden. Gemäß Aristoteles bleibt politisches Wissen grundsätzlich ungenau (NE 1094a 27-1094b 28).

geltend, „daß man bey keiner Verrichtung / auch zu keiner Zeit allerdings sicher sey und seyn müsse“ (377). Vollkommene Klugheit, behauptet er, kann „nicht ohn viel **Mühe** / lange Erfahrung / und dennoch gar selten zu ihrer gantzen allerseitigen **Volständigkeit**²⁸ in dieser kurtzen und änderlichen Lebenszeit“ erreicht werden [Hervorhebung vom Autor] (382). Grimmelshausen scheint diese Vorstellung bedingt zu billigen. Obwohl er daran erinnert, dass die gebotene *ratio status* unzählige Erscheinungsformen annehmen kann (RS 9, 35-39), fügt er warnend hinzu, dass kein Regent die Fähigkeit besitzt, die angemessene Festlegung der *ratio status* selbst zu bewerkstelligen. Um diese Behauptung genauer zu bestimmen, besteht er darauf, dass „(aus allen Menschen) kein einziger allein zufinden seye / er habe auch so klugen und guten Kopff als er immer wolle“, der die „gründliche Beschaffenheit“ der *ratio status* „ersinnen / ausecken und in sein Gedächtnus zu Hauff bringen“ kann (RS 10, 1-4). Damit deutet der Autor auch an, dass diese *prudentia/ratio status* eine Fähigkeit ist, die nie vollständig erworben werden kann.

2.2 Die verpönte *Ratio Status*

Während Grimmelshausen die gebotene *ratio status* auf diese Weise skizziert, macht er auch geltend, dass die „Übung solcher selbst Erhaltung ... von unserer heutigen *Alemode*=Welt *Ratio Status* genannt“ wird (RS 9, 21-25). Gemäß dieser „Welt“ sollte *ratio status* neu und auch „den alten gantz unbekannt²⁹“ sein (RS 9, 30-31). Laut Grimmelshausen kam diese unberechtigte Meinung „wegen des gottlosen Machiauelli“ zustande (RS 9, 32). Aufgrund seines Einflusses wird auch die gebotene *ratio status* „unschuldiger Weise angefochten“ und „eben so sehr verflucht als viel ihn die Machiauellische *Politici* mißbrauchen“ (RS 9, 32-34). Daraus folgt, dass es nicht nur die gebotene *ratio status* des frommen Re-

²⁸ Die von Schottelius erwähnte Vollständigkeit bezieht sich auf die Bildung der acht tradierten Bestandteile der *prudentia*: Gedächtnis, Scharfsinnigkeit, Vorsichtigkeit, gesunde Vernunft, Belehrbarkeit, Ratfertigkeit, Bedachtsamkeit und Behutsamkeit (367-377). (Schottelius bemüht sich hier, die Beschaffenheit dieser Bestandteile genauer zu bestimmen.) Seine Schilderung wiederholt tradiertes Wissen: Thomas von Aquin und Aegidius Romanus stellen sehr ähnliche Beschreibungen derselben Bestandteile dieser Tugend dar (ST IIa IIae, q. 49, a. 1-8 und *De regimine principum* (L. I, P. II, C. VIII).

²⁹ Diese Anspielung deutet auf die verbreitete Meinung hin, dass die verpönte *ratio status* nicht mit der politischen *prudentia* der aristotelischen Tradition identifiziert werden sollte. Der Autor versucht anschließend zu zeigen, dass diese neue Lehre doch „den alten“ schon in der tradierten Tyrannenlehre bekannt war.

genten gibt, sondern auch die verpönte des gottlosen. Diese zweite *ratio status* wird von „ungerechten / gottlosen Tyrannen³⁰“ (RS 10, 12) angenommen, während die gebotene *ratio status* bei „rechtmässigen / frommen / GOTT und der Welt gefälligen Regenten“ Verwendung findet. Eine dritte Möglichkeit gibt es für den Autor nicht (RS 10, 10-11).

Die Zielsetzungen der gebotenen und der verpönten *ratio status* sind auch grundverschieden. Es liegt im Funktionsbereich der gebotenen *ratio status* als die *prudentia politica* der frommen Regenten für das friedliche und tugendhafte Leben der Gemeinschaft (*bonum commune*) zu sorgen. Um die Erfüllung dieser Aufgabe zu gewährleisten, muss diese Leitung sich auch um die existenzielle Grundlage oder „selbst Erhaltung“ der Gemeinschaft kümmern. Die genauere Ermittlung der Wege und Mittel solchen Handelns in einer konkreten geschichtlichen Lage stellt die Hauptaufgabe der tradierten politischen *prudentia*³¹ dar.

Die verpönte Staatsraison dagegen dreht die Beziehung zum Gemeinwohl um: Statt das *bonum commune* zu suchen, folgt der ungerechte Regent seinem *bonum privatum*, auch wenn er sich scheinbar um die legitime Selbsterhaltung der politischen Gemeinschaft kümmert. Gemäß der damals gängigen Affektenlehre bedeutet diese Verdrehung, dass der zum Tyrannen gewordene Regent von seinen eigenen unbeherrschten Affekten geleitet wird (und nicht von seiner Vernunft oder von der politischen *prudentia*). Grimmelshausen greift diese Vorstellung auf, indem er schreibt, dass König Saul bereit war, „absolute nach seinem Gefallen zu regieren / zu halten und zu walten / gleichsam als wann kein GOTT im Himmel were / der ihm solchen Gewalt auch wieder nemen könnte!“ (RS 18, 34-36).

³⁰ Die Bezeichnungen „tyrannisch“ und „gottlos“ werden häufig von Grimmelshausen und anderen „antimachiavellistischen“ Autoren verwendet. Bei ihnen haben sie tradierte Bedeutungen, die inhaltlich bestimmt sind. Für die traditionelle Politik wird der Tyrann maßgeblich von Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* (NE 1160a 35-1106b 12) und in der *Politik* (Pol 1295a 1-22 und 1313a 39-1314b 29) behandelt. Seine Definition dieser Figur wird von Thomas von Aquin u.v.a.m. wiederholt: „tyrannus, contempto communi bonum, quaerit privatum“ (*De regimine principum*, I, III). Hier steht das Gemeinwohl im Vordergrund.) Der Tyrann ist auch „gottlos“, insofern er die von Gott als *auctor naturae* bestimmte Ordnung nicht beachtet, weil er sein eigenes Wohl und nicht das Gemeinwohl sucht.

³¹ Das Thema der *prudentia* oder Klugheit wurde maßgeblich im 6. Buch der *Nikomachischen Ethik* behandelt. Die darauffolgenden Schilderungen dieser Tugend bei Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, Wilhelm von Ockham und Justus Schottelius stellen vergleichbare Beschreibungen der Funktionen und Bestandteile der *prudentia* dar. In der aristotelischen Tradition wird die vorherrschende Rolle der Erfahrung und Übung für den Erwerb dieser festen Grundhaltung (*habitus*) stets betont. Die sittliche Tugend stellt das Ziel der *prudentia* dar, während es die Aufgabe der *prudentia* bleibt, den richtigen Weg dazu zu finden (ST IIa IIae, q. 47, a. 6 und NE 1144a 6-10).

Für den Autor sind *absolut*, *gottlos* und *tyrannisch* Begriffe, die wesentliche Aspekte des autonomen Charakters der verpönten *ratio status* darstellen. Um eine vorläufige Zusammenfassung deren gemeinsamer Beschaffenheit kurz zu formulieren, kann man mit Reinkingks Bestimmung der verpönten *ratio status* beginnen: Sie ist „**die Begierde sein Reich oder Staat *per fas vel nefas*³² zu vermehren / und grösser zu machen**“ [Hervorhebungen vom Autor] (1670, 232). „Begierde³³“ (wie „Gefallen“) zeigt, dass die verpönte Staatsraison vernunftwidrig sein muss. Der unerlässliche Kern der Formulierung Reinkingks liegt in dem auch von Grimmelshausen verwendeten Begriffspaar *per fas* oder *nefas* (RS 52, 22). Wenn die gottlose und tyrannische *ratio status* durch das Definitionsmerkmal *per fas vel nefas* wesentlich bestimmt werden kann, dann muss moralisch-autonome politische Tätigkeit nach diesem Leitprinzip instrumental begründbar sein, weil der Erfolg oder Misserfolg solcher Tätigkeit sich ausschließlich anhand eines äußerlichen Resultates messen lässt³⁴. Gegen eine ethische oder religiöse Auffassung von Politik stellt die prägnante Formulierung *per fas vel nefas* eine eindeutige Absage dar. Sie drückt die vollständige moralische *Neutralität* der neuen Politik aus, weil sie den praktisch-ethischen Kern der tradierten politischen Lehre überhaupt nicht in Betracht zieht. Obwohl die Radikalität dieser neuen Staatsraison nicht immer erkannt wird, beinhaltet sie etwas völlig anderes als den gewohnten Einwand, dass eine scheinbar unerträgliche Spannung zwischen dem Guten (*bonum*) und dem Nützlichen (*utile*³⁵) in der Politik entstehen könnte oder etwa dass das Wohl des Volkes die höchste Priorität genießen sollte. Die innovative Bedeutung dieser

³² Diese tradierte Formulierung stellt zwei sich gegenseitig ausschließende Begriffe dar. Das Wort *fas* bezieht sich auf göttliches oder natürliches Recht. Der gegensätzliche Ausdruck *nefas* zeigt auf etwas Frevelhaftes oder widernatürliches hin.

³³ Reinkingk benutzt auch den tradierten Begriff *libido*, um den irrationalen Aspekt der neuen *ratio status* zu beschreiben: „...non Deum, non rationem & justitiam respicit, sed solam utilitatem eius, qui illa utitur, nulla alia lege vel ratione, sed solo libido voluntatis, pro ratione abutentis“ (1651, 729). Die Schlaueit der falschen *ratio status* wird hier von Reinkingk mit dem bekannten ciceronischen Begriff *calliditas* belegt (*De officiis*, 1. 19). (Grimmelshausen verwendet verschiedene deutsche Umschreibungen für diese Vorstellung.)

³⁴ Weil diese Aktivität auf ein externes Ergebnis gerichtet ist, kann sie als poetische oder bildende Tätigkeit bezeichnet werden, aber nicht als wesensgemäßes Handeln im Sinne der Praxis der tradierten aristotelischen Philosophie, weil diese Praxis kein von sich getrenntes Ziel kennt. Sie wird als Selbstzweck und Wesensvollzug verwirklicht (NE 1140a 1-1140b 30).

³⁵ Eine grundlegende Vorstellung der klassischen Politik behauptet, dass nur das Ehrenhafte wirklich nützlich sei und nur das Nützliche ehrenhaft. Zu glauben, dass etwas sowohl schändlich als auch nützlich sein könnte, ist selbst verheerend. Ein gängiger Beleg für diesen Topos befindet sich in Ciceros *De officiis*: „Nihil vero utile, quod non idem honestum, nihil honestum, quod non idem utile sit, saepe testatur negatque ulla pestem maiorem in vitam hominum invasisse quam eorum opinionem, qui ista distraxerint“ (3. 7).

Vorstellung der verpönten Staatsraison liegt gerade darin, dass sie den Bereich der politischen Tätigkeit vollständig vom Bereich ethischen und religiösen Handelns trennt. Darin bestehen für Grimmelshausen die grundlegenden Bedeutungen von *absolut*, *gottlos* und *tyrannisch* in Bezug auf die neue Lehre von der verpönten Staatsraison.

2.3 Herrschaftsbestellung und *Ratio Status*

Die Übertragung herrschaftlicher Gewalt ist von grundlegender Bedeutung für Grimmelshausens Rechtfertigung der gebotenen Staatsraison, weil diese Übertragung ein Fundament legitimer und ethisch begrenzter Regierungsgewalt bildet.

Am Anfang seiner Überlegungen wird die aus Garzonis *Piazza Universale* (23) genommene Aussage dargestellt, dass „nach den Göttlichen Rechten keinem Menschen vor sich selbst die Herrschaft über den andern gebührt“ (RS 7, 3-5), weil „GOTT allein ein HErr über die Erde / und über alles was darinnen ist“ (RS 7, 7-8). Deshalb steht es für den Autor fest, „daß allein dieser ein rechtmässiger Herr im Politischen Regiment mag genennet werden / welchen GOTT“ dazu verordnet hat (RS 8, 8-10). Grimmelshausen behauptet auch, dass kein Mensch „solche Herrschaft nach den natürlichen Rechten“ (RS 7, 14-15) beanspruchen kann, weil dieses Recht „allen Menschen gemein ist / also das keiner mehr Recht darinnen hätte als der ander“ (RS 7, 16-17). Daraus ist zu erkennen, dass gemeinhin legitime Herrschaftsgewalt weder göttlichem noch natürlichem Recht entspricht. Obwohl weder Gott noch die Natur irgendeinen bestimmten Menschen berechtigt hat, über andere Menschen zu regieren, besteht „diese Herrschaft in *Jure Humano positivo*“ (RS 7, 23) und wird, wie Grimmelshausen dem Text hinzufügt, „als nohtwendig / gut und nützlich erfunden“.

den“ (RS 7, 25) und „als ein heilsame Ordnung genehm gehalten worden“³⁶ (RS 7, 26-27). (Die Formulierung „heilsame Ordnung“ bezieht sich auf einen sakralen-politischen Auftrag.)

Um zu verdeutlichen, dass niemand ein natürliches Recht auf die Leitung einer politischen Gemeinschaft für sich berechtigterweise beanspruchen kann, fügt Grimmelshausen seine eigene Vorstellung einer in der Natur verwurzelten Gleichheit aller Menschen hinzu: „Wie sich dann endlich auch hoch und nieder / reich und arm / gros und klein / die Gewaltige so wohl als die Elende / einer wie der ander / in seine erste *substantz* der Erde verwandeln: Und biß zu seiner Zeit wiederumben in die allgemeine Mutter: das ist / in die irrdische Welt=Kugel verkriechen muß:“ (RS 7, 17-22). Diese düstere Vision vom gemeinsamen Ursprung und Untergang aller Menschen wird dann benutzt, um jeden durch die Natur begründeten Anspruch auf Herrschaft zu entkräften. Deshalb folgt also für Grimmelshausen, dass politische Herrschaft nur „*in Jure Humano positivo*, das ist / in einem solchen Recht / welches von Menschen herrühret“ begründet werden kann (RS 7, 23-24). Das bedeutet, dass gemeinhin ein rechtmäßiger Regent nur *indirekt* von Gott mit politischer Verantwortung beauftragt werden kann. Dem entspricht Grimmelshausens Bevorzugung der „mediaten“ Herrschaftsübertragung „durch Mittel / wann nemblich die Menschen durch GOTTes Eingebung einen aus ihnen“ erwählen (RS 8, 13-14). Grimmelshausen räumt ein, dass in besonderen Fällen Gott selbst politische Herrschaft unmittelbar übertragen hat, „wie Moyses über das Volck Israel / und Saul zu dessen erstem König gesetzt worden;“ (RS 8, 11-12). Dieselbe Gewalt kann auch von einem legitimen Regenten delegiert werden, „wie Joseph von *Pharaone*“ (RS 8, 20-21)³⁷.

Um diese knappe Beschreibung einer legitimen Herrschaftsübertragung zu verdeutlichen, muss der Autor seine Wiedergabe von Garzonis³⁸ Darstellung nochmals unterbrechen, um

³⁶ Weil dieser Zusatz nicht bei Garzoni zu finden ist, kann man vermuten, dass Grimmelshausen sowohl die natürliche als auch die sakrale Rechtfertigung dieser „heilsame(n) Ordnung“ besonders betonen möchte. Die hier verwendeten Begriffe „gut“ und „nützlich“ weisen auf die tradierte aristotelische Vorstellung hin, dass die Natur des Menschen die politische Gemeinschaft nicht entbehren kann.

³⁷ Diese sakralen Herrschergestalten stellen biblisch belegte Ausnahmefälle dar. Die unbegrenzte Gewalt der *ratio status* wird nirgends von Gott übertragen.

³⁸ Grimmelshausens Ausführungen über Herrschaftsbestellung (einschließlich die Begriffe *mediat* und *immediat*) sind weitgehend aus dem ersten Diskurs von Tommaso Garzonis *Piazza Universale* genommen. Diese Schrift, ein umfassendes und vielgelesenes Ständebuch, erschien 1619 in deutscher Sprache (4. Auflage

seine eigene Vorstellung dieser grundlegenden politischen Operation zu erläutern. Der Vorgang der legitimen Herrschaftsübertragung, stellt er lakonisch fest, sollte stattfinden wie „*Numa Pompilius, Tullus Hostilius, Ancus Martius, und Tarquinius Priscus* von den Römern zu ihren Königen gemacht worden“ (RS 8, 17-19). Eine weitergehende Erklärung dieser Gewaltübertragung scheint dem Autor entweder überflüssig oder unangebracht zu sein³⁹. Immerhin hat diese Formulierung wichtige Konsequenzen für die Abwehr absolutistischer Bestrebungen: Wenn der Regent vom Volk gewählt wird, kann er wohl nicht behaupten, dass er seine Herrschaft als Erbgut oder *patrimonium* erhalten hat. Aber ohne die Vorstellung eines königlichen Erbrechts bleibt der Regent ein Treuhänder seines Reiches, nicht ein Eigentümer. In diesem Fall konnte er vermutlich gezwungen werden, ein Widerstandsrecht anzuerkennen oder eine Wahlkapitulation zu akzeptieren.

Durch seinen Hinweis auf der römischen Königswahl⁴⁰ hat Grimmelshausen angedeutet, dass Gott durch die aktive Vermittlung des Volkes den Regenten bestellen kann. Um die besondere Geltung dieses Wahlvorganges zu zeigen, erwähnt der Autor an keiner Stelle ein Erbrecht auf Herrschaft. Die Darstellung der römischen Wahlen als beispielgebend deutet wohl an, dass der Autor glaubt, dass das Volk selbst (mit der Hilfe Gottes) berechtigt ist, ein verbindliches Urteil über die politische und moralische Tauglichkeit eines künftigen Regenten zu fällen. Weil die Verantwortung für die sachgemäße und kluge Leitung der politischen Gemeinschaft auf einem begrenzten und bindenden Auftrag Gottes beruht, wird der Empfänger dieses Auftrages gemeinhin vom Volk selbst bestimmt.

1659). Garzonis Werk ist auch eine wichtige Quelle für mehrere Schriften Grimmelshausens. Wegen Garzonis beachtlicher Leistungen und der weiten Verbreitung seiner Werke nennt BATTAFARANO ihn „einen regelrechten europäischen Autor von Rang“ (1990, 414).

³⁹ Livius beschreibt auch die egalitären Bestimmungen des römischen Wahlrechts auf diese Weise: „Non enim, ut ab Romulo traditum ceteri seruauerant reges, uiritim suffragium eadem ui eodemque jure promisce omnibus datum est;“ (1. 43. 10).

⁴⁰ Die ursprüngliche Fundstelle für Grimmelshausens Ausführungen über die römischen Könige kann wohl nur im ersten Buch des von Livius geschriebenen Geschichtswerkes *Ab urbe condita* einleuchtend ausgewiesen werden: Die thematische Stimmigkeit seiner Ausführungen über die frühromische Königswahl und die von Grimmelshausen angenommene Bekanntheit und Autorität seiner Quelle lassen keine andere Schrift als plausible Quelle zu. Mit der Wahl von *Ab urbe condita* als Quelle und Livius als Autorität hat Grimmelshausen auch einen Hinweis auf seine eigenen ständisch-freiheitlichen Neigungen gegeben. Livius genoss überragende Anerkennung als republikanischer Moralist und Geschichtsautor, besonders unter den Humanisten der Stadtstaaten Italiens, vornehmlich vor ihrem politischen und militärischen Einbruch um 1530. Grimmelshausen hat die Erwähnung der Herrschaftsübertragung in *Ab urbe condita* benutzt, weil diese exemplarische Quelle zeigt, dass das römische Volk seine Könige selbst wählte.

Mittels einer selektiven Auswertung seiner Quelle macht Grimmelshausen Livius zu einem Gewährsmann für die Wahlmonarchie. Diese Verwendung ist *gegen* die Absichten des Römers, der die Entwicklung Roms zu einer patrizischen Republik positiv darstellen möchte. Deshalb ist für Livius die frühe Wahlmonarchie Roms nur eine nützliche Vorstufe für diese Republik (2. 1. 3-4). Grimmelshausen dagegen hebt den exemplarischen Charakter der frühen römischen Königswahl als maßgebend hervor. Aus diesem Grund erwähnt er den 6. König (Servius Tullius⁴¹) in seiner Auflistung nicht, obwohl dieser König von Livius als Mitbegründer einer aristokratischen Republik wohlwollend dargestellt wird.

Um einem geeigneten Regenten einen gültigen Herrschaftsauftrag zu erteilen, muss das Volk schon als vertragsfähiges Subjekt existieren. (Es befindet sich zu keiner Zeit in einem Naturzustand.) Aber wegen der sakralen und normativen Vorbedingungen dieses Auftrages steht es weder dem Volk noch dessen Vertragspartner frei, die Bedingungen ihrer Vereinbarung ausschließlich nach eigenem Gutdünken auszuhandeln, besonders wenn eine „heil-same Ordnung“ geschaffen werden sollte (RS 7, 26). Weil die Gewaltübertragung an einen untauglichen Herrscher vermieden werden soll, besteht Grimmelshausen darauf, dass diese Herrschaftsbestellung unter Berücksichtigung folgender Voraussetzungen stattfinden muss: Sie geschieht „wann nemblich die Menschen durch GOTTes⁴² Eingebung einen aus ihnen erwählen / und ihn wegen seiner Tugend / Aufrichtigkeit / ...und anderer Ursachen halber zum Fürsther und Regenten über sich setzen“ (RS 8, 13-16). Die begrenzenden Vorbedingungen dieser Übertragung deuten darauf hin, dass man hier nicht von moderner Volkssouveränität sprechen kann. Die Einbeziehung der Idee von der göttlichen *Eingebung* des Wahlvolkes zeigt deutlich, dass der Autor eine sakrale Übertragung der politischen Macht in Betracht ziehen möchte. Vermutlich sollte dieselbe Eingebung dem Volke helfen, die Tugend und Aufrichtigkeit des Regenten zu erkennen.

⁴¹ Gemäß Livius wurde Servius Tullius nur nachträglich als König vom Volk bestätigt (1. 41. 5-6; 1. 46. 1).

⁴² Die Vorstellung von göttlich legitimer Herrschaft gehört zu den grundlegenden Selbstverständlichkeiten der alteuropäischen Politik. Eine häufig zitierte biblische Rechtfertigung dafür wird von Römer 13, 1 festgehalten: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, diese ist von Gott verordnet.“ (SCHARFFENORTH hat die politische Bedeutung dieser Stelle für die Frühe Neuzeit in Deutschland gründlich dargestellt.)

Grimmelshausen ist auch nicht bereit, diese Gewaltübertragung als ein einmaliges Ereignis aufzufassen, auch wenn Staatsdenker wie Contzen⁴³ behaupten, dass das Volk die staatliche Gewalt *unwiderruflich* übertragen hätte (1. 24. 3). Indem der Autor (im Gegensatz zu Contzen) die Erblichkeit der Herrschaft des Regenten entscheidend verneint, muss er als Gegner der absolutistischen Erbmonarchie angesehen werden,

3 EXEMPLARISCHE DARSTELLUNG DER VERPÖNTEN *RATIO STATUS*

3.1 Die Gründung des Israelitischen Königreiches

Grimmelshausen beginnt seine Version des Lebens Sauls mit einer bewertenden Darstellung der Gründung der israelitischen Monarchie. Seine Schilderung dieses Ereignisses kann deshalb als eine Erweiterung und Vertiefung der im ersten Diskurs befindlichen Ausführungen über die Grundlagen politischer Herrschaft betrachtet werden, weil hier fundamentale Bestimmungen königlicher Regierung besprochen werden. Die Einführung der Monarchie in 1. Samuel 8 (und auch bei Grimmelshausen) wird zuerst als ein widerstrebendes Zugeständnis Gottes an das unruhige Volk Israels dargestellt. Um auf diesen göttlichen Unmut hinzuweisen, benutzt Grimmelshausen die gängige, aber quellenfremde Formulierung, dass die Israeliten „nicht ohne den zulässigen Willen Gottes“ erregt wurden, einen König zu begehren (RS 11, 34-35). (Der Autor verwendet denselben deutenden Wortlaut, um eine Machtübernahme „durch Tyranny“ zu erklären (RS 9, 8-9).

⁴³ In seiner Schrift *Politicorum libri decem* stellt Contzen eine mehrteilige Rechtfertigung der Erbmonarchie dar; seine Argumente betonen die besondere Stabilität dieser Regierungsform (1. 15. 5-13). SEILS macht geltend, dass Contzen die ursprüngliche Übertragung der Staatsgewalt durch das Volk für unwiderruflich erklärt hat. Weil sie nicht zurückgenommen werden kann, wird die Staatsgewalt als Erbrecht weitergegeben (1968, 56 ff.).

Trotz aller Warnungen bleibt „das vielköpfige Tier“ bei seinem Vorsatz, dass Gott und Samuel ihm einen König vorsetzen sollten (RS 12, 16-17). Obwohl diese bekannte Metapher für das Volk weder in der biblischen Geschichte noch in der Darstellung von Josephus zu finden ist, kann man bei Garzoni lesen, dass das Volk „ein grawsames Thier“ sei, „das viel Köpffe hat“ (267). Diese von der Antike tradierte Metapher entspricht weder Garzonis noch Grimmelshausens positiver Einschätzung der politischen Möglichkeiten des Volkes, sondern eher der traditionellen zweiseitigen Betrachtung des Volkes als entweder „Pöbel“ oder als *populus*. Bei Grimmelshausen wird das israelitische Volk als ein vielköpfiges Tier beschrieben, weil es einen König über sich forderte. Dann steigert Grimmelshausen die negativen Ansätze seiner Betrachtung der Monarchie mit der frommen Beobachtung, dass mit der Forderung nach einem König die Israeliten Gott selbst verworfen hätten (1. Sam 8, 6; RS 12, 3). Um diese wertende Beschreibung einer Monarchie noch weiter zu bestimmen, greift Grimmelshausen auf eine zusätzliche Beobachtung von Josephus zurück (6. 4. 3). Hier entnimmt er die Idee, dass Samuel (der den neuen König auswählen sollte) „wegen seiner angeborenen Liebe zur Gerechtigkeit“ der königlichen Gewalt „nicht so günstig war als der *Aristocratiae*“ (RS 12, 7-8). Der Zusatz, dass Samuel die Herrschaft eines Königs als „zu streng“ erachtet, ist Grimmelshausens beigefügte Erklärung. Seine Beobachtung, dass Samuel der „*Aristocratiae*“ den Vorzug gab, weil dann „die beste und lauter fromme Männer regieren“, kann im Kontext der tradierten Formlehre nicht als Ironie betrachtet werden (RS 12, 8-9).

3.2 Das Recht des Königs: 1. Sam 8 und Dt 17, 14

In seinen einleitenden Bemerkungen zum Leben Sauls behandelt Grimmelshausen auch die alttestamentarische Aufzählung der königlichen Rechte (RS 12, 10-15; 1. Sam 8, 11-18). Laut dieser Darstellung hat Samuel den Auftrag direkt erhalten, die Worte Gottes vom „Recht des Königs“ den Israeliten zu verkünden. Dieses Recht wird ihnen dann als eine anschauliche Auflistung konkreter Beispiele einer weitgehenden und unkontrollierten Verfügungsgewalt des Königs über die Dienste und das Eigentum seiner Untertanen präsentiert. Diese Aufzählung endet mit der bezeichnenden Feststellung, „ihr müsst seine Knecht-

te sein“ (1. Sam 8, 17). Diese alttestamentarische Stelle hat solch nachhaltige Wirkung auf die politische Literatur der Frühen Neuzeit gehabt, dass einige Abhandlungen über Monarchie und königliche Rechte in dieser Periode eine besondere Behandlung dieser Passage beinhalten. Eine Ursache für diese bemerkenswerte Frequenz liegt wohl darin, dass 1. Sam 8 umstrittene, aber autoritative Hinweise auf mögliche Kompetenzen eines starken Monarchen bieten konnten⁴⁴.

Es darf zuerst bemerkt werden, dass trotz der anschaulichen Sprache der Sinn der Stelle als strittig bezeichnet werden muss. Gott sagt anfänglich, dass Samuel „das Recht des Königs“ verkündigen solle. Das Wort „Recht“ deutet an, dass der König eine göttliche Berechtigung bekommen habe, frei über die Dienste und das Eigentum seines Volkes zu verfügen. Anschließend aber gibt Gott der Stelle eine merkwürdige Wende, indem er folgendes hinzufügt: „Wenn ihr dann schreien werdet zu der Zeit über euren König, den ihr euch erwählt habt, so wird euch der Herr zu derselben Zeit nicht erhören“ (1. Sam 8, 18). Nach diesem Abschluss kann man auch die Interpretation vertreten, dass Gott dem Volk den Missbrauch und die Anmaßung eines ungerechten Königs zeigen wollte, um es vor der Herrschaft eines Tyrannen zu warnen. In diesem Fall könnte der Ausdruck „Recht“ entweder eine unpräzise Übersetzung⁴⁵ wiedergeben oder die ungenaue Ausdrucksweise einer für das ungebildete Volk bestimmten Aussage bedeuten⁴⁶.

Hobbes steht ziemlich allein bei seiner Anstrengung, 1. Sam 8 eine positive Auslegung zu geben. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass er die Autorität des biblischen Textes hervorhebt, um seine ungewohnte Deutung als Konsequenz zu begründen. Er ist nicht nur der Ansicht, dass Gott dem Monarchen eine absolute Macht über seine Untertanen zugestanden hat, sondern auch, dass diese Macht auf der Zustimmung des Volkes beruht: „when the people heard what power their King was to have, yet they consented thereto“. Hobbes geht dann zu einer Vertragskonstruktion über, indem er diese von Gott angekündigte Gewalt als die Übertragung einer unbegrenzten Macht vom Volk zum König darstellt: Nachdem das

⁴⁴ WEBER-MÖCKL stellt eine ausführliche Aufarbeitung dieser Kontroverse in der Literatur der Frühen Neuzeit als eine exemplarische Auflösung typologischen Denkens dar.

⁴⁵ WEBER-MÖCKL zeigt einige Beispiele für diese Deutung auf Seite 160 und 193.

⁴⁶ Es gibt auch andere philologische Möglichkeiten. In *Institutio Principis Christiani* behauptet Erasmus, dass das Wort „König“ an dieser Stelle ein Synonym für „Tyrann“ sei (170).

Volk sich geweigert hatte, der Stimme Samuels zu gehorchen, forderte es, dass „uns unser König richte und vor uns herziehe und unsere Kriege führe“ (1. Sam 8, 19-20). Für Hobbes bedeutet diese Aussage, dass das israelitische Volk sich ihrem König (und nicht ihrem Gott) unmittelbar und bedingungslos unterworfen hat: „Here is confirmed the Right that Sovereigns have, both to the *Militia*, and to all *Judicature*; in which is contained as absolute power, as one man can possibly transferre to another“ (258).

1. Sam 8 wird sowohl von Grotius als auch von Filmer verwendet, um zu zeigen, dass es gegen eine schlechte Herrschaft kein Widerstandsrecht gibt, auch wenn diese Passage nicht das wahre Recht darstellt. In seiner *De jure belli ac pacis* macht Grotius geltend, dass 1. Sam 8 die Pflicht begründet, keinen Widerstand zu leisten. Grotius gibt auch zu bedenken, dass „das durch solches Unrecht gedrückte Volk die Hilfe Gottes anrufen werde; nämlich weil eine menschliche Hilfe nicht vorhanden ist“ (1. 4. 3). Eine weitergehende Auslegung befindet sich bei Filmer, der eine belehrende Absicht in der Passage feststellen möchte: „Wherein it is evidently showed that the scope of Samuel was to teach the people a dutiful obedience to their King, even in those things which themselves did esteem mischievous and inconvenient“ (96 f.). Filmer wendet sich auch gegen die Vorstellung, dass 1. Sam 8 das israelitische Volk von einer Monarchie abschrecken sollte. Gemäß Filmer wollte Samuel lediglich „The unlimited jurisdiction of Kings“ hinlänglich beschreiben, aber keine unausgesprochenen oder nur angedeuteten Absichten darstellen (96).

In der Regel betrachten Kritiker einer starken Monarchie 1. Sam 8 als eine Warnung vor den Missbräuchen eines übermächtigen Königtums. In *De regimine principum* (II, IX) deutet Thomas von Aquin diese Passage als eine kontrastive Darstellung der göttlichen Absicht. (Der von Thomas selbst stammende Teil von *De regimine principum* bricht schon im 4. Kapitel des zweiten Buches ab. Es wurde später von Tholomäus von Lucca fortgesetzt.) Offensichtlich erwartet er eine abschreckende Wirkung von der Auflistung. In seiner *Institutio* vertritt Erasmus eine ähnliche Position, indem er schreibt, dass Gott mit dieser Stelle das Bild des Tyrannen zeichnen möchte, weil er das Volk davon abschrecken wollte, einen König zu verlangen (170). In seiner *Republique* betrachtet Bodin 1. Sam 8 als die Aufzählung tyrannischer Missbräuche. Deshalb lehnte er es ausdrücklich ab, diese Schilderung mit seinen wahren Merkmalen der Souveränität zu identifizieren (1. 10). (Möglicherweise

wollte er damit eine Vorverurteilung seiner Theorie von Souveränität vermeiden.) Grimmelshausen hat 1. Sam 8 auf eine kritische Weise verstanden. Für ihn stellt die Liste eine abschreckende Drohung dar, die dem Volk als ernste Warnung dienen sollte (RS 12, 16).

Aus einer negativen Bewertung von 1. Sam 8 als göttliche Warnung ist es konsequent zu behaupten, dass die „Rechte des Königreichs“, die Samuel „in ein Buch“ schrieb und „vor den Herrn“ legte (1. Sam 10, 25) *nicht* mit der Auflistung in 1. Sam 8 identisch ist. Diese *zweite* Erwähnung königlicher Rechte wird öfters als die Wahlkapitulation einer begrenzten Monarchie gedeutet. Diese Rechte werden von einigen Autoren mit den begrenzten und bescheidenen Bestimmungen der königlichen Macht, die in Dt 17, 14 ff. beschrieben werden, identifiziert. In Deuteronomium wird zusätzlich angeordnet, dass der König „dies andere Gesetz von den Priestern, den Leviten, nehmen und in ein Buch schreiben lassen“ sollte (Dt 17, 18). Der König sollte auch „darin lesen sein Leben lang, auf daß er lerne fürchten den Herrn, seinen Gott, daß er halte alle Worte dieses Gesetzes und diese Rechte, daß er danach tue“. (Anscheinend handelt es sich hier auch um eine Art Wahlkapitulation.)

Erasmus scheint dieser Deutung zu folgen, indem er zu bedenken gibt, dass das Bild des guten Herrschers von Gott im Buche Deuteronomium gezeichnet wurde (170). Diese Beschreibung stellt er dann als einen positiven Kontrast zu 1. Sam 8 dar, ohne sich ausdrücklich auf 1. Sam 10, 25 zu beziehen. Thomas von Aquin, der sich an die Ausführungen in der Formlehre Aristoteles anlehnt, schildert in *De regimine principum* die Versionen des Königsrechts im Deuteronomium und in Samuel als Beispiele für die aristotelischen Auffassungen von einem gerechten König und einem ungerechten Despoten (III, XI).

3.3 Die Tugend und Eignung des Königs

Grimmelshausens exemplarischer Gebrauch der Geschichte Sauls stellt seine Verwertung selektierter Episoden aus der biblischen Lebensgeschichte dieses Monarchen dar. Trotz der Benutzung tradierten Materials bleibt die Wirkungsabsicht des Autors pragmatisch und

aktuell. Durch seine didaktisch-gestaltete Umarbeitung dieser Geschichte sollte dem Leser zu einem besseren Verständnis der damals brennenden Auseinandersetzung um das Thema der *ratio status* verholfen werden. Die weitgehend akzeptierte Voraussetzung für diese Interpretation liegt darin, dass sowohl der Autor als auch sein Leser ähnliche heilsgeschichtliche und didaktische Erwartungen auf die bekannten Gegebenheiten und Gestalten der biblischen Geschichte setzen konnten.

Weil es hier keine Möglichkeit für eine neue und umwälzende politische Grundvorstellung gibt, schien es wohl dem Autor sinnvoll, die oft für neu gehaltene Idee der verpönten *ratio status* so darzustellen, dass sie in seinem von der praktischen Philosophie und der Theologie geprägten Verständnis der Politik integriert werden konnte. Trotz dieser traditionellen Vorgaben war es Grimmelshausen wohl auch bewusst, dass er eine (mindestens nominell) neue politische Vorstellung zu erläutern und zu entkräften habe. Er sieht in dieser anscheinend neuen Lehre hauptsächlich eine versuchte Rechtfertigung für die höchste Stufe der *superbia*. Die von ihr beanspruchte ethische und politische Autonomie stellt für den Autor nichts anderes dar als den Versuch, eine normfreie Politik zu rechtfertigen. Als solche sei diese Lehre keine Innovation, sondern lediglich die umbenannte Version eines sehr alten Unheils. Weil der Autor diese radikale Umgestaltung der an sich legitimen Praxis der Selbsterhaltung als eine gefährliche Versuchung entlarven möchte, muss er die Episoden seiner exemplarischen Darstellung Sauls zielgerecht selektieren und gestalten, um seine Vorstellung der neuen Politik als eine biblisch-legitimierte Kritik zeitgenössischer Praxis zu vermitteln.

Die erste Stufe dieser Vermittlung bildet seine anfänglich fast apotheotische Darstellung Sauls. Wenn die politische Autonomie der verpönten *ratio status* als die Verwirklichung der höchsten Form der *superbia* dargestellt werden soll, dann muss der Versuch, diese Lehre in die Praxis umzusetzen, einen angemessenen Regenten voraussetzen. Wenn ein Regent soviel Selbstbeherrschung und Klugheit besitzt, dass er nicht durch gewöhnliche Versuchungen der Konkupiszenz oder des Zorns⁴⁷ verleitet werden kann, dann kann er nur

⁴⁷ Schottelius stellt die Funktion von Konkupiszenz und Zorn für die Struktur der tradierten Tugendlehre dar (1669, 104 ff.). Augustinus liefert die Grundlage der tradierten Lehre von der Dreistufigkeit der Konkupiszenz in seinen *Bekenntnissen* (10. 30-43).

durch *superbia* ins Verderben gestürzt werden. Um für diese besondere Rolle geeignet zu erscheinen, musste Saul zuerst als ein demütiger und sonst tugendhafter Mensch dargestellt werden. Um exemplarische Beweise dafür zu bringen, dass Saul im besonderen Maße die grundlegende Tugend der Demut innehatte, selektiert Grimmelshausen fünf kurze Episoden aus seiner Anfangszeit. Jede von ihnen sollte dann als ein anschaulicher Nachweis für seine Demut dienen. Als erstes erwähnt er, dass der zukünftige König als junger Mann so demütig war, dass er mit einem Knecht die Eselinnen seines Vaters gesucht hatte (1. Sam 9, 3; RS 12, 34-37). Grimmelshausens zweites Beispiel für die Demut Sauls (1. Sam 9, 21) gibt ihm die Gelegenheit, die für ihn grundlegende ethische Thematik der Selbsterkenntnis (*Nosce te ipsum!*) einzuführen: „Item stralete seine Demuht aus einer Antwort herfür / die er dem Propheten Samuele gegeben /...da sagte er / als einer der sich selbst wol kannte und von aller Hoffart weit entfernet war; Bin ich nicht ein Sohn von Jemini / und von den geringsten Stämmen Israels? und mein Geschlecht das kleinste unter allen Geschlechtern der Stämme Benjamin?“ (RS 13, 3-13). Um eventuellen Missverständnissen vorzubeugen, fügt Grimmelshausen dann seine eigene Erläuterung dieser Passage hinzu, um Sauls Demut besonders hervorzuheben. (Gemäß der tradierten Meinung können Selbsterkenntnis und Demut nur zusammen bestehen.)

Die dritte exemplarische Deutung Grimmelshausens sollte zeigen, dass Sauls Demut „ohngefärbt und keine Heucheley“ sei (RS 13, 20-21). (Hier führt er Sauls Gespräch mit seinem Vetter Abner in 1. Sam 10, 16-26 als Beweisstück an.) Die biblische Stelle lautet lediglich: „Er [Samuel] sagt uns, daß die Eselinnen gefunden wären. Aber von dem Königreich sagte er [Saul] ihm [Abner] nicht, was Samuel gesagt hat.“ (Samuel hatte Saul vorher zum König gesalbt⁴⁸.) Grimmelshausens viertes Beispiel handelt von seiner Darstellung der Wahl und der Erhebung Sauls als König. Es bezieht sich auf 1. Sam 10, 22, wo Saul, nachdem das Los auf ihn gefallen war, sich versteckte und nur mit göttlicher Hilfe gefunden werden konnte. Sowohl Josephus (6. 4. 5) als auch Grimmelshausen schätzen dieses Verhalten als ein Zeichen für Sauls Demut ein (RS 13, 26-29). (Die biblische Quelle ist ohne Kommentar.) Grimmelshausens letzter Nachweis für die Demut Sauls wird in seiner Deutung von 1. Sam 11, 5 erbracht: Obwohl Saul schon zum König ausgerufen wurde und Samuel die

⁴⁸ Gemäß Josephus wollte Saul den Neid seines Veters nicht erregen (6.4.3). Sauls Schweigen wird hier als pragmatisch begründet dargestellt. Demut spielt bei dieser Interpretation keine Rolle.

Rechte seines Königreichs hinterlegt hatte, konnte der neue König immer noch „hinder den Rindern im Feld“ hergehen“ (RS 13, 30-35).⁴⁹ (Diese anschaulichen Beispiele für eine religiöse Demut haben keine vergleichbare Parallele in der aristotelischen Tradition.)

Nachdem der Autor diese Auswahl anschaulicher Beispielfälle für die fromme Demut Sauls dargelegt hatte, konnte er anschließend zum Nachweis seiner anderen politisch-relevanten Tugenden übergehen. Weil Grimmelshausens Saul die fundamentale Tugend der Demut schon aufweisen konnte, folgten unweigerlich die anderen politischen Tugenden. Der diesem König zugeschriebene Tugendkatalog (RS 8, 22-36 und RS 14 u. 15, 1 ff.) stellt eine approximative Wiederholung der Liste dar, die der Autor schon aus Garzonis Version der tradierten Herrschertugenden entnommen hatte und im ersten Diskurs darbieten konnte (RS 8, 22-36). Der Hauptunterschied zwischen Garzonis Tugendkatalog und den Aufzählungen Grimmelshausens besteht bezeichnenderweise darin, dass Garzoni die Tugend der „Demut gegen Gott“ nur beiläufig an der siebten Stelle erwähnt (36).

An erster Stelle der Liste Grimmelshausens steht dagegen eine ausgedehnte Darstellung der Demut (RS 8, 22-25), gefolgt von einer Reihe tradierter politisch-ethischen Attributen eines Regenten: Saul war ein Verteidiger der Religion; er war ein Beobachter des Gesetzes; er war gottesfürchtig und andächtig; er war bescheiden und vorsichtig im Regieren; er hat seine Untertanen freundlich geliebt; er übte Gerechtigkeit im Urteilen; er zeigte heldenhafte Tapferkeit; er war großmütig, standhaft und unerschrocken in aller Gefahr; er war aufrichtig, treu und wahrhaftig in Worten (RS 8, 25-36). Diese Auflistung der Herrschertugenden erfüllt auch eine wichtige narrative Funktion: Sobald Saul seine Demut aufgibt, fängt er auch an, die von der Demut abhängigen Tugenden zu verlieren. (Er beginnt mit dem Verlust der Religion.) Der Verlust dieser ethischen Eigenschaften wird dann als ein zwangsläufiger Vorgang dargestellt, den Grimmelshausen auf diese Weise zusammenfasst: „*O Ratio Status* der Tyrannen! was machstu aus denen / die deines Raths pflegen / du machst sie erstlich Gewissensloß / hernach forchtsamb und endlich grausamb; welches

⁴⁹ Obwohl 1. Sam 11 und Josephus keine Deutung dieser Stelle anbieten, sieht Grimmelshausen hier die Demut, wofür ihn „etliche lose Leut“ (RS 13, 36) verachten würden. Die tradierte Darstellung von Cincinnatus hat wohl diesen Topos begründet (Livius 4. 13. 12 ff.).

man an diesem Saul wol sihet / der allzeit an statt des gütigen Zepters / tödliche Waffen in seinen Blutdurstigen Händen führet“ (RS 27, 11-16).

3.4 Die Versuchung und Verwerfung des Königs

Die politische Auswertung von Sauls Verwerfung, Verderbnis und Strafe hat schon seit der Antike eine beträchtliche exegetische Tätigkeit angeregt. (FUNKENSTEIN und KIRN stellen einen Überblick über einige tradierte politische Aspekte dieser Literatur dar.) Die göttliche Verwerfung Sauls wird in 1. Sam 15 geschildert, nachdem diese Strafe schon früher wegen Sauls Anmaßung priesterlicher Befugnisse angedeutet wurde (1. Sam 13). In 1. Sam 15 hat Saul die konkrete göttliche Handlungsanweisung von Samuel erhalten, die Amalekiter zu schlagen. Ihm wird zusätzlich befohlen, dass er auch „Mann und Weib, Kinder und Säuglinge, Ochsen und Schafe, Kamele und Esel“ töten soll. Trotzdem schont er Agag, den König der Amalekiter, und den besten Teil des Viehbestandes. Wenn Samuel ihm den Vorwurf macht, dass er ungehorsam gewesen sei, entschuldigt sich Saul, indem er sagt: „ich fürchtete das Volk und gehorchte ihrer Stimme“ (1. Sam 15, 24 f.; RS 20, 9). Darauf erwidert Samuel, dass Gott Saul als König abgelehnt hatte, weil er „des Herrn Wort verworfen“ hatte (1. Sam 15, 23). Dann, als Samuel sich dreht, um wegzugehen, greift Saul ihn bei einem Zipfel seines Rockes. Als er zerreißt, sagt Samuel zu ihm: „Der Herr hat das Königreich Israel heute von dir gerissen und deinem Nächsten gegeben, der besser ist denn du“ (1. Sam 15, 28; RS 20, 23-30).

In Anlehnung an den Bericht in 1. Sam 15, 22 und 23 behauptet Augustinus, dass Saul, weil er ungehorsam war, von Gott verworfen wurde (*De civitate dei*, 17. 6 und 7). Thomas von Aquin stellt eine vergleichbare Erklärung dar, indem er der Verwerfung Sauls auch eine didaktische Deutung gibt (*De regimine principum*, III, VIII)). Gemäß Thomas war Saul anfänglich ein tugendhafter Mensch, als er zum König erhoben wurde. Später aber haben menschliche Gunst und das Gelingen seiner Regierungstätigkeit ihm *superbia* gebracht und ihn undankbar gegenüber Gott und dessen Wohltaten gestimmt. Danach wurde Saul so ungehorsam, dass sowohl er als auch seine Söhne von Gott abgelehnt wurden; des-

halb kann man daraus schließen, dass Saul wegen seiner Sünden gestorben sei. Grimmels-
hausens Version beinhaltet die Hauptpunkte der von Thomas angeführten Schilderung mit
dem Unterschied, dass Grimmelshausen den Begriff der *ratio status* einführt, um die auto-
nome Handlungsweise des Königs näher zu bestimmen, während Thomas seine Erläute-
rungen mit einer Beschreibung der Auswirkung der *superbia* vervollständigt.

Melanchthons Darstellung der Verwerfung Sauls in *Loci communes* zeigt nicht nur eine auf
der lutherischen Glaubenslehre begründeten Erklärungsmöglichkeit, sondern auch einen
wesentlichen Unterschied zu den Interpretationen von Thomas von Aquin. Melanchthon
versucht eine aristotelische Deutung der konkreten Ereignisse um Sauls Verderben zu
vermeiden, indem er seine Aufmerksamkeit auf die persönlich-subjektive Beziehung zwi-
schen Gott und dem König lenkt: Gemäß seiner Darstellung war Sauls *Glaube* nur ober-
flächlich; er *glaubte* nicht, dass die großen Taten, die er als König vollbracht hat, durch die
Kraft göttlicher Fügung und Barmherzigkeit ausgeführt wurden, sondern dass sie von sei-
nen eigenen Entschlüssen abhängig seien. Nach dieser Betrachtung fürchtet der König we-
der den Zorn Gottes noch vertraut er auf seine Güte. Weil Saul keinen rechten Glauben hat,
wird ihm „Gottlosigkeit des Herzens“ bescheinigt (210 ff.). Hätte Saul tatsächlich die Gna-
de des Glaubens erhalten, wäre er wohl nicht von Gott verworfen worden. Gemäß Me-
lanchthon ist Glaube eine übernatürliche Gabe und deshalb wesentlich von den natürlichen
oder philosophischen Tugenden verschieden (58 und 90 ff.). Daraus folgt, dass Saul nicht
grundsätzlich wegen seiner natürlichen moralischen Eigenschaften oder seines Verhaltens
verworfen wurde, sondern weil ihm der unverfälschte Glaube an den Zorn und die Güte
Gottes gefehlt hatte.

Mit seiner Darstellung der Verwerfung Sauls kommt Grimmelshausen zum eigentlichen
Kern seiner politischen Aussage. Um sein Argument stichhaltig fortzuführen, muss der
Autor zuerst die Motivation Sauls klarstellen. Um das zu tun, muss er zeigen, warum die-
ser einst tugendhafte König bereit war, das unentbehrliche Fundament seiner Sittlichkeit,
die Demut, aufzugeben. Weil Grimmelshausens Quellen ihm keine in diesem Sinne adä-
quate Erläuterung dieses Problems bieten, ist er gezwungen, seine eigenen Hypothesen
über Sauls Beweggründe auf einer schmalen Quellenlage zu fundieren. Nachdem Grim-
melshausen Saul als einen tadellosen König geschildert hat, stellt er diesem Herrscher die

folgende Schlüsselfrage: „Aber sage mir du tapfferer Held / was hat doch deinen so schrecklichen Fall: und endlich dein und deiner *Familiae* endliche Verstossung vom Könighichen Thron verursacht? den du doch durch so viel herrliche Sieg dir und deiner *Posterität* gleichsam zu aigen gemacht?“ (RS 16, 28-32). Dann steigert er seine rhetorisch-gestaltete Befragung noch weiter, indem er einen Vergleich zwischen Sauls Verhalten und einer Aufzählung von Davids schwerwiegenden Sünden anstellt (RS 16, 32-35): „du würdest kein Mörder und Ehebrecher wie David! du zogest wie dieser gethan / durch fürwitzige Zehlung des Volcks / deinem Königreich keine Straffe über den Hals!“ (Er bezieht sich hier auf Davids von Gott verbotene Volkszählung in 2. Sam 24.) Es folgen dann weitere negative Beispiele aus den biblischen Erzählungen von Salomo, Rehabeam und Jerobeam (RS 16, 36-37). Diese anschaulichen Beispiele dienen zu zeigen, dass Sauls Vergehen eine besonders verwerfliche Qualität haben musste, obwohl sein Verhalten in anderen Beziehungen moralisch besser war als das Verhalten einiger anderer Könige.

Grimmelshausen gibt sich hier mit der tradierten Vermutung nicht zufrieden, dass Saul verstoßen wurde, weil er die Anweisungen Gottes nicht befolgt hat: „du [Saul] wirst vielleicht antworten / ach mein Ungehorsamb; es mag sein; aber was mehr?“ (RS 17, 4-6). Dann erinnert Grimmelshausen daran, dass andere Könige ungehorsam waren, ohne „samt ihrem Geschlecht ausgerottet“ zu sein. Dann fügt er folgerichtig hinzu: „Es muß derowegen ein ander Häckel haben?“ (RS 17, 9 f.). Nachdem er seine Fragestellung auf diese eindringliche und dramatische Weise intensiviert hat, gibt er Saul (und dem Leser) die ersehnte Lösung: „Dein *Ratio Status* wars / der dir den Garaus gemacht“ (RS 17, 10 f.).

Es ist Grimmelshausen wohl klar, dass diese Darstellung auch unvollständig wirken muss, weil die unmittelbare Motivation für das handelnde Subjekt noch fehlt. Der Autor hat noch zu erklären, was diesen sonst so standhaften König für die Versuchungen der verpönten *ratio status* anfällig gemacht hat. Weil seine biblische Quelle ihm keine eindeutige Erläuterung der Motivation Sauls bieten kann, wendet sich Grimmelshausen an seine gewohnte Nebenquelle, Josephus. Hier ermittelt der Autor eine strahlende Beschreibung Sauls: „Josephus gibt diesem König das Lob / daß er sehr schön / gerad und starck von Leib: aber am Verstand und Klugheit viel vortrefflicher gewesen sey;“ (RS 17, 12-14). (Grimmelshausen bezieht sich hier auf *Jüdische Altertümer*, 6.4.1.) Von dieser Schilderung geht Grimmelshausen

hausen unvermittelt zu seiner wesentlich inhaltsträchtigeren Schlussfolgerung über: „woraus zu schliessen / er werde sich ohne Zweifel eingebildet haben / als er seinen Königlichen Stuhl genugsam befestiget zu sein vermeinet / solches seye durch sein eigene gute Qualitäten und Geschicklichkeit geschehen / vermittelst deren er auch seine Hohheit wol zu erhalten getraute“ (RS 17, 14-19).

Ungeachtet Grimmelshausens Behauptung ist es nicht auf Anhub ersichtlich, warum ein so reichlich begabter König sich als politisch-moralisch autonom betrachten musste. Die grundlegende Unterstellung ist, dass Saul wegen seiner eigenen beachtlichen Begabungen und Erfolge, geglaubt hat, dass er selbst bestimmen könnte, was er als König zu tun oder zu lassen hat, ohne Rücksicht auf normative Grenzen zu nehmen. Seine „angemaste selbst Erhaltung“ beruht auf der frevelhaften Einbildung, dass er eine unbegrenzte politische und ethische Autonomie für sich beanspruchen konnte (RS 17, 21-25).

Den Ausgangspunkt für diese beanspruchte Autonomie bildet Sauls betrügerische Selbsteinschätzung und Mangel an Selbsterkenntnis. Am Anfang seiner Laufbahn, „als einer der sich selbst wol kannte und von aller Hoffart weit entfernt war“, verfügte Saul noch über die angemessene Demut und dazugehörige Selbsterkenntnis (RS 13, 9 f.). Weil diese Tugend unentbehrlich für die Einsicht ist, dass Herrschaft von Gott als moralisch begrenzter Auftrag verliehen wird, stellen Sauls *superbia* und der Verlust der Demut die Voraussetzungen für seine angebliche Unabhängigkeit von göttlichen und tradierten Normen dar. Grimmelshausens Schilderungen dieser veränderten Lage präsentiert eine klare und eindringliche Beschreibung der von Saul beanspruchten Autonomie, die Augustinus *libido dominandi* nennt (*De civitate dei* 19, 15). Er schreibt, dass dieser König „sich vorgenommen habe / fürderhin ohne die Göttliche Gesetze / Ordnungen und Befelch / eigenen Willens zu hausen / sich seines Königlichen Stands und Gewalts wie andere heidnische König nach eigenem Belieben zu gebrauchen und *absolute* nach seinem Gefallen zu regieren / zu halten und zu walten / gleichsamb als wann kein GOTT im Himmel were / der ihm solchen Gewalt auch wieder nemen könnte!“ (RS 18, 30-36). Die Bemerkungen, dass Saul „nach eigenem Belieben“ und „gleichsamb als wann kein GOTT im Himmel were“ regieren wollte, stellt deutlich heraus, dass dieser König die Bestimmungsmacht über seine normativen Grenzen für sich allein beanspruchen will. Dadurch hat er seine Abhängigkeit von Gott

außer Acht gelassen. (Die traditionelle Voraussetzung für eine derartige Anmaßung wird gemeinhin *ignorantia sui* genannt.)

Sauls Schwierigkeit Reue zu empfinden und anschließend Verzeihung zu gewinnen, gewährt auch einen Einblick in die Natur seines Vergehens. Grimmelshausen stellt die noch offene Frage unmissverständlich dar: „Ach warumb bittestu nicht vielmehr in deiner vorigen Demut und selbst Verachtung umb Verzeihung...?“ (RS 19, 15 f.). Aber dieser Weg bleibt Saul versperrt, weil er die verpönte *ratio status* als Richtschnur an der Stelle Gottes gewählt hat (RS 19, 27 f.). Ohne zu der Erkenntnis zu gelangen, dass er nicht befugt sei, die normativen Grenzen seines Auftrages allein zu bestimmen, bleibt es ihm unmöglich, seine vorherige Demut zurückzugewinnen. Aber um zu dieser Einsicht zu kommen, musste er zuerst seine *ignorantia sui* überwinden und seine *superbia* aufgeben. Eine derartige Aufgabe würde aber bedeuten, dass Grimmelshausens Saul die alte Forderung der Erbauungsliteratur hätte beherzigen müssen: *Nosce te ipsum*⁵⁰ (Man findet eine ähnliche Erläuterung der politischen und ethischen Bedeutung dieser Thematik bei Albertinus (1974, 26-29).

Gemäß Grimmelshausen findet Sauls unwiderrufliche Verwerfung erst statt, nachdem er sich entschlossen hat, der „*Ratio Status*, deiner neuen *alemode Politic*“ entgültig zu folgen (RS 20, 21-22) und „demselben noch nicht zu *resignirn* gedenckest / sondern noch dazu Recht haben: Recht behalten und dich selbst nicht erkennen wilt“ (RS 20, 26-28). Hier wird das Beharren auf politischer und moralischer Autonomie als ein Resultat fehlender Selbsterkenntnis dargestellt. Die bekannte Thematik, *Nosce te ipsum*, bleibt hier der Kern der politischen Problematik. (Es kann auch hinzugefügt werden, dass das aktualisierende Eigenschaftswort „*alemode*“⁵¹ hier als ein pejorativer Hinweis auf die verpönte *ratio status* zu verstehen ist. Die gefühlsbetonten und abwertenden Konnotationen dieser damals sehr gängigen Wendung gehen von „schlau“, „welsch“, „geckenhaft“, „unehrlich“, „auslän-

⁵⁰ TAROT macht auf die zentrale Bedeutung dieser Thematik in *Simplicissimus Teutsch* aufmerksam (1976, 501-529).

⁵¹ SCHRAMM schildert den Gebrauch dieses Wortes und auch zahlreiche Zusammensetzungen und Verbindungen (16-28). Moscheroschs Gesellschaftskritik wird in seinem *Ala mode Kehrauß (Visiones De Don Quedo)* dargestellt. Hier wird die bemerkenswerte Reichweite des Ausdrucks auch sichtbar.

disch“, „undeutsch“ bis „leichtfertig“, „unbeständig“ und „falsch“. Dahinter lauert auch die Angst vor der vermuteten Gefahr einer französischen Beeinflussung.)

Der Autor schreibt, dass Sauls angemäÙte Selbsterhaltung ihn moralisch immer weiter abwärts zog. Zuerst hat sie ihn dazu gebracht, seine Ehrerbietung für die Religion und seinen Respekt für das Gesetz zu vernachlässigen (RS 17, 25-28). Diese moralische Auflösung macht eine weitere Konsequenz seiner vorhergehenden Selbsterhebung sichtbar: Weil Grimmelshausens Saul glaubt, dass er autonom über politische und ethische Fragen entscheiden muss, scheint es ihm angemessen, dass er sich für eine instrumentelle Betrachtung der Religion und des Gesetzes entscheiden darf (RS 20, 30-RS 21, 1). Nach dieser fatalen Fehleinschätzung muss seine Geschichte eine weitere negative Entwicklung einschlagen, bis die verpönte Staatsraison ihn endlich „umb sein zeitlichs und ewigs Reich“ bringt (RS 21, 19 f.). Zuerst aber verlässt den König „der gute Geist des HERREN“ und er wird von einem „bösen Geist“ gequält (RS 22, 1-3; 1. Sam 16, 14). (Die einzige Linderung gegen diese Plage bringt ihm die von David gesungene und auf der Harfe gespielte Musik.)

Weil Saul meint, dass er über seine politische Selbsterhaltung allein entscheiden muss, ist er fest überzeugt, dass er von möglichen Feinden umgeben sei, die ihn stürzen wollen. Auf diese Weise wird Sauls innere moralische Krise auf seine Mitwelt projiziert. Diese Krise führt ihn schließlich dazu, seine verbliebenen normativen Bindungen schrittweise aufzugeben. Da Saul meint, dass seine königliche Selbsterhaltung nur von ihm selbst abhängig sei, verharrt er in einem Zustand der Angst und des Verdachts, der ihn dazu bringt, die Menschen seiner Umgebung als potentielle Bedrohungen für seine Sicherheit und Herrschaft zu betrachten: David wird ohne weiteres als sein politischer Konkurrent betrachtet, weil er (noch mehr als Saul) für seine Heldentaten von den Frauen im Gesang gelobt wurde (1. Sam 18, 7 und 8; RS 23, 29-35). Damit nimmt seine grimmige Verfolgung Davids ihren Anfang. Diese langwierige Verfolgung Davids wird von Grimmelshausen aus inhaltlichen Gründen lehrreich und ausführlich geschildert: Seine lebhaften Interpretationen verschiedener Episoden dieser Jagd sollten zeigen, wie Saul von seiner verpönten *ratio status* ins Verderben gestürzt wurde.

Weil Sauls Staatsraison ihm eine verstellte Version der politischen Realität seines Hofes vermittelt hatte, sollte es diesem König unmöglich gewesen sein, Davids Redlichkeit und Loyalität ihm gegenüber zu erkennen. Deshalb werden seine Verdächtigungen als die zwanghaften Auswirkungen seiner verpönten *ratio status* dargestellt. Diese Einschätzung seines Zustandes wird dann anhand der Wiedergabe von zwei Episoden aus der Verfolgungsgeschichte Davids zusätzlich bestätigt: In 1. Sam 24 und 1. Sam 26 wird Saul David unwillkürlich ausgeliefert. In beiden Fällen wird David von seinen Mitstreitern geraten, die gebotenen Gelegenheiten zu nutzen, um den König zu töten. Trotzdem lehnt David stets ab, indem er darauf hinweist, dass er nicht gewillt sei, seine Hand an „den Gesalbten des Herrn“ zu legen. In beiden Episoden demonstriert Saul eine nur vorübergehende Betroffenheit und Reue, nachdem David ihm untrügliche Beweise für seine Loyalität und sein Wohlwollen gezeigt hatte. Diese zwei Episoden geben Grimmelshausen die Gelegenheit exemplarisch zu zeigen, dass „der politische *Ratio Status* gegen denen die GOTT vertrauen / nichts vermag“ (RS 30, 1 f.). Diese Passagen bezeugen auch „wie der redliche David beydes gegen Gott und seiner Königlichen Person gesinnet“ war (RS 30, 13 f.).

Ungeachtet seiner lebhaften Reuebekundungen wird Saul anschließend von seiner *ratio status* dazu überredet, auch in Zukunft falsch und betrügerisch zu handeln: Obwohl König Saul David sogar seinen Sohn nennt, hätte er (gemäß Grimmelshausen) ihm „viel lieber den Hals zerbrochen“ (RS 30, 18). Es bleibt zu bemerken, dass Grimmelshausens wertende Darstellung der Absichten Sauls auch seinen eigenen Beitrag zu der Geschichte wiedergibt. Weil der Autor die führende Rolle der verpönten *ratio status* bei den Entscheidungen des Königs hervorheben möchte, ist er auch geneigt, Saul als einen unversöhnlichen und unbeweglichen Widersacher darzustellen. Dazu stellt der Autor fest, dass David den König als „einen gesalbten des HErrn / zweymal mit dem Leben davon kommen lassen“ hatte (RS 30, 28 f.). Diese Erwähnung dient zu zeigen, dass Saul dennoch der „Straffe Gottes nicht entrinnen“ konnte, auch wenn er von menschlicher Vergeltung verschont geblieben ist (RS 30, 30).

Die zwei oben erwähnten Episoden werden oftmals in der monarchischen Publizistik der Frühen Neuzeit angeführt, aber vorwiegend mit einer von Grimmelshausens Version abweichenden Deutung. In der Regel werden 1. Sam 24 und 1. Sam 26 dazu verwendet, zu

zeigen, dass die Person des Königs unantastbar sei oder dass sogar ein ungerechter König keine Gewalt seitens seiner Untertanen erleiden sollte. Bodin behauptet, obwohl Saul versuchte David umzubringen, habe dieser nicht nur den von Gott gesegneten König geschont, sondern andere daran gehindert, ihm Schaden zuzufügen (304). James I. von England hat die Beobachtung gemacht, dass David das Leben Sauls geschont habe, „because he was the Lords Anointed“ (213). Nachdem Hobbes zuerst die Feststellung gemacht hatte, dass Saul versuchte, David umzubringen, fügt er deutend hinzu, dass David trotzdem seinem Diener verboten hatte, den König zu töten, „saying, God forbid I should do such an act against my Lord, the anoynted of God“ (258 f.). Reinkingk wiederholt dieses Motiv in seiner *Biblische Policy*. Hier stellt er es als exemplarisch dar, dass „Saul durch seine Tyranny un Untreu / den Königlichen und Obrigkeitlichen *Respect* nicht verlohren / sondern von David nach wie vor für seinen König / seinen Herrn / seinen Vatter *in ipso persecutionis actu*, und Gesalbten deß HErn gehalten / und daß niemand Hand an denselben legen und ungestraft seyn könnte / derowegen auch ein gottlose und tyrannische Obrigkeit / wann sie einmal ordentlich zum Regiment gelangen / Gottes Ordnung / und bey allen Unterthanen *inviolabel* verbleibet“ (2. 20). Bossuet erwähnt diese Episoden mehrmals in seiner *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*. Hier möchte er zeigen, dass die Person des gesalbten Königs unantastbar sei. Selektierte Gegebenheiten in 1. Sam 26 werden zusätzlich von ihm verwendet, um eine weitere Folge dieser Episode klarzustellen: „Le peuple doit garder le prince“ (3. 2). Die Tatsache, dass Sauls Verhalten ungerecht sei, bleibt für Bossuet ohne Auswirkung auf Davids Einstellung zu seinem König, weil nur Gott über einen König richten darf: „Car il [David] savait que c'est à Dieu seul à faire justice des princes; et que c'est aux hommes à respecter le prince; tant qu'il plaît à Dieu de le conserver“ (6. 4. 1).

Die von Grimmelshausen dargebotenen Interpretationen von 1. Sam 24 und 1. Sam 26 weichen erheblich von den oben besprochenen Deutungen ab, weil sie den Schwerpunkt der Episoden auf den Beistand Gottes für den verfolgten Untertan legen und nicht auf die Behauptung der Unverletzbarkeit des Herrschers: Der zu Unrecht verfolgte David wird von Gott gegen die Nachstellungen eines von seiner *ratio status* getriebenen Königs geschützt. Auf diese Weise möchte Grimmelshausen eine in der absolutistischen Publizistik häufig verwendete Belegstelle im Sinne einer gegensätzlichen Tendenz benutzen, ohne dabei die

Andeutung zu machen, dass der Untertan (auch vorbehaltlich) berechtigt sei, seine Hand gegen die Person des Königs zu erheben. Ein Widerstandsrecht wird hier nicht angedeutet.

3.5 Die Strafe des Tyrannen

Gemäß den ethischen Vorstellungen der Frühen Neuzeit kann es kein Vergehen gegen das Naturgesetz ohne Sanktion geben. Das Naturgesetz wäre nur ein wohlwollender Ratschlag geblieben, wenn es ohne solche Sanktionen auskommen müsste. Diese grundsätzliche Einstellung bestimmt auch die meisten damaligen Darstellungen der Lebensgeschichte Sauls und seiner Entwicklung zum Tyrannen. Wegen seiner verpönten *ratio status* ist Saul, wie Grimmelshausen mehrmals betont, auch zum Tyrannen geworden (RS 27, 8-16 und RS 35, 25-31). Mit dieser Bestimmung hat der Autor eines der meist behandelten und ergiebigsten Themen der alten Politik in Erinnerung gerufen, die Tyrannei. Die Darstellung und Analyse der negativen Entwicklung einer tyrannischen Herrschaft wurden maßgeblich von Aristoteles ausgearbeitet. (Die hier relevanten Passagen werden hauptsächlich in der *Politik*, 1313a, 33 bis 1314a, 29 dargestellt.) Ausgehend von diesem Ansatz präsentiert Thomas von Aquin eine psychologisch geprägte Gegenüberstellung von dem gerechten König und dem Tyrannen in *De regimine principum* (I, X). Weitere vergleichbare Abhandlungen dieser Thematik wurden von Aegidius Romanus (474-481) ausgearbeitet, indem er das Interesse auf unterschiedliche Auswirkungen der königlichen und tyrannischen Regierungsformen richtet (474-481). Hobbes dagegen vermied diese normativ bestimmte Diskussion völlig, indem er behauptet, dass „they that are discontented under a *Monarchy*, call it *Tyranny*“ (240).

Gemäß der gängigen Bestimmung der aristotelischen Tradition ist der Tyrann ein Herrscher, der seine Macht zu seinem eigenen Vorteil und nicht zum Vorteil seiner Untertanen ausübt (*Politik* 1295a 20). Weil diese Art Herrschaft nur unfreiwillig ertragen werden kann, muss der Tyrann fürchten, dass er (von seinen tugendhaftesten Untertanen) entmach-

tet werden könnte. Um das zu verhindern, versucht er eine Reihe sozial und psychologisch zersetzender Maßnahmen durchzuführen, um die Kommunikationsmöglichkeiten, das Selbstvertrauen und die Handlungsfähigkeit der Einwohner abzubauen, um vor ihrem möglichen Widerstand sicher zu sein. Diese völlige Verkehrung der Methoden und Ziele einer guten Herrschaft bedeutet (wie Aristoteles in seiner *Rhetorik* erklärt), dass der Zweck dieser Regierungsform sich eigentlich auf die Sicherheit des Tyrannen beschränkt (1366a, 6). Das dadurch hervorgerufene Verhältnis zwischen Volk und Herrscher wurde dann in der zusammenfassenden Formulierung tradiert: *Oderint dum metuant*⁵².

Grimmelshausens Darstellung der zunehmenden Verzweiflung Sauls hält sich an diese Vorgaben, indem er sowohl die wachsende Angst des Königs als auch seine steigende Aggressivität aufzeichnet: Schon Sauls voreiliges Brandopfer (1. Sam 13, 9) wird von dem Autor als ein Präludium zu seiner verderblichen „*Desperation*“ gewertet (RS 15, 30-33). Sauls entscheidendes Vergehen wird dann durch seine Furcht motiviert: Nachdem er die Amalekiter besiegt hat, handelt er gegen die ausdrückliche Anweisung Gottes, indem er den gefangengenommenen König und die besten Viehherden seines Volkes schont (1. Sam 15, 9). Darauf hat er sich bei Samuel entschuldigt, indem er sagte, dass er *das Volk gefürchtet* habe und deshalb *dessen Stimme gehorchte* (RS 20, 8-10; 1. Sam 15, 24). Damit hat Saul direkt gegen göttliche Anweisungen gehandelt, um seine Krone (und seine Beliebtheit beim Volk) zu sichern. (Es wird hier unterstellt, dass die Verfügungen Gottes den Vorrang vor der Stimme des Volkes haben sollten, da nicht einmal das Volk völlig autonom oder souverän handeln soll.)

Es ist hier zu betonen, dass imperative göttliche Anweisungen dieser Art nicht als Gesetze im Sinne der thomistischen Naturrechtslehre betrachtet werden können (ST Ia IIae, q. 94. a, 1-6). Weil Gesetze von der *lex aeterna* der Schöpfungsordnung und den natürlichen Regungen im menschlichen Gewissen abgeleitet werden können, wird der vernunftbegabte Mensch durch sachgerechte Normen (die er selbst erkennen und zustimmen kann) auch ohne besondere Offenbarung oder Strafandrohung zum ethischen Gut hingelenkt. (Diese Fähigkeit wird als *vis directiva* bezeichnet.) Im Gegensatz zum thomistischen Modell bie-

⁵² Diese gängige Formulierung befindet sich in Cicero, *De officiis* 1, 28; Seneca, *De clementia* II, 2 und Erasmus *Institutio Principis Christiani*, S. 228.

tet Grimmelshausens Auffassung keine einsichtige Begründung für politische und ethische Entscheidungen, weil er die Verbindlichkeit für solche Anweisungen lediglich auf den ausdrücklichen Befehl Gottes zurückführen kann.

Es ist Grimmelshausens Absicht, die Verfolgung Davids als das entscheidende Ereignis in der Verfallsgeschichte eines Tyrannen darzustellen. Diese Entwicklung wird in die Wege geleitet, als Saul die Entdeckung macht, dass Davids kriegerische Taten mehr gelobt und gefeiert sind als seine eigenen (1. Sam 18, 7 und 8). Aus der bloßen Möglichkeit, dass David ihm deshalb als Rivale gefährlich sein könnte, schließt Sauls *ratio status*, dass er den unschuldigen David beseitigen müsse (RS 23, 29-RS 24, 4.). Die biblischen Episoden dieser Auseinandersetzung liefern dem Autor einige Gelegenheiten zu zeigen, dass die Furcht des Königs vor einer durch David inszenierten Entmachtung ihm zunehmend die Wesenszüge eines Tyrannen verleiht. Im Laufe der langwierigen Verfolgung Davids wächst Sauls Verzweiflung und Ungerechtigkeit so stark an, dass er sogar die Entfremdung seiner Tochter und seines Sohnes hervorruft: Sowohl Jonathan als auch Michal helfen David, den Nachstellungen ihres Vaters zu entgehen (RS 25, 32-38 und RS 26, 30-34).

Der Tiefpunkt des verderblichen Werdegangs Sauls stellt die Episode von der Zerstörung der Stadt Nobe dar (1. Sam 21 und 22). David kommt allein zu dieser Stadt und erzählt dem Hohenpriester Ahimelech die unwahre Geschichte, dass er auf einer Geheimmission für den König unterwegs sei und ihn dann um Brot und Waffen gebeten habe. Ahimelech gibt ihm Schaubrote⁵³ und das Schwert Goliaths; dann verlässt David die Stadt (1. Sam 21; RS 28, 8-11). Anschließend erreichen Saul und seine Soldaten die Stadt. Als der König erfährt, dass Ahimelech David geholfen hat, zieht er den Schluss, dass der Priester im verräterischen Bund mit David stehe. Deshalb stellt er die Erklärung Ahimelechs in Abrede und lässt ihn und 85 weitere Priester töten. Danach werden auch alle übrigen Einwohner der Stadt und der ganze Viehbestand getötet.

Diese Szene wird dann von Grimmelshausen bildhaft und wertend geschildert, wobei die Unschuld Ahimelechs und die leitende Rolle „der tyrannische *Ratio Status* deß Sauls“ be-

⁵³ Schaubrote waren 12 Brote (für die 12 Stämme Israels), die auf einem Tisch im Heiligtum bereit gehalten waren.

sonders hervorgehoben werden (RS 28, 12-16). Hier stellt der Autor eine zusätzliche Motivation fest, die nicht explizit im biblischen Text vorhanden ist: Seine grausame Vernichtung der Bevölkerung Nobes geschieht aus *ratio status*. Andere Städte sollten davon abgeschreckt werden, David zu helfen (RS 28, 17-20). Damit wurde die ursprüngliche Erzählung umgestaltet, um die tradierte Vorstellung vom furchtgeplagten Tyrannen als eine Illustration der negativen Auswirkungen der verpönten *ratio status* zu präsentieren.

Die Hauptbestandteile der Verfallsgeschichte eines Gewaltherrschers, einschließlich die verderblichen Rollen der *ratio status*, waren dem zeitgenössischen Leser so bekannt, dass sie schon zum Bühneninventar der Zeit gehörten, wie ein 1668 anonym erschienenes Stück mit dem aussagekräftigen Titel *Ratio Status Oder Der itziger Alamodisierender rechter Staats=Teufel* exemplarisch zeigt. In diesem Stück wird die gute Königin von einem ausländischen Quacksalber namens Ratio Status mit einigen „Atheistischen Haupt=Pillen“ behandelt, die „das Gewissen austreiben“ sollte. Sie wird dann zunehmend tyrannischer bis sie (wie Saul und Lady Macbeth) sich in Verzweiflung das Leben nimmt.

Aus der vorhergehenden Entwicklung der Lebensgeschichte Sauls könnte man die Verzweiflung und den Tod des Königs als die Strafe Gottes für seine verpönte *ratio status* erwarten. Um seinen Niedergang besonders ermahrend zu schildern, geht der Autor freizügig mit seinen Quellen um, wie seine Darstellung von dem Tod Sauls bezeugt. Weil die Philister einen Kriegszug gegen die Israeliten angefangen hatten, zieht der König mit seiner Armee ins Feld (1. Sam 28; RS 30, 31-32). Als Saul der Übermacht seiner Feinde gewahr wird, plagt ihn die Angst und er ersucht Gott um seinen Rat. Da er aber keine Antwort bekommt, sucht er in seiner Verzweiflung die vertraute Figur der Beschwörerin von Endor in der Nacht vor seinem Tode auf, um Samuel mit ihrer Hilfe zu befragen (RS 31, 15-17; 1 Sam 28, 7). Aber weil Saul selbst Hexen mit der Todesstrafe verfolgt hatte, ist sie anfänglich misstrauisch, bevor sie dann den Geist Samuels für ihn heraufbringen lässt. Von ihm erfährt der König, dass er und seine Söhne am morgigen Tag sterben werden.

Grimmelshausen fasst diese Episode mit der wertenden Formulierung auf, dass Sauls Ende kam, „nach dem er zuvor wider das austrückliche Verbott Gottes / vermitteltst der *Necromantia* die Todte gefragt“ (RS 31, 15-17). Damit gibt er den Gegebenheiten der Episode

eine schon tradierte Auslegung, die auch in Sebastian Brants *Narrenschiff* zu finden ist: Der gottverlassene Saul wendet sich verzweifelt an die Kunst des Teufels (164). Sauls Todesszene selbst bietet Grimmelshausen eine weitere Gelegenheit, seiner Darstellung der Verzweiflung und Strafe des Tyrannen einen anschaulichen und dramatischen Abschluss zu geben. Weil 1. Sam 31, 4-5 und 2. Sam 1, 10 eine nur knappe und widersprüchliche Schilderung dieser Szene bietet, wendet sich wohl der Autor stillschweigend an die Darstellung in Josephus (6, 14, 7). (Die moralisierenden Bewertungen und einprägsamen Details stellen weitgehend Grimmelshausens Beitrag zu der Episode dar.)

Am Tage der Schlacht muss Saul seine drei Söhne „vor seinen Augen todt bleiben“ sehen (RS 30, 34-36). Nachdem sein ganzes Heer die Flucht ergriffen hat, wird der König schwer verwundet. Da er nicht lebendig in die Hände seiner Feinde fallen will, bittet er seinen Waffenträger ihm den Gnadenstoß zu geben. Weil dieser sich weigert, seinen König zu töten, ist Saul „in sein eigen Schwerdt gefallen“ (RS 31, 6; Das Titelpuffer zeigt diese Szene). Aber weil er zu schwach war, die Tat selbst zu vollbringen, musste er „einen Amalekitischen Jüngling erbetten / den jenigen hinzurichten / in dessen Macht und Gewalt ehemalen gestanden / dieselbe ganze Nation auszurotten!“ (RS 31, 9-12). Nach Grimmelshausens Darstellung hat der Jüngling dann „den Körper seiner Königlichen Zierde beraubt / und sich damit aus dem Staub gemacht“ (RS 31, 12 f.). (Weder Samuel noch Josephus werten diese Tat als Raub. Gemäß 2. Sam 1, 10 hat der Jüngling David die Zierde gebracht.)

In Grimmelshausens Vorstellung nimmt die Szene emotionale und belehrende Züge an: Sauls *ratio status* hat ihn „schrecklich betrogen“ (RS 31, 25 f.). Der König hat nur auf sich selbst und seine *ratio status* vertraut, aber die haben ihn „endlich in die Verzweiflung hinunter gestürzt: Ja so unglückseelig gemacht haben; daß er umb das jenig / welches sonst alle Creaturen von Natur fliehen / nemblich umb seinen Tod / den allerverächtlichsten Fremdling bitten: und zu letzt allererst nach seinem Leben / seiner Feinde Gespötte sein müssen“ (RS 31, 27-32). Der Abschluss der Geschichte gibt Grimmelshausen die Möglichkeit, ein didaktisches Resümee aus der Laufbahn des Königs zu ziehen: Obwohl Saul demütig und fromm erzogen wurde, hat er „allerhand Boßheit und Tyranny“ geübt (RS 31, 18-20). Sein Fall war eingeleitet, als er „seine anfängliche Haupt=Tugenden der De-

muht und Gottes=Forcht“ beiseite legte und „sich hingegen auf sich selbst / auf sein Königlichen Gewalt und Politische Griff die ihm sein *Ratio Status* eingeben / verlassen“ hat (RS 31, 22-25). Dafür hat er auch eine psychologische und körperliche Strafe hier auf Erden erhalten.

Anschließend stellt Grimmelshausen seine Zielgruppe und seine didaktische Absicht klar heraus: „alle Grosse“ (schreibt er) können daraus lernen, dass sie sich „auf Gott verlassen“ können und „den verfluchten Machiauellischen *Ratio Status* ... dem Gottlosen überlassen sollen“. Sonst müssen sie wenigstens erwarten, dass sie mit „einem bösen Gewissen und endlicher Verzweiflung hier Zeitlich gestrafft“ werden (RS 31, 34 und RS 32, 3).

3.6 Der Fremde als Diener der *Ratio Status*

Aristoteles bemerkt in seiner *Politik*, dass der Tyrann „zu seinen Tischgenossen und seinem täglichen Umgang lieber Fremde als Staatsbürger wählt, da er die letzteren als Feinde ansieht, während er in den ersten keine Widersacher fürchtet“ (1314a, 10-14). Thomas von Aquin erweitert dieses tradierte Thema mit der Beobachtung, dass der Tyrann viele teure Trabanten haben muss, die ihn gegen seine Untertanen schützen können (I, X). Aegidius Romanus bestimmt solche Trabanten dann näher als Fremde (467). Bodin billigt diese Funktionsbestimmung: Die gefährdeten Tyrannen müssen „gardes d'étrangers à l'entour de leur personnes“ haben (2. 4). (Diese Thematik befindet sich wohl zuerst bei Platon: *Der Staat*, 567 e.)

Die Vorstellung von dem Fremden als Schmeichler, falschem Berater, Leibwächter, Hässcher oder Spitzel des Tyrannen hat ihre topische Qualität in der politischen Literatur der Frühen Neuzeit beibehalten. In der kritischen Staatsraison-Literatur der Zeit erscheint diese Figur öfters als ein Italiener, der die einheimischen Berater des Herrschers verdrängt. Weil er keine eigene Position oder Hausmacht beanspruchen kann, bleibt er völlig von der Gunst

seines Gebieters abhängig. Daraus ergibt sich, dass er ein geeignetes Instrument für Bestrebungen der verpönten *ratio status* darstellt.

Die alttestamentarische Geschichte von Sauls Tyrannenherrschaft beinhaltet eine Figur, die sich dafür eignet, diese verächtliche Rolle zu übernehmen, den Edomiter Doeg. Obwohl seine Volksgruppe in anhaltender Feindschaft mit den Israeliten lebte, bis sie von Saul bezwungen wurde, wird Doeg als „der mächtigste unter den Hirten Sauls“ beschrieben (1. Sam 21, 8 [7]). Er befindet sich in der Stadt Nobe, als David vom Hohenpriester Ahimelech das Schwert Goliaths und die Schaubrote erhält. Saul bekommt von ihm den Bericht, dass der Hohepriester „den Herrn für“ David gefragt und „ihm Speise und das Schwert Goliaths“ gegeben habe (1. Sam 22; RS 28, 11). Daraufhin zieht Saul Ahimelech und die anderen Priester zur Verantwortung und befiehlt seinen Soldaten, den Hohenpriester zu töten. Aber weil „die Knechte des Königs“ ihre „Hände nicht an die Priester des Herrn legen“ wollen (1. Sam 22, 17), gibt der König Doeg den Befehl, die Priester zu töten. Darauf erschlägt Doeg 85 Priester und anschließend vernichtet er alle übrigen Menschen und die Viehbestände der Stadt (1. Sam 22, 17-19; RS 28, 10-14).

Nach dieser Darstellung ist es verständlich, dass für die Figur Doegs eine Anzahl von exemplarischen Erwähnungen in der politischen Literatur der Frühen Neuzeit gefunden werden kann. Für Bossuet ist Doeg „un étranger et de la race des impies, qui osât souiller ses mains de leur sang, sans respecter le saint habit qu'ils portaient“ (7. 5. 9). Für Luther ist Doeg ein „Ketzlin“, das „vorne lecken und hinden kratzen kann“ (247). Luther geht von der biblischen Episode aus und hebt mit dieser aktualisierenden Beobachtung die Figur Doegs auf eine allgemeine und anschauliche Ebene: „Aber die bluthunde, die Doeggiten, sehen wol, das bey iren herrn wol gethan ist und bistumb, pfrunden, geld und ehre tregt. Darumb ists ire lust unschuldig blut vergiessen und die heiligen Gottes und glieder Christi verfolgen, da mit sie ire lügen und ubertrettung ja gewaltiglich erhalten“ (229).

Diese Erwähnungen und Interpretationen der Figur Doegs zeigen, dass Grimmelshausen mit einem schon bekannten Thema an seiner kritischen Darstellung der verpönten *ratio status* arbeiten konnte. Nachdem Doeg als „ein Gewissenloser Idumeer“ (RS 28, 8f.) von ihm gekennzeichnet wurde, stellt der Autor fest, dass Doeg „des Sauls Gewalt höher achtet

/ als die Billigkeit“, da er bereit war, „auf des Königs ohnrechtmässigen Befehl“ Ahimelech und die anderen Priester umzubringen, bevor er die Stadt vernichtete (RS 28, 13 f.). Aus diesem Grunde bleibt Doeg das notwendige Instrument „der tyrannische *Ratio Status* deß Sauls“ (RS 28, 15 f.).

3.7 Die Arcana des Tyrannen

In Bezug auf die damalige Diskussion um die Staatsraison wurden auch die Begriffe *arcana imperii* und *arcana dominationis* gelegentlich verwendet. Die erste Formulierung bezieht sich auf die Sicherung der Staatsform, die zweite auf die Sicherung der Herrschenden selbst (STOLLEIS 1980, 14 ff.). Obwohl diese Begriffe im Alten Reich durch Clapmars *De Arcanis rerum publicarum* (1605) bekannt wurden, stammen sie ursprünglich aus den *Annalen* des Tacitus⁵⁴, dessen nachrepublikanische Schriften (wie WHITEFIELD berichtet) eine beachtliche, aber verspätete Beliebtheit genießen konnten. Die von Clapmar eingeführte Unterscheidung zwischen einer guten und einer verpönten *arcana* blieb trotzdem häufig unbeachtet. Wenn Reinkingk von „*Rationem status secretum, seu consilium arcanum*“ schreibt, dann bedeutet der Begriff *arcana* eine Ergänzung zu der verpönten Staatsraison (1651, 730). Auch Grimmelshausen verwendet den Ausdruck in diesem negativen Sinn (RS 25, 24).

Obwohl der Ausdruck *arcana* als politischer Begriff erheblich älter ist als *ratio status*, wurde jener meistens als ein notwendiges Supplement zu diesem verstanden: Wer von der verpönten *ratio status* geleitet wird, kann seine Ziele am ehesten erreichen, wenn er seine wahren Absichten hinter dem Anschein der wohlwollenden Anständigkeit verbergen kann. In diesem Sinne bleibt auch die Brauchbarkeit von Religion und Ethik in der Politik instrumentell. In einem Abschnitt mit dem Titel *Höllens=Kinder* formuliert Moscherosch solche tradierte Zusammenhänge auf eine anschauliche und verständliche Weise. Er be-

⁵⁴ *Annalen* II, 36: *arcana imperii*; II, 59: *arcana dominationis*.

hauptet, dass „Gott / Glauben / Gerechtigkeit vndd Gewissen bey den Menschen heutigs tags nur ein *Ratio status*, ein Schein / ein *praetext*, vnd fürwort wäre (*Religio apud Politicos est arcanum mansuefaciendae plebis*) ja ein eytele Heucheley vn blosser Deckmantel / vnder welchem die Welt / insonderheit Mächtige Potentaten / ihre Tyranny / Mutwillen / Ungerechtigkeit / Eingriffe in frembde Herrschafften / bescheinen vnd verdecken thäten“ (276).

Obgleich die instrumentelle Vortäuschung ethischer und religiöser Erwartungen von Machiavelli in *Il Principe*, XVIII gegebenenfalls als politisch notwendig beschrieben wird, merkte man auch, dass eine ähnliche Haltung schon bei Aristoteles und Cicero geschildert (aber nicht empfohlen) wurde. Anlässlich einer Besprechung seiner Formlehre behauptet Aristoteles, dass ein Tyrann durch eine Vortäuschung der Frömmigkeit seine Herrschaft besser absichern könne (1314b 38-1315a 3). Cicero (und Reinkingk) stellt negatives Verhalten dieser Art auf folgende Weise dar: „Nam si violandum est ius, regnandi gratia, Violandum est; aliis rebus pietatem colas“ (*De officiis* 3. 21; 1651, 730). Die Stellen aus Aristoteles wurden dann auch in der Debatte um die Staatsraison gelegentlich in Anspruch genommen: Conring berief sich auf die Aussage des Aristoteles in *Animadversiones politicae in Librum Nicolai Machiavelli De Principe*, zu zeigen, dass Machiavellis präskriptiver Grundsatz schon als deskriptive Bestimmung in Aristoteles' Beschreibung der Verteidigung einer tyrannischen Herrschaft zu finden sei (1052). Weil Reinkingk die verpönte Staatsraison bestimmen und verurteilen möchte, bezieht er sich auf Cicero als seinen Gewährsmann, um die Interdependenz von Staatsraison und politischer Täuschung zu bestätigen (1651, 730).

Obwohl das Öffentlichkeitsprinzip der modernen Demokratie auch die Forderung nach Transparenz und nachvollziehbaren Entscheidungen als politische Ziele aufgestellt hat, kann man diese Zielsetzung mit dem Widerstand gegen die Arkanpraktiken des Absolutismus im 17. Jahrhundert nicht identifizieren, weil dieser Widerstand auf ein vormodernes System der Beratung und Übereinkunft zurückblickt, das mit der tradierten Formel „*Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*“ zusammengefasst werden kann⁵⁵.

⁵⁵ CONGAR stellt eine zusammenfassende Erläuterung der früheren Entwicklung dieses Grundsatzes dar.

Hier spürt man die Auswirkung der vormodernen Vorstellung einer tief verwurzelten Konsensgemeinschaft. Die Zustimmung des Volkes setzt auch voraus, dass im Bereich politischer Funktionen (wie Steuerbewilligung, Gesetzgebung, Verwaltung und Vertretung) genügend Offenheit und Transparenz vorhanden sei, um einen funktionierenden Beratungs- und Entscheidungsprozess zu ermöglichen. Diese Gemeinschaft konnte auch nicht im Sinne der Theoretiker des modernen Gesellschaftsvertrages zusammengesetzt werden, weil in der tradierten Vorstellung die bewusste und aktive Beteiligung des Volkes am politischen Leben in der Förderung des gemeinsamen Wohls ihren Sinn findet, nicht in der Gewährleistung oder Durchsetzung widerstrebender Vorteile. In Bezug auf die vormoderne Gemeinschaft bedeuteten die Arkanpraktiken des Hofes den Versuch, die politische Komponente der Beratung, Zustimmung und Hilfe, welche die gemeinschaftlichen Aufgaben des Volkes begründen, zu untergraben.

Die oben erwähnte Diskussion um die verborgene Komponente der politischen Macht weist auch darauf hin, dass Grimmelshausen auf ein schon bekanntes und verbreitetes Thema der antiabsolutistischen Publizistik aufbauen konnte. Um sein argumentatives Anliegen voranzubringen, musste er auch den Arkanbereich in seine Schilderung der politischen Pläne und Motive Sauls integrieren, wofür die biblische Vorlage ihm einige einschlägige Gelegenheiten bietet. Das Thema der Arkanpolitik Sauls erscheint in Grimmelshausens Darstellung anlässlich der Wiedergabe seiner Version von den Ereignissen in 1. Sam 18, 7-9. Da wird beschrieben, wie Saul sehr erbost über David wurde, weil die Frauen gesungen hatten, dass der König eintausend geschlagen hatte, aber David zehntausend. Darauf sagte Saul: Das „Königreich will noch sein werden“ (RS 23, 33 f.; 1. Sam 18, 8). Unabhängig von seinen Quellen zieht Grimmelshausen diese Folgerung aus der Episode: „Gleichwol verbarg er seinen im Herzen verschlossenen Grollen / weil er den frommen David unversehens umbzubringen gedachte“ (RS 23, 36- RS 24, 1).

Kurz danach „geriet der böse Geist von Gott über Saul, und er raste daheim im Hause“ (1. Sam 18, 10). In diesem Zustand versuchte König Saul vergeblich David mit seinem Speer an die Wand zu speißen. Grimmelshausens Ergänzung zu diesem Zwischenfall lautet, dass Saul, um seine bösen Absichten zu *verschleiern*, seinen gewalttätigen Jähzorn allein aus

ratio status vorgetäuscht hätte: „Sihe / da hat ihm sein *Ratio Status* gerahten / die Ursach des beschehenen Wurffs den Schmertzen seiner unsinnigen Kranckheit und Raserey zuzuschreiben;“ (RS 24, 14-16). Um seine geheuchelte Zuneigung kundzutun, wurde Saul von seiner *ratio status* bewegt, David eine gefährliche militärische Aufgabe zu geben. Der König versprach ihm die Hand seiner Tochter Michal, wenn David ihm die Häupter 100 erschlagener Philister bringen konnte. Sauls *ratio status* hatte ihn gelehrt, dass er den Vorteil haben würde, wenn David die Aufgabe erfüllte oder wenn er bei diesem Versuch fiel (RS 24, 35-RS 25, 8; 1. Sam 18, 21-25).

Um Staatsraison und Arkanpraktiken wieder in seine Darstellung einzubinden, macht Grimmelshausen einige selbständige Ergänzungen zu der kurzen Begebenheit in 1. Sam 19, 1: „Saul aber redete mit seinem Sohn Jonathan und mit allen seinen Knechten, dass sie David sollten töten.“ (Kein Motiv wird in der Quelle angeführt.) In Grimmelshausens Version wurde Saul „durch den *Ratio Status* angesporet / mit der durchgallten Wuht / seines erbosten Herzens / auch andere zuvergifften; Dann sihe er öffnete sein Anligen und verfluchte *arcanam* seinem Sohn Jonathan und seinen allergetreusten Dienern und Verwandten / mit Begehren und Befehl / daß sie zu Versicherung seines Königreichs / den tapffern David umbbringen solten“ (RS 25, 21-27). (In der biblischen Darstellung wurde Jonathan nicht von seinem Vater über seine Beweggründe bis 1. Sam 20, 31 informiert.)

Inzwischen hat Jonathan seinen Vater dazu bewegt zu schwören, dass David nicht sterben solle (1. Sam 19, 6). Nach Grimmelshausen aber hatte der König nie die Absicht gehabt, diesen Eid zu respektieren, weil er ihn nur aus *ratio status* geleistet hätte (RS 25, 34-39). Grimmelshausen erwähnt Davids darauffolgenden Sieg über die Philister nicht oder dass er den König damit erneut in Angst versetzt haben könnte (1. Sam 19, 8-10; Josephus 6. 11. 3). Die unbeachtete Möglichkeit dieser Situation ist, dass Saul aufrichtig war, als er den Eid leistete, aber von seinem versöhnlichen Vorhaben durch den neuen militärischen Erfolg Davids beeinflusst wurde. Daraufhin hat Saul seinen Schwur gebrochen und wieder versucht, David mit einem Speer zu töten. Infolgedessen ist David endgültig von Sauls Hof geflohen (1. Sam 19, 10).

Gemäß Grimmelshausen hat Saul dann aus Staatsraison entschieden, David (und seine An-

hänger) zu verfolgen, bis „er vom Erdboden hinweg vertilget wurde“ (RS 27, 19 f.). Die politische Begründung für diese „Machiavellische Staats=Meinung“ (RS 27, 20) hat er seinem Sohn Jonathan mitgeteilt, weil er seine Mithilfe in Anspruch nehmen wollte (1. Sam 20, 31): „Dann so lang der Sohn Isai [David] lebt auf Erden (sagte Saul /) wirstu: darzu auch dein Königreich nicht bestehen; So sende nun hin und lasse ihn her holen / dann er muß sterben!“ (RS 27, 23-25; 1. Sam 20, 31). (Saul deutet hier und anderswo auf die Drohung eines Dynastiewechsels hin.) An dieser Stelle hat Saul seinem Sohn erstmalig die bis dahin verborgene Motivation für seine Verfolgung Davids offengelegt. Daraufhin hat Jonathan ihm erwidert, indem er ihm diese schlichte Frage stellt: „Was hat er getan?“ (1. Sam 20, 32). (Grimmelshausen gibt diese Fragestellung nur ungefähr wieder.)

Grimmelshausen schreibt dem König eine feste, aber heimliche Absicht zu, den siegreichen und populären David als eine Gefahr für seine Dynastie umzubringen: Saul glaubt, dass David eine Bedrohung für ihn und seine Dynastie darstelle, lediglich weil es ihm *möglich* sei, eventuell eine zu werden. Für Grimmelshausens Saul (aber nicht für Jonathan) sind Davids erkennbare Absichten oder vorhergehende Taten nicht von entscheidender Bedeutung. Für den argwöhnischen Saul ist Davids Beliebtheit Grund genug, ihn zu fürchten. Die Grundlage für die divergenten Betrachtungsweisen von Saul und Jonathan liegt darin, dass der König eine eindringliche Vorstellung von Unsicherheit und Drohung voraussetzt, die sein gottvertrauender Sohn nicht verstehen oder teilen kann. Dies ist (gemäß Grimmelshausen) auch die Ursache, die Saul dazu zwingt, seine verpönte *ratio status* durch Arkanpraktiken ständig zu verbergen.

4 EXEMPLARISCHE DARSTELLUNG DER GEBOTENEN *RATIO STATUS*

4.1 Könige in der Heilsgeschichte

Aus Grimmelshausens ethisch-politischer Deutung der biblischen Erzählungen von David und Saul entstehen zuerst zwei grundlegende Fragen: Woher bekommen diese Geschichten ihre exemplarische Gültigkeit für den Autor? Wie kann er verbindliche und allgemeine Aussagen aus konkreten und partikularen Episoden ziehen?

David und Saul (samt ihrer biblischen Geschichten) erscheinen häufig als exemplarische oder warnende Gestalten in der tradierten politischen Literatur bis spät in die Frühe Neuzeit. Solche aktualisierenden Verwendungen setzen zuerst voraus, dass wenig historische Distanz zwischen den biblischen Zeiten der altjüdischen Könige und der späteren Geschichte besteht. Gemäß dieser Vorstellung bringt die Geschichte nur begrenzte Veränderungen, aber keine epochalen Wendungen. Deshalb können Lehren aus den sich wiederholenden Erfahrungen vergangener Zeiten eine stabile Gültigkeit beanspruchen, die vom Fortschreiten der Zeit unberührt bleiben. Sie können diese unveränderbare Gültigkeit beibehalten, weil die natürliche Beschaffenheit der Menschen und ihre grundlegenden Institutionen als wesentlich gleichbleibend betrachtet werden. Weil solche Bedingungen als konstant galten, konnten auch Vorbilder vergangener Zeiten benutzt werden, um Königen und Völkern zuverlässige Leitlinien zu geben.

Das tradierte Geschichtsverständnis augustinischer Prägung kennt aber zugleich eine stufenartige Periodisierung, die von einer epochalen Gliederung der Zeit nach theologischen Gesichtspunkten ermöglicht wird. Dieses Geschichtsverständnis entsteht nicht aus der hellenischen Vorstellung eines sich wiederholenden Ablaufes einer zyklischen und nur partikulären Geschichte, sondern aus der religiösen Idee einer linearen und universalen Heilsgeschichte⁵⁶. Die im Alten Testament enthaltene Darstellung der Geschichte des jüdischen Volkes samt der messianischen und eschatologischen Interpretationen und Erweiterungen des Neuen Testaments und der Kirchenväter (besonders des Augustinus) können zusätzlich eine besondere Gültigkeit für das tradierte Geschichtsverständnis beanspruchen, das den partikulären Überlieferungen anderer Völker nicht auf diese sakrale Weise zugesprochen werden kann, weil nur die tradierte biblische Geschichtsauffassung eine verbindliche Darstellung der Heilsgeschichte der ganzen Menschheit beinhalten soll.

⁵⁶ Heilsgeschichte stellt die Grundlage der tradierten Geschichtsbetrachtung dar. Eine weitgehend akzeptierte Version dieser Theorie wird von Augustinus in *De civitate dei* (22. 30) erläutert. Die zeitliche Erscheinung Christi stellt den Mittelpunkt dieses universalen Verständnisses der Geschichte dar. (SCHMIDT und LÖWITZ erläutern verschiedene Aspekte dieser Theorie.) Die bleibende Zeit der Heilsgeschichte sollte damals aber sehr begrenzt gewesen sein. Gemäß TRUNZ rechnete man 1640 damit, dass es bis zum Weltende nur noch etwa 100, längstens 300 Jahre dauern werde (161).

Erst wenn man die besonderen Voraussetzungen der überlieferten Auffassungen von David und Saul für die Deutung dieser Geschichte berücksichtigt, ist es möglich, die Grundzüge ihrer narrativen Verwendbarkeit zu erahnen. Deshalb kommt es in diesem Zusammenhang darauf an, ihre Rollen in dieser Geschichte näher zu bestimmen, um ihre exemplarische Relevanz für Grimmelshausens Arbeit zu ergründen. Ein Verständnis für die argumentative und topische Geltung der biblischen Könige David und Saul in der tradierten Literatur setzt mehr voraus, als die schlichten alttestamentarischen Erzählungen ihrer Taten und Personen darstellen, weil ihre komplette Signifikanz von ihren Rollen innerhalb einer umfassenderen Heilsgeschichte abhängig ist. Der vollständige Inhalt dieser sakral-historischen Figuren kann nur vor diesem Hintergrund verstanden werden: Nur in diesem Kontext können die Beschaffenheit ihrer exemplarischen Bedeutungen in einer sakralen und universellen Erklärung der Geschichte begründet werden.

Dieser sakrale Hintergrund bildet auch die Grundlage der Verwendung der Gestalten der biblischen Königserzählungen innerhalb einer theologisch bestimmten Vorstellung der Geschichte. Die Basis dieser Betrachtungsweise selbst ruht auf der christlichen Vorstellung von der Kontinuität des Alten und Neuen Testaments. Die tradierte Auffassung der Beziehung zwischen diesen Schriften setzt voraus, dass die alttestamentarische Darstellung der Geschichte (von der Erschaffung Adams) als die Vorgeschichte Christi zu gelten hat. Diese Periodisierung bedeutet auch, dass sowohl die Zeit nach der Geburt Christi als auch die Gegenwart und die Zukunft bis zum Weltgericht als Teile der letzten Epoche einer ununterbrochenen, aber sechsgliedrigen Geschichte der Welt verstanden werden sollen. Diese heilsgeschichtliche Kontinuität macht es dann möglich, verbindliche und legitimierende Beziehungen zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu begründen.

Diese Kontinuität beinhaltet in erster Linie die sakrale Vorstellung von David als Präfiguration Christi, weil mit der Ankunft Christi ein neuer David von Gott erweckt worden sei, der als der erwartete Messias sein unvergängliches Königreich endgültig wiederherstellen sollte⁵⁷. Gemäß Augustinus bedeutet diese Dimension der Beziehung zwischen David und

⁵⁷ Die Idee von der Wiederaufrichtung des Königreiches durch einen von David stammenden Erlöser wird besonders in den prophetischen Büchern des Alten Testaments hervorgehoben: Am 9, 11; Hos 3, 5; Jer 30, 9; Hes 34, 23-24; Hes 37, 24 und Jer 33, 14-17. In der tradierten christlichen Vorstellung des Neuen Testaments

Christus auch, dass einige göttliche Versprechungen an David erst in Christus erfüllt wurden (*De civitate dei*, 17. 4, 7 und 8). Grimmelshausen bezieht sich unmittelbar auf diese präfigurative Verbindung zwischen David und Christus, wenn er von dem „ewigen Cron“ Davids spricht (RS 47, 2).

Nach Augustinus fängt die letzte der sechs Epochen dieser Geschichte mit der Geburt Christi an und endet mit dem erwarteten Weltgericht (*De civitate dei*, 22. 30). Die Zeit vor der Geburt Christi wird von ihm in fünf Abschnitte geteilt, entsprechend den entscheidenden Entwicklungsstufen einer sich entfaltenden Heilsgeschichte. Gemäß Augustinus werden diese Epochen der Reihe nach mit der Zeit von Adam, der Sintflut, Abraham, David und der Babylonischen Gefangenschaft identifiziert. (Weder Konstantin noch ein anderer säkularer Herrscher wird hier von ihm erwähnt. Daher konnte für Augustinus das Römische Reich keine sakrale Berechtigung beanspruchen.)

Eine weitreichende theologische Erklärung der vorausdeutenden Funktionen von David und Saul wurde vornehmlich von Augustinus ausgearbeitet. Seine Bestätigung der typologischen Tragweite der Bibel samt einer ausführlichen Darstellung der gegensätzlichen heilsgeschichtlichen Rollen von David und Saul befinden sich schon in *De civitate dei* (17. 6 und 7). Hier erläutert Augustinus seine präfigurative Deutung von 1. Sam 15, 27 f.: In der hier dargebotenen Szene ergreift der reuige Saul Samuel bei einem Zipfel seines Rockes, als der Prophet sich umwendet, um wegzugehen. Als er reißt, erwidert Samuel, dass Gott „das Königreich Israel heute **von dir gerissen**“ hat „**und deinem Nechsten gegeben, der besser ist als du:**“ [Hervorhebung vom Autor], (RS 20, 28-30; 1. Sam 15, 28). Laut Augustinus bedeutet diese schlichte Aussage nicht nur, dass Sauls Dynastie das Königreich an Davids Dynastie verlieren würde, sondern auch, dass die Monarchie des israelitischen Volkes ihnen weggenommen und von Christus als dem wahren David erneuert werden sollte (*De civitate dei*, 17. 7 und 8). Die Übergabe des Königreiches an die Dynastie Davids wird als ein Vorzeichen der Überleitung vom Alten zum Neuen Bund und auch als Davids Präfiguration Christi gedeutet. Diese sakrale Deutung der Übergabe des Königrei-

wird dieser Erlöser mit Jesus identifiziert: Lk 1, 32-33; 1 Kor 10, 1-12; Gal 4, 23-26; Apg 13, 21-23. Die genealogischen Ausführungen in Mt 1, 1-25 beruhen auf dieser Vorstellung von Kontinuität.

ches Sauls an David stellt die wegweisende Voraussetzung für die sehr unterschiedlichen Bewertungen dieser beiden Könige dar. Aber ohne diese geschichtstheologische Grundlage zu berücksichtigen, konnten spätere Autoren der Aufklärung (wie BAYLE oder VOLTAIRE) kein Verständnis für die tradierte apotheotische Verehrung Davids oder die radikale Verwerfung Sauls finden.

Um eine derartige Auslegung zu vermeiden, soll man vorab bemerken, dass eine biblische Geschichte auch eine *verbindliche* präfigurative Bedeutung haben kann. Deshalb soll der historische Bericht über die Auseinandersetzung zwischen Samuel und Saul nicht als eine herkömmliche Metapher gedeutet werden. Es muss unterstrichen werden, dass gerade eine heilsgeschichtliche Deutung der alttestamentarischen Szene *nicht* mit der Gestaltung einer gebräuchlichen Metapher gleichgestellt werden kann, weil die heilsgeschichtliche Deutung keine künstliche Schöpfung eines nur menschlichen Autors oder Sprechers darstellt: Die sakrale Erklärung der Szene hat nichts Zufälliges oder Künstliches an sich, weil sie in der göttlichen Vorsehung begründet ist. Deshalb muss dieser Präfiguration eine eigene verbindliche und selbständige Bedeutung zugesprochen werden, die jenseits des schlichten Tatsachenberichtes der Auseinandersetzung zwischen Saul und Samuel liegt. Diese Konstruktion ermöglicht auch eine erweiterte und definitive Bewertung von Saul und David.

Nach der Regel der überlieferten rhetorischen Lehre hat ein gewöhnlicher Gegenstand oder eine Handlung an sich nur *eine* ursprüngliche Bedeutung, und diese wird historisch oder faktisch genannt. Nachträglich aber kann ein Autor eine Metapher erfinden, indem er ein Merkmal von der Stelle, wo seine ursprüngliche oder eigentliche Bedeutung liegt, auf eine andere Stelle bewusst *überträgt*, um einen bestimmten Aspekt oder eine *uneigentliche* Deutung der zweiten Stelle zu ermöglichen oder sichtbar zu machen (1457b 7-33). Aber das Besondere an den präfigurativen Schilderungen des Alten Testaments ist weder der Aspekt der Übertragung noch die Tatsache, dass sie auch auf Begebenheiten und Personen des Neuen Testaments bezogen werden können, sondern dass die wahre und vollständige Bedeutung dieser alttestamentarischen Berichte erst in ihrer späteren *neutestamentarischen Darstellung* sichtbar gemacht wird.

Der sakrale Charakter der Bibel macht diese typologische Verwendung der Sprache möglich, weil die biblische Sprache auch grundsätzlich *präfigurativ* verstanden werden kann. Deshalb kann eine Stelle sogar mehrere verbindliche Bedeutungen haben⁵⁸. Biblische Ausdrücke und Episoden können diese besondere präfigurative Qualität beanspruchen, weil Gott, als allwissender Urheber der Bibel, diese Bedeutungen in seiner Vorsehung ermöglicht hat, wie Thomas von Aquin betont (ST Ia q. 1, a. 9 u. 10). Diese göttliche Vorbestimmung führt auch dazu, dass die gültigen Lesarten einer Stelle nicht beliebig gedeutet oder umgestaltet werden können, weil sie schon verbindliche Deutungsvoraussetzungen beinhalten. Deshalb kann die relative Stabilität und Kontinuität der Tradition typologischer Schriftauslegungen durch den verbindlichen Charakter ihrer Deutungen begründet werden.

Eine Betrachtung der wohl künstlichen Beschaffenheit mancher scheinbar heilsgeschichtlicher Erklärungen in der politischen Literatur der Frühen Neuzeit erkennt, dass ihre Verbindlichkeit zunehmend durch zweckdienliche und innovative Auslegungen beeinträchtigt werden könnte: BOSSUET versucht den sakralen Charakter der augustinischen Version der Heilsgeschichte um eine weltlich-politische Dimension radikal zu erweitern und zu verändern, indem er eine *zwölfteilige* Gliederung der historischen Zeit einführt, die sowohl herrschaftliche als auch biblische Begebenheiten und Personen berücksichtigt (1876, 23). Diese heterogene Innovation macht es ihm möglich, römische und spätere politische Geschichte neben seine Auffassung von Heilsgeschichte zu stellen. Für die Erbmonarchie Frankreichs beinhaltet diese Konstruktion eine besondere Legitimation: „Die unmittelbare und einsehbare Zuordnung von Politik und Heilsgeschehen ist hier vollzogen. Ludwig XIV. ist der neue Konstantin, ist Theodosius und Karl der Grosse“ (KLUXEN, 466). Durch Bossuets freizügige Geschichtsgliederung bekommt die französische Monarchie eine besondere Bestätigung, die das sakrale Geschichtsverständnis von Augustinus nicht einmal dem Römischen Reich zugestehen wollte (*De civitate dei*, 19. 21).

⁵⁸ In der Tradition von Origenes und Otfried von Weissenburg berichtet OHLY, dass die Worte der Bibel nicht nur nach ihrem Buchstabensinn befragt werden können, sondern auch nach ihrem allegorischen (oder typologischen) Sinn. Mit dieser Methode kann man einen Bedeutungsbezug zwischen Präfiguration und Erfüllung herstellen (1958/59, 10 ff.). In der Lehre vom vierfachen Schriftsinn kann (gemäß einem tradierten Beispiel) das Wort „Jerusalem“ die Stadt, die Kirche, die Seele oder die Gottesstadt bedeuten. (Das entspricht dem historischen, allegorischen, moralischen oder eschatologischen Sinn des Wortes.) Erklärend verwendet Augustinus den Namen „Jerusalem“ in metaphorischem und historischem Sinne in *De civitate dei* (17. 10-14).

Die besondere Vorstellung von präfigurativen Möglichkeiten der biblischen Sprache wird von Augustinus vorausgesetzt, wenn er von der typologischen Interpretation von David und Jerusalem als *Schatten der Zukunft* redet. Hier sollten sie auf Christus und die Gottesstadt deuten (*De civitate dei*, 17. 14): Diese Stelle hat folgenden Wortlaut: „Procurrente igitur per tempora civitate Dei, primo in umbra futuri, in terrena scilicet Hierusalem, regnavit David“. Diese Vorstellung bedeutet auch, dass die Zukunft der Vergangenheit ihre wahre heilsgeschichtliche Bedeutung geben kann. Diese Auffassung ist besonders bestimmend für eine Feststellung der tradierten Relevanz Davids. Weil David und sein Königreich auch „Schatten“ einer zukünftigen Wirklichkeit bilden, haben sie eine vorbereitende und andeutende Funktion in der Heilsgeschichte. Deshalb kann man versuchen, in David eine verbindliche und exemplarische Nachahmung Christi und seiner demütigen Art der Herrschaft zu finden. Thomas von Aquin hat auch den präfigurativen Aspekt berührt, indem er behauptet, dass Christus die königliche Demut Davids zur exemplarischen Richtschnur für andere Könige hervorheben wollte, als er seinen Einzug in Jerusalem auf dem Rücken eines Esels machte (*De regimine principum*, III, XIV).

Diese Beziehung führt auch dazu, dass Gott, wenn er verspricht, dass Davids Königreich ewig dauern wird, tatsächlich von dem Königreich Christi redet (2. Sam 7, 16; Lk 1, 33 und 34; *De civitate dei*, 17. 9). (Das historische Königreich Davids wurde 586 v. Chr. von Nebukadnezar zerstört.) Es sollte hinzugefügt werden, dass diese Konstruktion den Ausführungen des Alten Testaments eine sakrale Autorität ermöglicht, die auch für christliche Monarchen Gültigkeit hat, weil sowohl David als auch Christus als gesalbte Könige aus derselben Dynastie gelten. KANTOROWICZ erläutert die sakral-politische Funktion der Salbung für Könige des Neuen Bundes, indem er auch geltend macht, dass diese Salbung (wie Davids und Sauls) eine reale und nicht nur eine symbolische Wirkung hat (68 ff.).

Während Saul vorwiegend als der tyrannische Gegenspieler Davids und der gescheiterte Gründer des biblischen Reiches des auserwählten Volkes verstanden wird, nimmt David eine so überragende Stellung ein, dass Augustinus ihn sowohl als den Initiator der vierten Epoche der Heilsgeschichte als auch als die Präfiguration Christi darstellen kann (*De civitate dei* 22. 30 und 17. 9-15). Daher wird David in erster Linie als ein demütiger und gottgefälliger König verstanden, während Saul sich zu Davids Verfolger und einem hoffärtigen

und grausamen Tyrannen entwickeln sollte. In hergebrachtem Sinne benutzt Thomas von Aquin den Werdegang Sauls, um zu zeigen, dass, nachdem dieser moralisch hervorragende Mensch zum König erkoren wurde, die *superbia* seiner Amtsführung ihn in nur zwei Jahren zu einem Tyrannen gemacht hat (*De regimine principum*, IV, III).

In Grimmelshausens aktualisierten Fassungen der tradierten Stilisierung der beiden Monarchen erscheint Saul als ein warnendes Beispiel der negativen Auswirkungen der verpönten *ratio status*, während David als eine exemplarische Verkörperung der gebotenen oder gar christlichen *ratio status* fungiert. Die stark kontrastive Art dieser Gegenüberstellung des demütigen David und des stolzen Saul stellt eine bleibende Tendenz der tradierten ethisch-politischen Literatur dar. Obwohl Wiedergaben ihrer Geschichten in der tradierten politischen und erbaulichen Literatur als belehrende oder warnende Darstellungen der Demut eines Königs oder der *superbia* eines Tyrannen erscheinen, wird nur innerhalb des Rahmens eines typologischen Verständnisses der alttestamentarischen Königsgeschichten die volle Berechtigung für diese scharfe Gegensätzlichkeit sichtbar. Indem Grimmelshausen diese überlieferte Deutung seiner Protagonisten zum Mittelpunkt seiner Argumentation erhebt, stellt er sich eindeutig auf den Boden einer heilsgeschichtlichen Interpretation dieser Figuren und ihrer exemplarischen Deutungen⁵⁹. (Diese Vorgehensweise beinhaltet auch die Übernahme einer bestehenden Stilisierung der königlichen Qualitäten Davids und der tyrannischen Eigenschaften Sauls. In dieser Hinsicht kann die Schilderung des Autors keine besondere Originalität beanspruchen⁶⁰.) Als die Grundlage einer sakralen Königstypologie⁶¹ stellt Davids königliche Demut nicht nur eine verbindliche Vordeutung Christi dar, sondern auch eine gültige Lehre für spätere Monarchen.

⁵⁹ Die allgemeine Legitimation der politischen Herrschaft auf der Basis einer typologischen Interpretation der Bibel blieb fast eine Selbstverständlichkeit der alten Politik, wie die Gestaltung der Reichskrone exemplarisch andeutet: Ihre vier Emaildarstellungen (Maiestas Domini, Hiskia, David und Salomo) schildern auf verschiedene Weisen sowohl den herrschaftlichen als auch den sakralen Charakter des königlichen Amtes, wie SCHRAMMS Bemerkungen andeuten (611-619 u. Abb. 92, a-d).

⁶⁰ STRAUBT betont, dass die hohe Bewertung von individueller Originalität eine neuzeitliche Auffassung darstellt. Die Wiederholung gleichbleibender Topoi hat damals ihre Überzeugungskraft eher erhöht (219 f.). Die frühneuzeitliche Tendenz, solche Topoi neu zu bewerten und zu gestalten, verrät dagegen eine tiefgreifende inhaltliche Umbildung.

⁶¹ WEBER-MÖCKL präsentiert eine Darstellung der allgemeinen Grundzüge dieser Typologie: „Wer das Handeln von Königen und Fürsten typologisch deutet, baut damit auf die heilsgeschichtliche Einheit der Welt, politische Geschichte wird also als Heilsgeschichte verstanden“ (25). Diese Autorin macht auch geltend, dass ein *Typos* im engeren theologischen Sinn die Wiederaufnahme eines Motivs aus dem Alten Testament im Neuen bezeichnet (14).

Gegen Ende seines Diskurses über David versucht Grimmelshausen wieder die Thematik der Staatsraison mit seiner sakralen Vorstellung von diesem Monarchen explizit zu verbinden, indem er behauptet, dass David „keinen andern *Ratio Status* zu seiner Selbsterhaltung gehabt und gesucht / als die Zuflucht zu Gott“ (RS 46, 23-25). Dieses demütige Vertrauen hätte ihn nicht nur vor Sauls Nachstellungen gerettet, sondern auch ihm und seinem Reich Siege, Frieden und Wohlstand gebracht⁶². Es versteht sich für Grimmelshausen, dass David für seine tugendhafte Amtsführung auch auf Erden durch sichtbaren Erfolg von Gott belohnt wurde. Diese umstrittene Auffassung stellt einen klaren Kontrast zur Vorstellung Luthers dar, weil der Reformator behauptet, dass der gottgefällige David eine (menschlich gesehen) klägliche Regierungszeit erlebt habe.

Gemäß Grimmelshausens augustinischer Geschichtsauffassung hat Davids demütiges Gottesvertrauen gezeigt, dass er würdig war, der Wegbereiter Christi und ein Vorbild späterer Monarchen zu werden. Durch dasselbe Vertrauen gewann David die Gaben der „beständigen Huld Gottes / und ewigen Cron / die er hierdurch zugleich erworben / und daß aus seinen Nachkömmlingen / endlich der König Himmels und der Erden / aller Welt Heiland geboren worden! Damit hinweg mit dem Machiauellischen *Ratio Status*“ (RS 47, 2-6). Hier bezeugen die ewige Krone Davids und der aus seinem Haus stammende König des Himmels und der Erde, dass Davids demütiges Gottesvertrauen ihm seinen heilsgeschichtlichen Platz als gottgefälliger Herrscher und Stammvater des als König bezeichneten Heilands erworben hat⁶³. Damit hat Grimmelshausen seiner politischen Vorstellung eine unverkennbare heilsgeschichtliche Deutung unterstellt.

⁶² Grimmelshausens diesseitigen Vorstellungen von den weltlichen Vorteilen der Demut Davids wird energisch von Luther widersprochen, weil er glaubt, dass Davids Tugend kein für Menschen sichtbares Ergebnis für sein Reich gebracht hätte: „Was schadets nu, das wir schlecht hin gleubten (damit wir Gott nicht liegen hiessen), sein regiment were das aller höheste, beste, liebste für Gott gewest, obs gleich für uns menschen (die wir ja nicht scherffer urteilen werden denn Got selbs) sich auff's aller schendlichst ansehen lesst?“ (263).

⁶³ Hier folgt der Autor einer in verschiedenen Weltchroniken etablierten Tradition. Gemäß der populären Schedelschen Weltchronik fängt das vierte Alter der Welt mit David an, aber nicht, weil er der König Israels war. Wie Grimmelshausen erwähnt, war David der erste König aus dem Geschlecht, auf dem die Verheißung lag, dass aus ihm Christus geboren werden sollte (XLVII).

4.2 Der Kosmos des guten Königs

Die politisch gedeutete Demut Davids wird durch sein Vertrauen auf die Güte und Allmacht Gottes begründet. Er verlässt sich nicht auf seine eigenen Kräfte allein, weil er glaubt, dass Gott und seine Vorsehung auch die Geborgenheit einer gütigen kosmischen Ordnung gewährleisten werden. Weil dieses Vertrauen nicht allein durch sein menschliches Wissen gesichert werden kann, versucht der Autor den Charakter Davids und seine innige Beziehung zu einem schützenden Gott und seiner Schöpfung besonders hervorzuheben, um seinem Vertrauen und seiner Demut eine umfassende Grundlage zu geben (RS 35, 16-31). Dazu betont der Autor Davids Bereitschaft, sich auf Gott allein zu verlassen, weil seine eigene *ratio status* auf diesem demütigen Vertrauen (und nicht auf seinen eigenen Kräften) beruht. Mit Hilfe dieses Vertrauens war es ihm gelungen, Bären, Löwen und Riesen schon als Knabe zu besiegen (RS 35, 10-15; 1. Sam 17, 34-36). Gemäß dem Autor hat dieses Vertrauen ihm später nicht nur geholfen, sich vor den Feinden Israels zu retten, sondern auch vor den heimtückischen Nachstellungen und vor der verpönten *ratio status* Sauls (RS, 35, 16-23).

Es ist hier auffallend, dass David nicht wesentlich durch seine eigenen beachtlichen Gaben und Taten vor seinen Widersachern geschützt wurde, sondern durch seine demütige und vertrauensvolle Haltung⁶⁴. Weil diese ihm geholfen hat, in Harmonie mit einer gütigen Schöpfung zu bleiben, konnte er sich auf die providenzielle Ordnung dieser Schöpfung für seinen Schutz verlassen. Er lebte so im Einklang mit dieser, dass sogar „leibliche Kinder“ Sauls (Jonathan und Michal) bereit waren, „das Werkzeug“ seiner Errettung zu werden (RS 35, 25 f.). Die Gültigkeit dieses Themas bekommt dann eine kosmische Ausweitung und wird mit der politischen Argumentation des Autors in Verbindung gebracht: „Ja es erscheint als wenn alle Creaturen / oder besser zu sagen / die geringste *Insecta* zu seiner Erhaltung *cooperiren* müssen!“ (RS 35, 26-28). Die Natur, die Schöpfung hat geholfen, David zu retten, weil er demütig genug war, um auf Gott zu vertrauen. Die politische Lehre

⁶⁴ Grimmshausen betont nicht sonderlich solche natürlichen Qualitäten Davids, die auch als Kardinaltugenden bekannt sind: *prudencia, iustitia, fortitudo* und *temperantia*. Dagegen hebt er besonders seine übernatürlichen oder christlichen Tugenden hervor: *fides, spes* und *caritas*.

dieser Haltung wird dann vom Autor anschließend dargestellt: „daraus zu sehen / wie gar nichts der Machiauellische *Ratio Status* gegen denen vermöge / die sich auf Gottes Hilf verlassen und nach seinem heiligen Willen leben“ (RS 35, 28-31).

Der Autor benutzt diese Gelegenheit, um die kosmischen Dimensionen seiner Argumentation durch eine belehrende Illustration aus dem Leben Davids darzustellen. Um die Geltung seiner Thematik auf die ganze Schöpfung auszudehnen, möchte Grimmelshausen zeigen, dass die geringsten und verächtlichsten Wesen der Natur nicht ohne Bedeutung für die Vorsehung Gottes geschaffen wurden. Um Anschauungsmaterial dafür zu bekommen, greift der Autor wohl auf eine ungenannte haggadische Quelle⁶⁵ zurück. Als exemplarische Unterstützung für seine Vorstellung von der rettenden Vorsorge Gottes stellt der Autor eine Episode dar, die bezeugen soll, dass auch scheinbar schädliche oder wertlose Insekten wie Spinnen und Mücken nicht ohne Bedeutung für die Vorsehung geschaffen wurden⁶⁶.

Die narrative Vorlage für diese Illustration stellt eine Szene dar, in welcher David als Hirtenjunge „alle Wunder und Geschöpfe Gottes betrachtet“ (RS 35, 34-35). In dieser Schilderung wird die Natur als die erste Offenbarung behandelt, weil David sie betrachten kann, um Grund zu finden, dem Schöpfer zu danken und zu loben. (Diese Vorstellung von der Natur als einem lehrreichen Objekt der Kontemplation genoss eine weite Verbreitung im 17. Jahrhundert.) Es blieb David zu dieser Zeit unverständlich, warum Gott, der seine Schöpfung sonst so sorgfältig geordnet hat, solche anscheinend nutzlosen oder gar schädlichen Kreaturen wie die Spinne und Mücke geschaffen hatte. Später aber, als er vor Saul

⁶⁵ Grimmelshausen scheint solche jüdischen Quellen mehrmals in *Ratio Status* verwendet zu haben: Im letzten Diskurs seiner Abhandlung gibt er die haggadische Überlieferung weiter, dass Salomo „alle Thier auf dem Feld / und alle Vögel in der Lufft“ verstehen konnte (RS 58, 31-32). Der Autor deutet auch auf solche Quellen, wenn er von Joab behauptet, dass etliche „Hebreische Rabbi geben vor/ die Spitze seines Schwerdts / sey eines Schuchs breit gewesen“ (RS 47, 20-22).

⁶⁶ Nach Grimmelshausen wurde der Kosmos für die Menschheit geschaffen. In seinem *Ewig=währender Calender* stellt er eine rhetorische Frage, die seine anthropozentrische Vorstellung von der Natur verdeutlicht: „Was vermeinestu wohl / mein *Simplici*, warumb solte man *per Philosophiam* deß Himmels und der Gestirne wundersamme Bewegung erforschen / wann das Gestirn nichts würcken solte? warzu dienen dieselbige Bewegungen / wann die Natur nichts vergebens erschaffen?“ (19). Diese geläufige Betrachtung der Natur wird häufig mit der Formulierung *Natura nihil agit frustra* umschrieben. Browne bezeichnet diese bekannte lateinische Aussage als „the only undisputed Axiome in Philosophy“ (XV). Newton verwendet dieselbe lateinische Formulierung am Anfang seiner *Principia Mathematica*, aber mit dem undeutenden Zusatz: *& frustra sit per plura quod fieri potest per pauciora. Natura enim simplex est & rerum causis superfluis non luxuriat* (Regula I). (Damit wird die Vorstellung einer kosmischen Ordnung zum Ausdruck methodischer Einfachheit reduziert.)

fliehen musste, wurde er zuerst vom Netz einer Spinne⁶⁷, dann vom Biss einer Mücke vor dem Zugriff Sauls gerettet. Gemäß der Lehre dieser Geschichte soll der gottvertrauende und demütige Regent der Versuchung nicht verfallen, auf die verpönte *ratio status* zurückzugreifen, weil er weiß, dass er in Eintracht mit einer ihn schützenden kosmischen Ordnung leben und handeln kann. Dieses Vertrauen bleibt auch ein notwendiger Zusatz zur königlichen Demut, weil ein demütiger Regent lieber auf sein Vertrauen in die Vorsehung Gottes als auf eine autonome *ratio status* bauen wird. Deshalb wird er der Versuchung widerstehen, die unzureichenden Entschlüsse seiner nur menschlichen Vernunft gegen die undurchschaubare, aber gütige Ordnung des Kosmos zu stellen.

4.3 Demut und Repräsentation: Michal

Nachdem der Autor die Demut und das Gottesvertrauen des jungen David geschildert hat, möchte er auch exemplarisch zeigen, wie er als erfolgreicher König (im Gegensatz zu Saul) seine tiefe Demut *bewahren* konnte. Dazu bietet ihm die Episode von der feierlichen Überführung der Bundeslade nach Jerusalem⁶⁸ und der damit verbundenen Auseinandersetzung zwischen David und seiner Frau Michal eine geeignete Gelegenheit.

Diese Überführung findet unter dem Jubel des ganzen Volkes in einem feierlichen Zug statt. Auf dem Weg tanzt David „mit einem leinen Leibrock“ begürtet vor der Lade her (2. Sam 6, 14). Michal „sah den König David springen und tanzen vor dem Herrn und verachtete ihn in ihrem Herzen“ (1. Sam 6, 20). Als David dann zu seinem Haus kommt, geht Michal hinaus ihm entgegen und spricht: „Wie herrlich ist heute der König von Israel gewesen, der sich vor den Mägden seiner Knechte entblößt hat, wie sich die losen Leute entblößen“ (2. Sam 6, 20; RS 37, 1-3). Er erwidert, dass er vor dem Herrn, der ihn vor ihrem

⁶⁷ KONOPATZKI zeigt, dass die Vorstellung von unbedeutenden Insekten als Werkzeuge Gottes auch bei anderen christlichen Autoren gefunden werden kann: Sowohl Sebastian Brant als auch Beda Venerabilis schildern, wie der hl. Felix von seinen Verfolgern dank einer Spinne gerettet wurde (124 ff.).

⁶⁸ Die Bundeslade enthielt die zwei steinernen Tafeln mit den Zehn Geboten und dient als Zeichen der Gegenwart Gottes. Die Lade wurde von David in einem großen Triumphzug in die neue Stiftshütte nach Jerusalem gebracht (1. Chr 16). Damit war die neue Hauptstadt zum eindeutigen Zentrum der jüdischen Religion geworden.

Vater und seinem Haus erwählt hat, spielen wollte. Dann fügt er hinzu, dass er damit sich selbst in seinen Augen erniedrigen wollte (1. Sam 6, 22; RS 37, 7-8). Die biblische Darstellung dieser Episode endet mit der urteilenden Bemerkung, dass „Michal, Sauls Tochter⁶⁹“ kein Kind „bis an den Tag ihres Todes“ gebar (2. Sam 6, 23⁷⁰).

Wegen der ihm passenden Thematik und Tendenz des biblischen Berichtes kann Grimmelshausen sich ziemlich nah an die Angaben und die Handlung in 2. Sam 6 halten. Er fügt lediglich diese zusätzliche Deutung hinzu, um Davids Erwiderung in seine Diskussion über die *ratio status* integrieren zu können: „Als wolte er [David] sagen / umb der Hoffart willen / hat GOtt deinen Vatter verworffen / und mich / meiner Demuht wegen nicht verachtet / an seiner Statt König zu sein“ (RS 37, 8-11).

Diese Episode wurde öfters in den älteren ethisch-politischen Schriften herangezogen, um die exemplarische Demut eines Königs zu veranschaulichen. In *De regimine principum* (III, XIV) fügt Thomas von Aquin (eigentlich Tholomäus von Lucca) sie in seine Diskussion über die Monarchie Christi ein, um Davids königliche Demut als eine Illustration der Demut Christi darzustellen⁷¹. Damit möchte Thomas auch hervorheben, dass Christus, obwohl er schon als König geboren wurde, seinen königlichen Anspruch verborgen hielt, um Regenten die Tugend der Demut zu lehren⁷². Das Verhalten Davids in diesem Fall stellt eine Regel dar, die Christus in sich selbst gemäß dem Willen Gottes erhalten wollte⁷³.

Wenn aber (gemäß Thomas von Aquin) die Regenten der Welt für ihre wohltuende Demut und Armut gewürdigt worden sind, sollte nicht die vollendete Demut Christi noch mehr

⁶⁹ Die Tatsache, dass der Wortlaut dieser kurzen Episode Michal dreimal als die Tochter Sauls identifiziert, verrät die Intention des biblischen Erzählers, diese Geschichte als eine Illustration des Gegensatzes zwischen David und Saul zu gestalten.

⁷⁰ Der biblische Text gibt keine weitere Erklärung für diese Kinderlosigkeit.

⁷¹ In dieser Hinsicht scheint Thomas einer schon tradierten Interpretation zu folgen. SCHADE berichtet, dass die Vorstellung von dem siegreichen König, der nackt tanzt, eine tiefe Selbstdemütigung bedeutet, welche die Christen (laut dem Kirchenvater Prokop von Gaza) lehren sollte, „dass wir uns unseres Kreuzes nicht schämen sollen“ (4).

⁷² *Una est ad docendum in principibus humilitatem, per quam quis redditur in regimine graciosus* (3. 14).

⁷³ Nach der Wiedergabe von Davids Antwort an Michal (2. Sam 6, 21f.) fügt Thomas folgendes hinzu: *Quam regulam Christus servare voluit in se ipso, secundum voluntatem Dei Patris* (3. 14).

Ehre bekommen⁷⁴? Die Lehre des Thomas von einem als sakral betrachteten Königtum wird in diesen Passagen besonders betont: Die Demut eines christlichen Königs sollte eine Nachahmung der vollendeten Demut Christi darstellen, wie David sie anlässlich der Überführung der Bundeslade praktiziert hatte. Hier bilden David und Christus eine Gemeinschaft, an der andere Könige (insofern sie Demut lieben) auch teilnehmen können.

Nach dieser Deutung kann man auch sagen, dass Michal den verpönten Standpunkt Sauls wiedergibt: Gemäß der von Michal vertretenen Auffassung sollte die repräsentative Selbstdarstellung des Königs in der Öffentlichkeit sowohl der Erhebung des Königs als auch der Förderung des Gehorsams dienen. Wenn der Monarch sein Reich würdevoll repräsentieren will, dann müssen seine überragenden Eigenschaften sichtbar gemacht werden. Dazu darf der Regent sich weder durch erniedrigende Darstellungen (wie Davids Tanz) der Lächerlichkeit preisgeben noch irgendeine Art Beleidigung oder Respektlosigkeit zulassen. Grimmelshausen und Thomas von Aquin dagegen stellen eine häufig tradierte Interpretation dieser Episode dar. Gemäß diesen Autoren⁷⁵ sollte diese Geschichte eine exemplarische Schilderung königlicher Demut präsentieren.

Es lohnt sich hier, eine spätere Behandlung derselben Episode zu erwähnen, um zu zeigen, wie die damals tradierte Deutung der Auseinandersetzung zwischen David und Michal durch eine stärkere Gewichtung des Königtums umgestaltet werden konnte. Bossuet⁷⁶ zieht dieselbe biblische Episode heran, um zu zeigen, dass man einem König den ihm gebührenden Respekt erweisen sollte. Zuerst bescheinigt Bossuet Michal, dass sie in Prunk und ohne Frömmigkeit von ihrem Vater Saul großgezogen wurde. (Er gibt keine biblische Quelle für diese Behauptung.) Dann beschreibt er die Überführung der Bundeslade und die Auseinandersetzung zwischen David und Michal. Hier hebt Bossuet als Interpretation hervor, dass Michal es gewagt hatte, den König öffentlich zu verspotten. Er fügt hinzu, dass ein derartiges Benehmen, besonders seitens einer Frau, nicht zugelassen werden darf. Die Tat-

⁷⁴ *Quod si principes mundi de humilitate commendantur et paupertate, per quae gratiosi facti sunt subditis, et ipsorum prosperatum est dominium, quare non magnis commendabimus perfectam humilitatem Christi?* (3. 14).

⁷⁵ Man findet eine ähnliche Deutung dieser Episode auch bei Albertinus. Hier sollte Davids Verhalten zeigen, wie man die Leiter der Demut steigt (1983 104 f.).

⁷⁶ Jacque-Bénigne Bossuet (1627-1704) war nicht nur Historiker, sondern auch Erzieher des Dauphins (1670-1680) und Bischof von Meaux.

sache, dass Michal auch als Königin zu bezeichnen war, macht die Angelegenheit für Bossuet noch verwerflicher. Seiner Meinung nach wurde Michal deshalb von Gott mit ewiger Unfruchtbarkeit bestraft⁷⁷.

Diese Beispiele zeigen, wie dieselbe Episode von verschiedenen Standpunkten aus betrachtet und bewertet werden konnte. Auf der einen Seite fügen Thomas von Aquin und Grimmelshausen die Geschichte von Michal in eine tradierte heilsgeschichtliche Darstellung der königlichen Tugend der Demut ein, wie der Text des Alten Testaments andeutet⁷⁸. Auf der anderen Seite möchte Bossuet behaupten, dass dieselbe biblische Episode herangezogen werden konnte, um zu zeigen, dass man einem König den ihm gebührenden Respekt erweisen sollte. Weil Bossuet seine eigene heilsgeschichtliche Konstruktion voraussetzen möchte, verwendet er die David-Michal Episode, um ein warnendes Beispiel der göttlichen Strafe für die öffentliche Beleidigung der königlichen Würde zu präsentieren. Nach seiner Auslegung sollen die Grundelemente der Geschichte so interpretiert werden, dass sie die öffentliche Darstellung der Machtvollkommenheit des Königs wirkungsvoll unterstützen können. (Wenn der Regent souverän werden will, muss er seinen Anspruch sichtbar machen, indem er die hervorgehobene Stellung seiner Person pflegt.) Die überlieferte Vorstellung der Demut einer wirkungsvoll begrenzten Monarchie ist in der Version Bossuets nicht zu finden. Die aktuelle Signifikanz seiner Umwertung ist wohl naheliegend: Durch seine deutliche Erhebung des Regenten könnte die ältere gesetzgeberische Einheit von Fürst und Volk in Zweifel gezogen werden: Das bedeutet nicht nur, dass die tradierte Demut des Königs eine entscheidende politische Funktion verliert, sondern auch, dass die politische Rolle des Volkes abgewertet wird.

⁷⁷ Die betreffende Passage von Bossuet trägt den Titel *Les esprits faibles se moquent de la piété des rois*. Der angesprochene Text lautet wie folgt: *Il ne faut point laisser dominer cet esprit de raillerie dans les Cours, surtout dans les femmes, quand même elles seraient reines, puisque c'est là au contraire ce qu'on doit le plus réprimer. Dieu récompensa la piété de David, et punit Michol par une éternelle stérilité (7. 4.7)*. Königliche Demut wird hier von Bossuet nicht erwähnt. (Gemäß Josephus gebar Michal fünf Kinder mit ihrem anderen Mann [Phalti], aber keine mit David.)

⁷⁸ Die politische Tendenz der biblischen Königsgeschichten ist nur bedingt als monarchisch zu bezeichnen. Eine Verteidigung einer Repräsentation fürstlicher Souveränität liegt hier nicht vor (wie Dt 17, 14 und auch 1. Sam 8, 18 andeuten).

4. 4 Unglück und Vertrauen: Simei⁷⁹

Während Grimmelshausens Interpretation der Michal-Episode exemplarisch zeigen sollte, dass König David auch in der Stunde seines größten Triumphes sich demütig zu verhalten wusste, schildert seine Begegnung mit Simei, wie er in einer Zeit der Verzweiflung standhaft und gottvertrauend bleiben konnte (2. Sam 16, 5-14; RS 37-40). In dieser Episode hat Davids Lieblingssohn Absalom einen aussichtsreichen Aufstand gegen seinen Vater entfacht. Auf die Nachricht von dieser gut vorbereiteten Rebellion flieht der König mit einem Teil seines Hofes und seinen ergebensten Soldaten aus Jerusalem, um über den Jordan zu entkommen, wo er seine Kräfte sammeln kann. Auf dieser Flucht begegnet dem König und seinen Getreuen Simei, der sie beschimpft und mit Steinen und Dreck bewirft. David selbst wird von ihm sogar als ein „Bluthund“ bezeichnet. Dann fügt der Autor hinzu, dass solche Schmach David „trefflich ins Herz geschnitten haben müsse“ (RS 38, 34). Aber trotz der berechtigten Empörung Abisais (er möchte Simei „den Kopf abreißen“⁸⁰) lässt David ihn gewähren und rügt die „Kinder der Zeruja“ (Abisais und Joab) für ihre unduldsame Haltung⁸¹. Dann fügt David folgende Erklärung hinzu: „der Herr hat’s ihn geheißt: Fluche David“⁸². Daraus folgte für David, dass er auch in dieser schweren Stunde seine Zukunft gelassen in die Hände Gottes legen sollte.

Wegen der Thematik dieser Episode wird sie von Grimmelshausen ausführlich dargestellt und besprochen. Um sie im Sinne seines politischen Themas zu deuten, teilt er die Hand-

⁷⁹ Simei war ein Benjaminit aus dem Geschlecht des Hauses Sauls. Josephus nennt ihn sogar einen Verwandten Sauls (7, 9, 4). Nach dem Tode Sauls halten seine früheren Anhänger an seinem Sohn Is-Boseth fest (2. Sam 2, 8). (Der Dynastiewechsel und die Forderung, das Nordreich mit Davids Juda zu versöhnen, bildet den Hintergrund für einige politische Ereignisse während Davids Regierungszeit.)

⁸⁰ 2. Sam 16, 9. Abisai war der Bruder Joabs und der Neffe Davids.

⁸¹ Schon wieder tritt hier eine merkbare Spannung zwischen David und Joab (oder Abisai) in Erscheinung. Während die Brüder selten bereit sind, ihre Feinde zu schonen oder ihnen zu verzeihen, neigt David immer wieder zu Mildtätigkeit und Verständigung, besonders mit Vertretern des trotzig Nordreiches. (Der pragmatische Aspekt dieser versöhnlichen Haltung wird nur am Rande von Grimmelshausen als Motiv anerkannt.)

⁸² Davids Bemerkung hier bezieht sich auf die Strafe für sein eigenes Fehlverhalten: Nach Davids Ehebruch mit Bath-Seba und seinem Mord an ihrem Mann Uria hat der Prophet Nathan Einzelheiten des göttlichen Urteils über ihn verkündet (2. Sam 12, 10-12).

lung in zwei Folgen, um zuerst die Demut Davids und dann sein Gottvertrauen hervorzuheben. Um seine Demut zu verdeutlichen, gibt der Autor seiner Beschreibung der dem König zugefügten Schmach eine besonders ausgedehnte und sogar kabbalistisch⁸³ untermauerte Behandlung. Diese Erläuterung macht es deutlich, dass Abisai nicht ohne treffenden Grund „billiche Rach üben wolte“ (RS 38, 38 f.). Trotzdem gab David ihm „einen guten Filz / und dem Simei noch recht“ (RS 38, 38 f.). Die unerwartete Folge aus Simeis Verletzung der königlichen Majestät Davids besteht darin, dass sowohl Abisai als auch Joab von ihm gerügt werden, weil sie Simei für seine beleidigende Haltung zur Rechenschaft ziehen wollen. Gemäß „unserer heutigen *Politic*“ (RS 39, 15 f.) konnte man nur den erbärmlichen Zustand Davids und seine scheinbar unangemessene Haltung bemerken, nicht aber seine Bereitschaft, sich „nach keinem anderen *Ratio Status*“ als seiner frommen Gelassenheit, Demut und Sanftmut zu richten (RS 39, 30-33).

In seiner Darstellung des Gottvertrauen Davids, findet der Autor es besonders bemerkenswert, dass der König in der Anwesenheit seines verbliebenen Gefolges von Simei sagt: „last ihn gewehren / daß er fluche / dann der HErr hats ihn geheissen; vielleicht wird der HERR mein Elend ansehen / und mir mit Güte vergelten sein heutiges Fluchen?“ (RS 39, 8-11). Um die Gefahr der Lage zu verdeutlichen, fügte der Autor zusätzlich hinzu, dass Davids Anhänger ihm hätten erwidern können, dass „wann das Fundament deines Reichs nur auf einem ungewissen Vielleicht bestehet / so wollen wir das Gewisse vor das Unge- wisse erwählen / und deinem Sohn anhangen / der uns mit Freuden aufnehmen wird“ (RS 39, 26-29).

Die exemplarische Aktualität dieser Episode wird dann alsbald hergestellt: Dieser demüti- ge und vertrauensvolle König hatte „allen Machiavellischen Statisten“ zu verstehen gegeben, dass Gott auch die ärgsten Feinde der ihm ergebenen Regenten zu seiner Zeit und ohne ihr Zutun erniedrigen oder gar vernichten kann (RS 39, 34 - RS 40, 2). Deshalb glaubt David, dass die Not seiner damaligen Lage ihm keinen Anlass oder keine Rechtfertigung gegeben hätte, von seiner gewohnten Demut und Milde abzurücken. König David will sich

⁸³ Grimmelshausen gibt zu erkennen, dass er seine kabbalistische Deutung der Beschimpfung Davids (RS 37, 29 ff. ; 1. Kg 2, 8) aus einer Schrift von Hieronymus entnommen hat. (Jeder hebräische Buchstabe der Flucht stellt den Anfangsbuchstaben einer besonderen Beschimpfung Davids dar.)

lieber bemühen, seine Not durch Standhaftigkeit und Demut zu überwinden, statt seine Feinde zu bestrafen.

4.5 Der sakrale König

Die biblische Geschichte Davids gibt Grimmelshausen auch Gelegenheit, seinen ursprünglichen politischen Ansatz durch einen zusätzlichen Aspekt zu erweitern. In seinem ersten Diskurs hat der Autor von einer gebotenen *ratio status* gesprochen, die auch als moralische Verpflichtung dargestellt wird. In diesem Diskurs behauptet der Autor, „daß kein Stand / kein Haus / ja kein einiger vernünfftiger Mensch ohne den *Ratio Status* sey / oder ohn ihn bestehen könnte“ (RS 11, 17-19). Weil diese nicht-autonome Art der Selbsterhaltung für die Existenz und das Wohl des Menschen und seiner natürlichen Gemeinschaften unentbehrlich ist, wird sie nicht nur als erlaubt, sondern sogar als geboten betrachtet. Das bedeutet, dass innerhalb normativer Grenzen der Regent eine politische und moralische Verpflichtung hat, situativ gebotene Maßnahmen zu ergreifen, um sowohl die eigene Sicherheit als auch das materielle und moralische Wohl seiner Gemeinschaft zu gewährleisten. Diese Art der Selbsterhaltung wird dann von Grimmelshausen als der legitime Gegensatz zu der verpönten *ratio status* betrachtet.

Grimmelshausen aber stellt in seiner Schilderung der politischen Tätigkeit Davids eine zusätzliche Möglichkeit dar, welche jenseits der Gebote der erlaubten Staatsraison liegt, indem er behauptet, dass für bestimmte begnadete Regenten⁸⁴ eine andere Handlungsweise angebracht sei, die unpragmatische Aspekte beinhalten könnte. In seiner Darstellung dieser

⁸⁴ Die Vorstellung, dass Gott einen Herrscher wie David mit übernatürlichen Gaben ausstatten konnte, wird umfassend und anschaulich von Luther in seiner exegetischen Abhandlung *Auslegung des 101. Psalms* vertreten (199-264). (Wegen seines Inhaltes wird dieser Psalm auch als der „Fürstenspiegel Davids“ betitelt.) Luther verwendet diesen Psalm als Grundlage für eine moralisch-didaktische Regentenlehre. In dieser Abhandlung bezeichnet Luther die von Gott begnadeten Regenten als die „Wunderleute Gottes“. Er beschreibt sie auf diese Weise: „Denn sie [die Wunderleute Gottes] thun solchs nicht aus vernunfft oder hoher weisheit, sondern Gott rüret ir herz und treibet sie also sonderlich, das sie nicht gleich andern Königen und Herrn auch Gott widerstreben, sondern sein wort fordern dem Exempel David nach, so weit inen Gott verleihet und hilfft“ (217). Luther hebt auch ihre Unabhängigkeit von konventioneller Beratung hervor: „Denn Gottes wunderleute und die Davides oder Hannibales sind so gethan, das sie deins und meins rats nicht bedürffen inn irem regiment, als die einen bessern meister haben, der sie schaffet und treibt“ (212).

Möglichkeit behauptet der Autor, dass David „von heutigen Rechtschaffnen *Politicians*“ getadelt werden könnte, weil er, anstatt die rechtmäßige Strafgewalt seines Amtes auf die erlaubte oder gebotene Art und Weise zur Verteidigung der inneren Ordnung einzusetzen, „allen seinen Feinden so leichtlich verziehen“ habe, dass er (durch seine großmütige Behandlung des rebellischen Amasas) sogar den gefährlichen Aufstand Sebas (2. Sam 20, 1) mitverursacht habe (RS 42, 32-RS 43, 3).

Trotzdem bleibt David bei dieser versöhnlichen Gesinnung, indem er anschließend sogar Amasa „zum Recompens seiner Rebellion auch an des getreuen Joabs Statt zum obristen Feld=Hauptman“ auf Lebenszeit ernennt (RS 43, 1-3). (Amasa war vorher der erfolglose Feldherr des rebellischen Absaloms.) Damit hat David scheinbar nicht nur seinen ehemaligen Feind mit Beförderung belohnt, sondern auch seinen langjährigen Vertrauten Joab unverdienterweise verstoßen. Nach den Regeln einer gebotenen Staatsraison hat der König wohl keine staatspolitisch berechtigte Veranlassung, Amasa nach seiner Beteiligung an einer Rebellion zu belohnen oder ungestraft zu lassen, und auch keine Veranlassung, Joab zu verstoßen, besonders nachdem er Sebas Rebellion gegen seinen König fast blutlos niedergeschlagen hat (2. Sam 20, 20-22).

Gegen die Grundbestimmungen einer schon normativ begrenzten Staatsraison hat David (wie Joab in 2. Sam 19 behauptet) seine Feinde noch mehr geliebt als seine Freunde (RS 43, 7-10). Dass diese versöhnliche Haltung auch herrschaftsgefährdend sein konnte, wird ihm „von seinem getreuen Joab“ unzweideutig und anschaulich nach seinem Sieg über den rebellischen Absalom vorgeführt (RS 43, 8 f.; 2. Sam 19, 6[5]-8[7]). Um die unpragmatische Handlungsweise Davids zu unterstreichen, erwähnt der Autor auch, wie David Saul zweimal geschont hat und Simei, trotz seiner Beleidigungen, Duldung gewähren konnte.

Weil seine bisherige Darstellung dem Autor wohl zu unvollständig vorkommt, um die anscheinend staatsgefährdende Ernennung Amasas und die sachlich ungerechtfertigte Absetzung Joabs zu begründen, fügt Grimmelshausen ein zusätzliches Motiv hinzu: David weiß, dass er „diese Busse wegen des Mords und Ehebruchs am Uriae und seinem Weib begangen / ausstehen müssen“ (RS 43, 28-30). Er weiß auch, dass Amasa nur als ein Instrument göttlicher Züchtigung gehandelt hat, als er an der Rebellion Absaloms teilnahm. Deshalb

war es dem König auch klar, dass Amasa für seine Rolle in der Rebellion nicht beschuldigt oder benachteiligt werden sollte. David kann auch jenseits der Vorschriften der erlaubten Staatsraison handeln, weil ihm eine übernatürliche Einsicht in politische und moralische Angelegenheiten gewährt wurde: „O ihr *Politici*“, ruft Grimmelshausen, „David als ein Prophet / sahe viel weiter / als alle heutige Weltweise“ (RS 43, 38-44). In diesem Falle lässt David sich nicht von den Anweisungen der gebotenen *ratio status* allein leiten, weil er weiß, dass Amasa und andere für ihre Teilnahme an der Rebellion Absaloms nicht bestraft werden sollten, weil sie die von Gott über David verhängte Strafe ausgeführt haben (RS 43, 30-37).

Der Autor stellt eine weitere Begründung für Davids scheinbar unerklärliche Behandlung von Amasa und Joab dar: Wegen seiner prophetischen Gaben wird David ein tieferer Einblick in die sonst verborgenen Wesensarten von Amasa und Joab⁸⁵ gewährt. Der König hat nicht nur verstanden, dass er sich mit seinen Widersachern in Israel⁸⁶ versöhnen muss, sondern auch, dass Amasa⁸⁷ ihm helfen kann, diese Aufgabe zu bewältigen. Um die Hoffnung, die David in Amasa gesetzt hat, noch deutlicher hervorzuheben, nennt Grimmelshausen ihn einen „General Monck⁸⁸“, weil es diesem exemplarisch gelungen war, gegensätzliche Gruppen mit der Restauration der Stuart Monarchie zu versöhnen. Damit deutet der Autor an, dass David eine gezielte Versöhnung der Parteien erreichen will (RS 44, 12).

Die besonderen Gaben Davids erlauben es ihm, sowohl den tadellosen Charakter Amasas als auch die gewalttätige Wesensart Joabs klar zu erkennen. Der König kann auch einsehen, dass Joab so mächtig geworden ist, dass er ihn für seinen Mord an Abner nicht zur Rechenschaft ziehen kann. Aus diesem Grunde hofft David (gemäß Grimmelshausen), dass Amasa ihm helfen könne, Joab zu bändigen, „umb ihne zu der wolverdiente Straffe be-

⁸⁵ Nach Grimmelshausen haben Davids prophetische Gaben ihm erlaubt, Amasa als „einen rechtschaffenen Cavallier“ und Joab als „einen blutgierigen Wütterich“ zu erkennen (RS 44, 1-3).

⁸⁶ Die Stämme Israels hatten Absalom bei seiner Rebellion gegen seinen Vater David unterstützt (2. Sam 15, 6 und 13). Amasa nahm als Heerführer Absaloms daran teil (2. Sam 17, 18). Seine Truppen wurden vollständig von der Armee Joabs geschlagen (2. Sam 18, 7).

⁸⁷ Grimmelshausen erinnert hier daran, dass David, der vor kurzem aus Jerusalem vertrieben wurde, darauf angewiesen war, „den jenigen [Amasa] durch Verheissungen auf seine Seite zu bringen“, der „aller Männer Herz wie eines Manns neigen kan“ (RS 44, 8-10 und 2. Sam 19, 15[14]).

⁸⁸ George Monck (1608-1670) hat zuerst Karl I und dann Cromwell als General gedient. Nach dem Ende des Protektorats spielte Monck eine maßgebliche Rolle bei der Restauration der Stuartmonarchie (1660).

quem und fähig zu machen“ (RS 45, 1 f.). Dieser Plan wird aber vereitelt, als der Aufstand Sebas Joab die Gelegenheit gibt, wieder Oberbefehlshaber zu werden. Weil David nichts gegen ihn unternehmen kann, muss er jahrelang untätig warten. In seinem letzten Willen übergibt er seinem Sohn und Nachfolger Salomo den Auftrag, Joab für die Morde an Abner und Amasa endlich zu bestrafen. Davids vorsichtiges Lavieren in diesem Falle wird von Josephus, Luther und Bossuet als moralisch richtig gelobt (7. 15. 1.; 206 f.; 5. 3). Reinkingk behauptet sogar, dass dieses Verhalten ein Beispiel für die „eine rechtmässige billige Sorgfalt Rationis Status“ darstellt (2. 36), während Schuppius zustimmend behauptet, dass David „*per raison de estat*“ handeln musste (16). Der Autor selbst bringt dieses Problem nur indirekt zur Sprache, indem er Davids gescheiterten Plan diskutiert. Die erzwungene Verzögerung wird von ihm nicht diskutiert.

4.6 *Ratio Status* und die Reue und Demut des Königs

Wenn Grimmelshausen behauptet, dass David ein Mensch war, „der so wol als andere gebrechliche Menschen auch gesündigt hat“ (RS 45, 5 f.), wiederholt er eine gängige Beobachtung der theologisch bestimmten Anthropologie seiner Zeit, welche die unvermeidliche Fehlbarkeit des Menschen behauptet. Damit aber bereitet er den Weg für die weitergehende politische Auffassung, dass der inneren Einstellung des Regenten zu seinem Verhalten und zu seiner eigenen Fehlbarkeit eine grundlegende Bedeutung für die normative Wertung seines politischen Handelns beigemessen werden sollte. Diese Konstruktion erlaubt es dem Autor, seine Bestimmung der Vorstellung von der autonomen *ratio status* um eine wichtige subjektive Dimension zu erweitern.

Grimmelshausen erläutert den Übergang von seiner anthropologischen Vorgabe zu der Entstehung der verpönten *ratio status* als eine dreistufige Entwicklung (sündigen, verharren, entschuldigen):

- a) „Sündigen ist Menschlich“.
- b) Darin zu „verharren / ist Teufflisch“.

- c) Es ist „viel abscheulicher aber / wann der Gefallene sich noch unterstehet / durch seine Vernunft und Gott widerstrebende spitzfindige Staats=Griff der Machiauelisten / ihm selbst zu helfen; wie Saul gethan“ (RS 45, 15-19).

Diese direkte Erwähnung Sauls erlaubt es dem Autor, kontrastiv zu zeigen, dass der inneren Einstellung des demütigen Regenten zu seiner Handlung ein besonderer Stellenwert eingeräumt werden sollte: Obgleich Saul und auch David gesündigt hatten, versuchte nur Saul sein Fehlverhalten zu entschuldigen. (Diese traditionelle Interpretation hat Luther auch zustimmend verwendet⁸⁹.) In Kontrast zu der rechthaberischen Haltung Sauls möchte der Autor die bußfertige Gesinnung Davids hervorheben: Indem er nicht nur die menschliche Fehlbarkeit Davids, sondern auch seine Demut und Reue als wegweisend für einen guten Regenten unterstreicht, schließt er die verpönte *ratio status* als eine legitime Alternative aus. Ohne die notwendige Demut bleibt diese *ratio* lediglich ein betrügerischer Irrweg, den der gottgefällige Monarch bereuen wird, sobald er die nötige Einsicht bekommt.

Die kontrastive Struktur des positiven Stufenganges des demütigen Königs hebt die funktionelle Rolle der subjektiven Einstellung besonders hervor (sündigen, merken, bereuen, vertrauen):

- a) Sobald der demütige Monarch (David) „seinen Fall merckte“, steht er reumütig wieder auf und ergreift „Wercke der Busse“ (RS 45, 20-22). (Grimmelshausen stellt auch fest, dass die Bereitschaft, Buße zu tun, eine demütige Haltung voraussetzt.)
- b) Er stellt „alles dem Willen des Allerhöchsten heim“ (RS 45, 29-32) und erwartet in seiner Demut und Geduld, was Gott mit ihm zu machen beliebt.
- c) Dieses Verhalten macht deutlich, dass David „keinen andern *Ratio Status* zu seiner Selbsterhaltung gehabt und gesucht“ hatte, „als die Zuflucht zu Gott“ (RS 46, 23-25).

⁸⁹ Luthers tradierte Ausführungen zu Saul und David sind in *Auslegung des 101. Psalms* zu finden (264). Sie lauten wie folgt: „Hat er [David] aber auch gesündigt, so hat er die sünde nicht verteidigt wie Saul und andere Könige mehr, dazu auch auff gehöret und abgelassen.“

Die Lebensgeschichte Davids bietet dem Autor mehrere Möglichkeiten, auf seine Vorstellung von der stufenartigen Entwicklung eines Regenten von Sünde zu Vergebung exemplarisch hinzuweisen. Um anschauliche Beispiele dieses Prozesses vorführen zu können, erwähnt er zuerst die Episode mit Bath-Seba und Uria⁹⁰ und dann die Geschichte von der verbotenen Volkszählung Davids⁹¹, weil diese zwei Berichte zeigen sollen, wie den Missetaten Davids seine Wandlung von Reue zu Versöhnung folgte. Grimmelshausen stellt die Bath-Seba Episode ohne weiteres zusammen mit dem Bericht über die verbotene Volkszählung als vergleichbar dar, weil beide Geschichten von der Sünde und Vergebung des Königs handeln: David habe „mit dem Ehebruch mit der Bathseba / mit dem Todschatz ihres Manns Uriae, und mit dem / daß er wider Göttliche Verbott das Volck Israel zehlen liese“ gesündigt (RS 45, 6-9). (Nach Grimmelshausens Darstellung der Volkszählung hat David nicht nur wider ein direktes Verbot Gottes gehandelt, sondern auch seiner sündhaften Wissbegier nachgegeben.)

Die Vergleichbarkeit der zwei Episoden scheint darin zu bestehen, dass diese Geschichten dem Autor erlauben, Davids Weg von Sünde zu Reue und dann zu Vergebung exemplarisch darzustellen. Diese Vergleichbarkeit kann aber nur geltend gemacht werden, wenn man den Unterschied zwischen dem persönlichen Verhalten Davids und seiner Amtshandlung als König außer Acht lässt. Zwischen David als reumütiger Privatperson und dem Regenten als einer funktionell-bestimmten Amtsperson kann man in dieser Beschreibung keinen wesentlichen Unterschied feststellen. Amtshandlungen (wie die Volkszählung) werden auf ein normativ vergleichbares Niveau mit persönlichen Angelegenheiten des Königs gestellt. Solange aber keine signifikante Trennung zwischen dem privaten und dem

⁹⁰ In dieser Episode lässt David Bath-Seba zu sich holen, obwohl er weiß, dass sie die Frau Urias ist. Anschließend lässt er Uria in den Tod schicken und macht Bath-Seba zu seiner Frau. (Sie wird später die Mutter Salomos.) In seiner Darstellung dieser Geschichte scheint Grimmelshausen inhaltlich und sprachlich eng an Albertinus anzulehnen: Grundzüge seiner Darstellung der Trauer Davids über seine Sünde mit Bath-Seba können in seiner Schrift *Christi Königreich und Seelenjaidt* gefunden werden (381 ff.). Beide Autoren benutzen die biblische Wendung „Asche wie Brot“, um Davids Trauer über Bath-Seba zu beschreiben, obwohl dieser Ausdruck (Ps. 102) in der Bibel auf die Wiederherstellung Zions bezogen wird.

⁹¹ Die Episode von Bath-Seba und Uria befindet sich in 2. Sam 11 und Josephus 7, 7, 1 und 2. Die separate Geschichte von der verbotenen Volkszählung steht in 2. Sam 24 und Josephus 7, 13, 1-4. In der zweiten Episode lässt David eine von Gott verbotene Volkszählung durchführen. Als Strafe schickt Gott eine Plage über das Volk. Gemäß exegetischer Tradition hat dieses Fehlverhalten die Möglichkeit geschaffen, sowohl die demütige Reue Davids als auch die Barmherzigkeit Gottes zu zeigen.

amtlichen Verhalten eines Regenten anerkannt wird, gibt es wohl auch für den Autor keine Basis hier für einen autonomen Bereich staatlicher Tätigkeit.

Obwohl der Autor auf der ungeteilten Einheit von dem persönlichen und politischen Verhalten Davids besteht, haben einige seiner Zeitgenossen die Trennung der privaten von den staatlichen Sphären besonders hervorgehoben. In diesem Sinne benutzt Hobbes die Geschichte von der Ermordung Urias, um zu zeigen, dass ein „Sovereign Prince“ auch „an Innocent Subject“ töten darf⁹² (obwohl diese Tat einer privaten Person verboten ist). Im Fall Urias hat David gegen „the law of Nature“ gehandelt, aber Uria kein Unrecht getan, weil ein König mit seinem Untertanen nach Belieben verfahren darf. Die Begründung für diese Immunität liegt darin, dass Uria selbst ihm schon das Recht gegeben hat, über sein Leben zu verfügen. Gemäß Hobbes bildet die vertragsmäßige Schaffung einer besonderen Staatspersönlichkeit die Voraussetzung für das übermächtige Verhalten des Königs gegenüber Uria. Weil Grimmelshausen weder die künstliche Ausarbeitung einer derartigen Persönlichkeit noch die Möglichkeit eines normfreien Bereiches politischer Tätigkeit anerkennen möchte, kann er David keinerlei moralische oder politische Immunität für den Mord an Uria bieten. Damit bleibt die Einheit von Politik und Ethik für ihn bestehen.

4.7 Die Volkszählung des Königs

Die Bibel berichtet, dass David gegen den Willen Gottes eine Volkszählung durchführen ließ, und dass zur Strafe für diese Tat, eine Plage über das Volk geschickt wurde (2. Sam 24; 1. Chr 21; Josephus 7, 13, 1). Diese Darstellungen der Episode geben Grimmelshausen die Gelegenheit, nicht nur Davids standhafte Demut und Reue wieder exemplarisch darzustellen, sondern auch seine eigene kritische Wertung dieser administrativen Maßnahme zu

⁹² Hobbes beschreibt den Vorgang auf diese Weise: „And the same holdeth also in a Sovereign Prince, that putteth to death an Innocent Subject. For though the action be against the law of Nature, as being contrary to Equitie, (as was the killing of *Uriah*, by *David*;) yet it was not an Injurie to *Uriah*; but to *God*. Not to *Uriah*, because the right to doe what he pleased, was given him by *Uriah* himself: And yet to *God*, because *David* was *Gods* Subject; and prohibited all Iniquitie by the law of Nature. Which distinction, *David* himself, when he repented the fact, evidently confirmed, saying, *To thee only have I sinned*” (265). (Das Schlüsselwort “only” fehlt in der King James Bible: 2. Sam 12, 13).

entwickeln (RS 45, 8 f. und RS 16, 34). Weil seine ablehnende Haltung nicht ohne Berücksichtigung des damaligen Hintergrundes einleuchtend dargestellt werden kann, ist es hier angebracht, einige einführende Bemerkungen beizutragen: Zuerst sollte man erwähnen, dass die statistische Erfassung der Bevölkerung als ein fiskalisches und militärisches Bedürfnis⁹³ des Staates erstmalig in Deutschland im 17. Jahrhundert für erforderlich gehalten wurde. Bezüglich dieser Entwicklung macht MAIER geltend, dass die innovative Leistung von Georg Obrecht die völlig neue Vorstellung einer abstrakten *Bevölkerung* als Gegenstand der politischen Verwaltung ermöglichte⁹⁴. Für MAIER bedeutet diese Praxis, dass das Individuum zum ersten Mal in Deutschland als frei von seinen ständischen Bindungen erfasst werden sollte (130).

Im Gegensatz zu den Implikationen dieser statistischen Innovation begnügt sich die tradierte Praxis mit der Annahme, dass außer in unregelmäßig erscheinenden Notfällen ein Regent die normalen Unkosten seiner Herrschaft aus Einkommen von seinen Regalien und seinem eigenen Kammergut bestreiten sollte⁹⁵. Unter diesen Umständen könnten die administrativen Vorteile der bevölkerungsstatistischen Erfassung eines Herrschaftsgebietes noch als relativ gering betrachtet werden. Solange herrschaftliche Ausgaben bescheiden blieben und militärische Angelegenheiten weitgehend auf dem Lehnsverband ruhen konnten, gab es in der Regel keinen dringenden Anlass, steuerliche Vermögensschätzungen oder andere Zählungen durchzuführen. Aber mit der fortschreitenden Strukturkrise der alteuropäischen Gesellschaft, wurden solche Voraussetzungen zunehmend hinfällig⁹⁶.

⁹³ Steuerliche Vermögensschätzungen konnten auch mit einer polizeilichen Sittenaufsicht verbunden werden.

⁹⁴ STOLLEIS macht auf die besondere politische Bedeutung von Obrechts origineller Leistung für die damalige Staatsraison-Diskussion aufmerksam: „Die engen Beziehungen zur politischen Lehre von der Staatsräson und die empirische Rationalität und ‚Technizität‘ seiner Vorschläge zu Finanzfragen geben Obrecht einen wichtigen Platz in der gesamten Entwicklung, die auf eine Stärkung des Absolutismus durch Eröffnung autonomer, von den Ständen unabhängiger Finanzquellen hinauslief. Sie zeigen ihn außerdem als Vertreter einer säkularisierten, empirisch interessierten Polizeiwissenschaft und eines an der Machtsteigerung orientierten Staatsräsondenkens“ (1983, 83).

⁹⁵ Diese eher bescheidene Auffassung herrschaftlicher Tätigkeit erscheint (wie STOLLEIS bemerkt) „vor allem in der lutherischen Linie ‚christlicher Policey‘ die von Osse über Löhneyß zu Reinkingk und Seckendorff reicht“ (1983 74). Grimmelshausen scheint bereit, diese Einstellung zu teilen: Die mit dieser Entwicklung verbundenen Mehrausgaben für persönlichen Luxus, kostspielige Bautätigkeit, ehrgeizige Kriegsführung usw. stellen häufig angesprochene Gegenstände Grimmelshausens kritischer Arbeit dar. Er beschreibt dieses politisch-moralische Thema besonders anschaulich in *Rathstübel Plutonis* (78-89) und *Musai* (163-167).

⁹⁶ Die unvermeidlichen Unkosten des Krieges boten dringende Anlässe, mit überlieferten politischen Einstellungen zu brechen. STOLLEIS stellt diese lapidare Zusammenfassung der Entwicklung dar: „Insofern ist es nicht übertrieben zu sagen, der moderne Staat sei als Kriegsstaat ins Leben getreten“ (1983 69).

Die allgemein prekärer werdende Sicherheitslage führte dann zu Forderungen und Spannungen, die eine zuverlässige und reguläre Geldbeschaffung seitens des Staates veranlassen konnten. Diese andauernde Notlage führte deshalb auch zu der tendenziellen Umwandlung unregelmäßig bewilligter Steuern in eine konstante Quelle staatlicher Einkünfte. Wo es regelmäßige Steuern gibt, sollten auch systematische und periodische Steuerschätzungen und Volkszählungen es ermöglichen, diese technisch durchführbar zu machen. Diese Entwicklung verursachte auch weitere politische Wirkungen: Weil diese Einkünfte möglichst ergiebig, regelmäßig und gesichert werden sollten, schien es wohl gemeinhin ratsam, der Standesvertretung so wenig Gelegenheit wie möglich zu geben, die Bewilligung solcher als unentbehrlich empfundenen Einnahmen zu blockieren oder zu verzögern⁹⁷.

Wegen der brisanten Qualität der damaligen Debatte um die zunehmende Konsolidierung und Verstärkung der steuerlichen Kompetenzen des Regenten bekam das biblische Verbot der Volkszählung Davids mehrere umstrittene Auslegungen⁹⁸: Die Befürworter dieser Konsolidierung waren geneigt, dem biblischen Verbot einen relativen oder einmaligen Charakter zuzuschreiben, während ihre ständischen Gegenspieler es eher als eine allgemeingültige Untersagung Gottes deuten wollten. (Bodin erwähnt diese Kontroverse in seiner Verteidigung der Volkszählung⁹⁹.) Grimmelshausens Deutung dieser Episode weist darauf hin, dass er dieses Verbot als eine generelle Verurteilung einer Volkszählung werten möchte. Weil eine statistische Erfassung der Bevölkerung anscheinend keine überzeugende politische oder moralische Rechtfertigung für ihn hat, kann er die von David anbe-

⁹⁷ Die aktuelle politische Lage im damaligen Deutschland wurde auch von dieser Begrenzung der Befugnisse der Standesvertretung entscheidend geprägt. WEBER macht geltend, dass der jüngste Reichstagsabschied von 1654 für die Entwicklung des Absolutismus der deutschen Fürsten von grundlegender Bedeutung wurde. Hier wurde erstmalig „eine obligatorische Steuerpflicht ohne formale Zustimmung gerade für die Landesverteidigung und Festungsbau“ festgelegt (259).

⁹⁸ Die tatsächliche Veranlassung für Davids Volkszählung wird mehrmals in den Quellen angedeutet: David ließ das Volk zählen, damit er „wisse, wieviel sein ist“ (2. Sam 24, 2). Gezählt wurden Männer, „die das Schwert auszogen“ (2. Sam 24, 9 und 1. Chr 21, 5). Josephus erwähnt, dass „kriegsdienstfähige Männer“ gezählt wurden (7, 13, 1). Trotz der Vorgaben seiner Quellen erwähnt Grimmelshausen keine pragmatischen Gründe für diese Volkszählung.

⁹⁹ Bodins Erwähnung der Kontroverse lautet wie folgt: *En quoy plusieurs s'abusent, qui pensent que David fut repris & puni d'auoir leué le nombre des subiects, veu que Dieu mesme commanda à Moise de la faire apres auoir sorti d'Egypte* (6. 1). Bodin verteidigt hier die Vorstellung, dass eine Volkszählung mit einer steuerlichen Abgabe verbunden werden sollte. Josephus teilt diese Vorstellung mit Bodin (7, 13, 1).

fohlene Volkszählung ohne weitere Erklärung¹⁰⁰ als schlichtweg „fürwitzig“ und „wider das Göttliche Verbott“ bezeichnen (RS 16, 34 und RS 45, 8). (Das Wort *fürwitzig*¹⁰¹ selbst deutet auch auf einen wichtigen Grundsatz der tradierten Moralphilosophie der Zeit¹⁰² hin.)

Wie Grimmelshausen versuchten andere Gegner erweiterter steuerlicher Kompetenzen die anhaltende Debatte um eine Volkszählung zu beeinflussen, indem sie auf tradierte Moralvorstellungen zurückgriffen: Weil sie glaubten, dass eine Volkszählung nur schwer für legitime politische Zwecke eingesetzt werden könnte, wäre es wohl für sie unnötig und ungebührlich diese Maßnahme durchzuführen. Wer sich trotzdem solche entbehrliche Information beschaffen möchte, sei „fürwitzig“ und von einer verpönten Begehrlichkeit getrieben, die als *libido sciendi* bezeichnet wurde.

5 *RATIO STATUS* IM UMKREIS DES KÖNIGS: JONATHAN UND JOAB

5.1 Freundschaft und die gebotene *Ratio Status*

Grimmelshausens dritter Diskurs handelt von Jonathan, dem ältesten Sohn Sauls, einer der untadeligsten Gestalten im Alten Testament, das ihn als unerschrockenen Krieger und treuen Freund Davids schildert. Der Autor verwendet diese tradierte Vorstellung von Jonathan,

¹⁰⁰ Grimmelshausen gibt keine inhaltlichen Motive für die Volkszählung Davids, obwohl die biblischen Darstellungen militärische Gründe erwähnen.

¹⁰¹ Schottelius fügt sich in eine schon etablierte ethische Tradition ein, wenn er diese Art Wißbegier verurteilt: „solches heisset eine vorwitzige Lerngier; nemlich / gierig seyn zulernen und zuwissen/ was unnötig / auch wohl ungebührlich ist“ (466). (Wissensdurst wurde allgemein als eine mögliche Quelle moralischer Versuchung verstanden.)

¹⁰² Die Neigungen des Menschen zu Begehrlichkeit wurden gemeinhin in drei grundlegende Kategorien eingeordnet: *libido sentiendi*, *libido sciendi* und *libido dominandi*. Dieses Schema befindet sich in 1. Joh 2, 16 und wird auch umfassend von Augustinus in seinen *Bekenntnisse* erläutert (10. 3). (Die Ausführungen zu *libido sciendi* sind dort in 10. 35 zu finden.) Dieselbe Aufteilung wird in Pascals *Pensées* benutzt (460). Pascal beginnt seine Darstellung mit dieser Erklärung: „Tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair ou concupiscence des yeux ou orgueil de la vie.“ Die Ablehnung eines unbegrenzten Wissensdranges (*libido sciendi*) bleibt eine normative Selbstverständlichkeit der damaligen Zeit.

um die Gegensätzlichkeit von Freundschaft und Tyrannei/*ratio status*¹⁰³ herauszustellen. In seiner knapp gehaltenen Fassung dieser Figur versucht Grimmelshausen seine Vorstellung von der verpönten *ratio status* als unvereinbar mit der Praxis der wahren Freundschaft zu präsentieren¹⁰⁴.

Was diese Darbietung selbst betrifft, so sollte man wohl vorausschicken, dass „Freundschaft“ in der Frühen Neuzeit und davor einer politischen Funktion innerhalb der überlieferten Politik zugewiesen werden konnte und dass Freundschaft als unvereinbar mit Tyrannei betrachtet wurde. (Erst in der Neuzeit wurde der Begriff der Freundschaft weitgehend auf den Bereich des Privaten beschränkt.) Es sind auch die politischen Komponenten der Idee der Freundschaft, die in Grimmelshausens Jonathan-Diskurs diskutiert werden.

Die Ausführung seines Arguments wurde dadurch erleichtert, dass die tradierten aristotelischen Vorstellungen von „Freundschaft¹⁰⁵“ und „Tyrannei¹⁰⁶“ im Rahmen eines weitgehend anerkannten Systems klarer und inhaltsvoller Begriffe stehen. Die Hauptverständnisschwierigkeit besteht wohl darin, dass die von Grimmelshausen verwendeten Ideen (und illustrierenden Episoden) nur innerhalb eines nicht länger vertrauten Horizonts ihren verbindlichen Charakter beibehalten konnten. Der Autor aber durfte getrost davon ausgehen, dass der humanistisch und biblisch gebildete Leser seiner Zeit so mit den grundlegenden Vorstellungen dieser Tradition vertraut war, dass der Autor inhaltsreiche Begriffe wie Freundschaft und Tyrannei (wie auch Tugend und Affekte) ohne extensive Erläuterungen verwenden konnte. Was den Begriff der Freundschaft selbst betrifft, so muss man zuerst nach den von Grimmelshausen berührten Aspekten der *philia* in der *Nikomachischen Ethik* suchen, nicht nur, weil der Autor an grundlegenden Positionen dieser Tradition festzuhal-

¹⁰³ Diese beiden Begriffe werden schon im zweiten Diskurs zueinander in Beziehung gesetzt, indem die verpönte Staatsraison mit der Praxis eines Tyrannen identifiziert wird.

¹⁰⁴ Die damals gängige Vorstellung von der Unvereinbarkeit von Freundschaft und Tyrannei wird in Buch V der *Politik* des Aristoteles gebührend entwickelt. Grimmelshausen scheint sich an dieser Vorstellung zu orientieren.

¹⁰⁵ Aristoteles liefert seine grundlegende Definition der Freundschaft in der *Nikomachischen Ethik*: „Man muss also einander wohlgesinnt sein und das Gute wünschen, und so, dass man dies voneinander weiß, und zwar aus einer der angeführten Ursachen“ (NE 1156a 4-5).

¹⁰⁶ Diese später gängige Bestimmung der Tyrannenherrschaft befindet sich in der *Politik*: „Eine solche nun ist notwendigerweise diejenige Alleinherrschaft, welche der Regent, ohne verantwortlich zu sein, über alle, die seinesgleichen und noch besser als er sind, ausübt, zu seinem eigenen Vorteil und nicht zu dem der Beherrschten. Daher gehorcht man ihr unfreiwillig, denn kein freier Mann erträgt gutwillig diese Art von Herrschaft“ (Pol 1295a 17-24).

ten scheint, sondern auch, weil Schilderungen zu diesem Topos entweder durch bekannte Erklärungsformeln oder durch Erwähnungen tradierter Freundschaften, wie die von Damon und Phintias, Achilles und Patroklos oder gar David und Jonathan,¹⁰⁷ erläutert werden konnten. (Die Wahl der Helden scheint von der Erklärungsabsicht des jeweiligen Autors abhängig zu sein.) Weil Grimmelshausens Ausführungen zu den Themen „Freundschaft“ und „Tyrannei“ weitgehend mit deren Behandlung in der *Nikomachischen Ethik* und in der *Politik* in Einklang gebracht werden können, ist es wohl nicht abwegig, einige Beobachtungen aus diesen Schriften heranzuziehen, um die Absichten des Autors zu verdeutlichen.

Ausgehend von der Voraussetzung, dass der Mensch von seiner Natur her ein gemeinschaftsbildendes Wesen sei (NE 1169b 18-20) entwickelt Aristoteles die Idee, dass er auf die politische Gemeinschaft angelegt und zum Zusammenleben bestimmt wurde (NE 1169b 18-20). (Hier setzt man eine vernünftige und deshalb auch moralisch verbindliche Naturteleologie voraus¹⁰⁸.) Über die bloße Gerechtigkeit hinaus bedarf die Gemeinschaft aber auch der Eintracht, die man als eine Art Freundschaft betrachten soll (NE 1155a 22-28). Solche Freundschaften gibt es in erster Linie unter den Tugendhaften, denn sie sind untereinander und mit sich selbst einträchtig, da sie sich gleich bleiben (NE 1167b 1-8). (Die Tugend ist in der Regel dauerhaft.) Nach Grimmelshausen existierte zwischen David und Jonathan eine derartige vollendete Freundschaft: „Wie dann sonst nirgends / als zwischen zwey aufrichtigen gleichgearteten Gemüthern / ein solche enge Freundschaft sich hägen und bestehen kann“ (RS 33, 16-18). Nachdem Jonathan an David „ein vollkommen Muster der Tugend“ (RS 33, 31-32) angetroffen hat, ist es unmöglich geworden, dass „zwey gleichgesinnte / tugendliche Gemüther beyeinander wohnen können / ohne sich herzlich zu lieben“ (RS 33, 33-35).

¹⁰⁷ Damon und Phintias: Diese Geschichte von Freundschaft und Tyrannei ist sowohl bei Thomas von Aquin als auch bei Valerius Maximus zu finden (*De regimine principum*, I, X und *Facta et dicta* 4. 7). Die Geschichte der Waffenbruderschaft von Achilles und Patroklos stammt aus der *Ilias* und wurde zuerst in der Antike verwendet, um diese Art Freundschaft zu rühmen. Die brüderliche Beziehung zwischen David und Jonathan findet viele Erwähnungen in tradierter Literatur und künstlerischen Darstellungen.

¹⁰⁸ Diese Voraussetzung bleibt weitgehend eine Selbstverständlichkeit der Naturvorstellung der Frühen Neuzeit. In diesem Rahmen ist die Freundschaft eine natürliche Bindung wie die Familie und die politische Gemeinschaft.

Ein Freund dieser Art wird zu einem wahren Gut für seinen Freund, und auch umgekehrt. Diese sittliche Gegenseitigkeit impliziert eine grundlegende Gleichheit, die weit über vergleichbar nebensächliche Vorbehalte zu bewerten ist. Weil Freunde dieselbe Tugendhaftigkeit haben und dasselbe Gut anstreben, besteht unter ihnen eine sittliche Ebenbürtigkeit (NE 1157b 25-38). Dieser Aspekt wird dann von Grimmelshausen betont, wenn er Folgendes schreibt: „Ja dieser Königliche Prinz macht mit dem verächtlichsten Schäfer [David] einen Bund“ (RS 33, 24-25). Vom hervorragenden Charakter Davids wurde Jonathan zu dieser Verbrüderung bewegt: „Es war ein Bund / den die Tugenden zusammen knüpfften / welche den Unterscheid des Standes nicht anzusehen pflegt“ (RS 33, 35-37).

Nach Aristoteles kann man seine Freunde lieben, weil sie *nützlich*, *angenehm* oder *gut* sind¹⁰⁹; das entspricht den Arten des Liebenswerten (NE 1155b 16-18). Von diesen dreien kann aber nur die auf gegenseitige Liebe zum Guten¹¹⁰ begründete Freundschaft als vollendet und dauerhaft bezeichnet werden (NE 1156b 6-12). Folglich kann nur diese Art Freundschaft eine politische Kohärenz geben¹¹¹. Aber erst wenn man selbst moralisch integer ist und Schlechtigkeit flieht, kann man sich zu sich selbst als Freund verhalten und einem anderen Freund werden (NE 1166b 26-29).

Diese positive politische Komponente gilt aber nicht für Freundschaften, die *nur* nützlich oder angenehm sind, weil ihre Objekte lediglich zufällig und vorübergehend sind, während Freundschaft im eigentlichen Sinne dem Menschen dauerhaft erscheint, weil sie auch sub-

¹⁰⁹ Das schließt nicht aus, dass eine Freundschaft sowohl angenehm und nützlich als auch gut sein kann (NE 1156b 13-18).

¹¹⁰ Das Gut wird als das bestimmt, zu dem alles strebt. Diese Bestimmung kann so verstanden werden, dass sie auch das Gute für den Staat umfassen kann (NE 1094a 1-1094b 10).

¹¹¹ Nach Aristoteles gibt es auch drei richtige Regierungsformen: Monarchie, Aristokratie und Politie/Demokratie (Pol 1279a 25-30). Er behauptet, dass es auch drei entsprechende Arten der Freundschaft gibt, und zwar die väterliche, die eheliche und die brüderliche (NE 1161b 10-30). Demokratien werden durch brüderliche Freundschaft gekennzeichnet, weil hier die Bürger danach streben, sowohl gleich als auch tugendhaft zu sein. Sie regieren abwechselungsweise und auf der Basis der Gleichheit; nur das ist im Einklang mit der brüderlichen Freundschaft (NE 1161a 27-29). Wenn das Thema der Freundschaft in der Fürstenspielgelliteratur der Frühen Neuzeit behandelt wird, überwiegen Beschreibungen der väterlichen Freundschaft des Herrschers für seine Untertanen. (Monarchien werden durch väterliche Freundschaft gekennzeichnet.) Beispielfähig sind die Ausführungen Seckendorffs (155-157). Ergänzend ist zu bemerken, dass eine Besprechung der Rolle des Herrschers als „Vater“ bei MUNCH zu finden ist (1982, 20). Aufschlussreich ist auch Otto BRUNNER: „Das ‚ganze‘ Haus und die alteuropäische Ökonomik“. In: Derselbe, *Neue Wege der Sozialgeschichte* (33-61). Erasmus macht die gängige Gleichstellung von Familienvater und König in *Institutio Principis Christiani* explizit: *Quid enim aliud est regnum quam magna familia? Quid Rex nisi plurimorum pater?* (B. 5, 178).

stantiell und wesenhaft ist. Indem ein Freund den anderen um des Guten willen liebt, liebt er ihn um seiner selbst willen und verhält sich zu ihm wie zu sich selbst, denn sein Freund ist ein zweites Selbst (NE 1166a 30-33 und NE 1170b 6-7). Grimmelshausen gibt der Vertrautheit dieser Beziehung einen deutlichen, aber metaphorischen Ausdruck, indem er schreibt, dass Jonathan David „wie sein eigen Herz“¹¹² liebt (RS 33, 24). (1 Sam 20, 17 berichtet, dass er David „so lieb wie seine Seele“ hatte.)

Grimmelshausens Schilderung der vollendeten Freundschaft zwischen David und Jonathan dient dem Autor als Grundlage für seine Zuspitzung des Gegensatzes zwischen Freundschaft und der verpönten *ratio status* des Tyrannen. Angespornet von seiner verpönten *ratio status* versucht König Saul seinen Sohn zu drängen, sich für die Sicherung der Krone Israels und gegen seinen Freund David zu entscheiden, indem er zuerst „sein Anligen und verfluchte *arcanam*“ (RS 25, 23-24) Jonathan und einigen Vertrauten eröffnet, „mit Begehren und Befehl / daß sie zu Sicherung seines Königreichs / den tapffern David umbringen solten“ (RS 25, 25-27). Nach dem Misslingen dieses Vorhabens versucht Saul seinen Sohn von seiner „Machiavellischen=Staatsmeinung“ (RS 27, 20) zu überzeugen, dass David eine extreme Gefahr für ihn (Jonathan) und seine Dynastie darstellt (RS 27, 23-25). Aus diesem Grund wird er von seinem Vater ersucht, den Tod seines Freundes herbeizuführen, indem er ihn zurück zum Hof lockt (RS 27, 24-25) und 1. Sam 20, 31-32). Aber statt David zu verraten, verteidigt er seinen Freund und erntet den Zorn Sauls (RS 34, 10-18 und 1. Sam 20, 31-33). Das Titelpuffer zeigt, wie er David warnen konnte (1 Sam 20, 36). Die folgende Abschiedsszene wird oft als rührende Darstellung der Freundschaft tradiert (1. Sam 20, 41-42).

Wie in seiner Schilderung vom Leben Sauls wird auch seine anschließende Feindschaft gegen David als Resultat der unbeherrschten Leidenschaft (und nicht der Vernunft) des Königs interpretiert: „Wir haben“, behauptet Grimmelshausen, „nichts gemeiners in der Welt / als daß die Könige und Buhler keinen Mitgenossen leyden können; und dennoch vermochten diese gewöhnliche *Affecten* der Potentaten / die getreue Liebe Jonathans nicht zu schmälern“ (RS 34, 2-6). Die brüderliche Liebe des Prinzen ermöglicht es ihm, der Ver-

¹¹² Die Beziehung zwischen David und Jonathan wird in 1. Sam 18, 3 mit derselben Metapher beschrieben.

suchung seines Vaters zu widerstehen. Der Tyrann kann seine Freundschaft zu David nicht zerstören. Der Hinweis auf die *Affecten* Sauls ruft eine konstitutive Komponente der politischen und ethischen Tradition der Scholastik in Erinnerung: Weil der Tyrann von seinen Gefühlen oder Leidenschaften (*Affecten*) regiert wird, sucht er sein eigenes Gut, und nicht das Gemeinwohl. Er kann keine Freundschaft zu seinen Untertanen pflegen, und sie können ihn nicht lieben, weil sie kein gemeinsames Gut teilen¹¹³. Nach Aristoteles muss der Tyrann auch versuchen, Freundschaften unter seinen Untertanen zu verhindern, denn nur, wenn einige Zutrauen zueinander gewinnen, kann man an einen Sturz der Tyrannenherrschaft denken (NE 1314a 17-19). Menschen, die fähig sind, echte Freundschaften zu pflegen, sind dem Tyrannen besonders gefährlich, weil sie nicht tyrannisch beherrscht werden möchten und auch, weil sie (wie David und Jonathan) sich selbst und anderen vertrauen und weder sich noch andere verraten (NE 1314a 21-22).

Weil der Tyrann glaubt, dass die Niederwerfung achtbarer oder selbstbewusster Menschen seine Herrschaft sichern könne, versucht er gesellschaftliche und politische Verbindungsmöglichkeiten zu verbieten oder zu zerschlagen, so dass sich weder Selbstwertgefühl noch gegenseitiges Vertrauen entwickeln können (NE 1313b 40-1314a 6). Nicht einmal die Kernzellen der politischen Gemeinschaft, die ehelichen¹¹⁴ und häuslichen Gemeinschaften, sind vor seinen Isolierungsmaßnahmen sicher (NE 1313b 33-38). Kleinmut, Misstrauen und Ohnmacht, vom Tyrannen systematisch erzeugt, führen zur Vereinsamung der Menschen und zum Verlust des Selbstvertrauens; diesen psychischen Zustand der Selbstentfremdung nennt Aristoteles dann *mikropsychos* (1314a 16-25). Aristoteles stellt paradigmatisch die vom Tyrannen eingesetzten Mittel und Wege¹¹⁵ dar (Pol 1313a 39-1314b 29).

¹¹³ Thomas von Aquin stellt eine vergleichbare Schilderung der gängigen Vorstellung von der Unvereinbarkeit von Tyrannei und Freundschaft in *De regimine principum* dar: *Dum enim commune bonum non quaerunt, sed proprium, fit parva vel nulla communio eorum ad subitos* (I, X).

¹¹⁴ Die eheliche Freundschaft als Gegensatz zur Tyrannei spielt auch in Grimmelshausens Darstellung eine Rolle: David wird von den Nachstellungen Sauls durch die „Treu und Redlichkeit“ seiner Frau (Michal) gerettet. Dank ihrer Hilfe konnte David „ihrem gottlosen Vatter und seinem tyrannischen Schweer“ entkommen (RS 26, 33-34). Ähnlich wie ihr Bruder muss sie zwischen ihrer Verpflichtung zu ihrem Vater und König und ihrer Bindung zu David entscheiden. Maßgebend für ihre Wahl scheint sowohl ihre Liebe zu David als auch die tyrannische Haltung Sauls zu sein (RS 27, 38-39 und 1. Sam 19, 11-17).

¹¹⁵ Die Tyrannenlehre des Aristoteles fand beachtlichen Anklang in der traditionellen Literatur: Die oben angesprochenen Maßnahmen werden nicht selten in der Fürstenspiegelliteratur erwähnt. Aegidius Romanus gibt diese Schilderung des Aristoteles fast unverändert wieder (477-480). Auch Thomas von Aquin zeigt sich dieser Tradition in *De regimine principum* verpflichtet (I, X).

Saul und Jonathan können ihre radikal unterschiedlichen Einstellungen zu David entwickeln, weil sie seine hervorragenden Eigenschaften und Taten auf zwei grundverschiedene Weisen betrachten und einschätzen. Während der tugendhafte Jonathan David wegen derselben Qualitäten und Taten liebt, muss der Tyrann Saul ihn aufgrund derselben fürchten und bekämpfen. Weil Saul ihn auch als einen gefährlichen Konkurrenten für den Thron betrachtet, ist er nicht in der Lage, David eigentlich zu kennen und auch zu lieben. Er bleibt von seiner *ratio status* so „verblendet“, dass er nicht verstehen kann, dass sein Sohn Jonathan sogar der Krone unwürdig wäre, wenn er sich entschließen würde, mit seinem tyrannischen Vater und gegen seinen Freund zu agieren (RS 27, 25-36).

5.2 Theodizee und die gebotene *Ratio Status*

Der klägliche Ausgang der Lebensgeschichte Jonathans gibt dem Autor die Gelegenheit, seine kosmologischen Ausführungen zum Thema der Staatsraison durch Hinzufügung des tradierten Problems der Theodizee zu vertiefen. Im Grunde genommen besteht dieses Problem in der Schwierigkeit Gott zu rechtfertigen angesichts der Übel in der von ihm erschaffenen Welt. Man kann daher fragen, wie die Allmacht, Weisheit und Güte Gottes mit den moralischen und natürlichen Übeln in der Welt vereinbart werden können: Wenn Gott den verfrühten und unverdienten Tod eines frommen und makellosen Menschen (wie Jonathan) verhindern konnte, warum hat er es nicht getan?

Dieses Problem hat auch das lebhafteste Interesse von Moralisten und Theologen seit frühen biblischen Zeiten hervorgerufen. Später haben Augustinus und Thomas von Aquin den damals im christlichen Bereich vorherrschenden Standpunkt vertreten, dass Gott zwar Übel verhindern könnte, aber er tut es nicht, weil er aus dem Übel ein größeres Gut ziehen kann¹¹⁶. Dementsprechend wird auch argumentiert, dass Gott moralisches Übel zulässt, um die menschliche Freiheit zu gewähren.

¹¹⁶ Augustinus stellt diese Ansicht in seiner *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* dar (X). In *De civitate dei* behandelt er das Leiden der Christen und auch dessen Rechtfertigung (1. 7.-12). Thomas von Aquin wiederholt sinngemäß seine Ansichten (ST Ia, q. 48). Der Kernsatz wird wie folgt formuliert: *deus est adeo potens, quod etiam potest bene facere de malis. Unde multa bona tollerentur, si deus nullum malum permitteret* (ST Ia, q. 48, a. 6).

Indessen braucht man Übel nicht als Strafe für begangenes Unrecht aufzufassen. Augustinus weist darauf hin, dass viele schuldlose Christen von den einfallenden Barbaren gefoltert und getötet wurden. Daraus kann er die tröstliche Konsequenz ziehen, dass durch solche Prüfungen die Betroffenen (wie Hiob) ihre Liebe zu Gott und selbstlose Hingabe bekunden können¹¹⁷. Dann bezieht sich Augustinus auf Paulus¹¹⁸, um zu belegen, dass „denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen“. In diesem Problemkontext erinnert Augustinus daran, dass man, solange man gerecht bleibt, weder den Verlust seiner Habe noch den Tod¹¹⁹ zu fürchten hat. Nach dieser Güterabwägung haben ethische und religiöse Werte den klaren Vorrang vor materiellen oder körperlichen.

Das Hauptproblem bei diesen Erklärungsversuchen liegt darin, dass angesichts der Begrenztheit der menschlichen Vernunft solche Rechtfertigungen als nicht völlig befriedigend bezeichnet werden müssen, weil der Mensch die vollständigen Dimensionen seiner Situation nicht überschauen kann. Daher können sie dem nur menschlichen Fassungsvermögen als fromme Behauptungen oder Hoffungen erscheinen anstatt als abschließende Argumente. Die Tradition erbaulicher und theologischer Literatur zieht auch diese Schwierigkeit in Betracht, indem sie auf den Unterschied zwischen dem endlichen Verstand des Menschen und der unendlichen Vernunft Gottes hinweist. Was dem Menschen als widersinnig oder als absurde Vergeudung erscheint, kann in dem nur Gott erkennbaren kosmischen Zusammenhang einen ganz anderen Stellenwert bekommen. Aber um diese Unvergleichbarkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf wahrzunehmen und zu akzeptieren, muss der Mensch auch die ihm angemessene Demut und das dazugehörige Gottvertrauen aufbringen. Das Alte Testament stellt auf exemplarische Weise die tradierte Gestaltung dieser Grundhaltung im Buch *Hiob* dar. Hier wird die Bemühung des menschlichen Verstandes,

¹¹⁷ Augustinus stellt diese These in *De civitate dei* in der folgenden Formulierung dar: *Deinde habent aliam causam boni, quare temporalibus affligantur malis, qualem habuit Iob: ut sibi ipse humanus animus sit probatus et cognitus, quanta virtute pietatis gratis Deum diligat* (I, 9).

¹¹⁸ Die biblische Quelle ist Römer 8, 28.

¹¹⁹ *De civitate dei: Mala mors putanda non est, quam bona vita praecessit* (1. 11).

die Rolle von Übel und Leid in der kosmischen Ordnung zu ergründen, von Gott als Anmaßung zurückgewiesen¹²⁰.

Diese alttestamentarische Problemlage liefert Grimmelshausen den Hintergrund für seine abschließenden Ausführungen zum Leben und Tod Jonathans. Nachdem der Autor die Feststellung macht, dass Jonathans „Gelassenheit und Aufopferung des eignen Willens in den Willen GOTTes seine *arcana* und endlicher Zweck¹²¹ / danach sich sein *Ratio Status* richten muste“ (RS 33, 6-8), bemerkt er, dass diese Einstellung in Widerspruch zu der Gesinnung seines tyrannischen Vaters steht (RS 33, 9-10). Dieser Kontrast zu Saul wird dann mittels einer Zusammenfassung der moralischen Dimensionen seiner Freundschaft zu David vertieft. Weil der Prinz stets bereit war, „aller Dinge und Händel Anfang und Ausgang dem Willen GOTTes“ anzuvertrauen (RS 32, 30-31), hat er nie der Versuchung nachgegeben, sich auf die rücksichtslose Gesinnung seines Vaters zu verlassen (RS 32, 30-34). Daher macht der Autor darauf aufmerksam, dass man nirgendwo finden kann, dass Jonathan „etwas anders als Sauls ohnrechtmässige Verfolgung“ Davids verhindern wollte (RS 32, 33-35).

Nach dieser Vorbereitung benutzt Grimmelshausen die beiläufige biblische Erwähnung von Jonathans Tod in der Schlacht gegen die Philister auf dem Gebirge Gilboa (1. Sam 31, 2), um das Problem der Theodizee abschließend zu erörtern. Die ungelöste Aufgabe besteht darin, dass der schuldlose Jonathan, obwohl er sich nur von der gebotenen *ratio status* leiten lässt, in unverdientes Unglück stürzen und einen verfrühten Tod sterben muss. Dazu stellt der Autor in einer würdigenden Ansprache an den Prinzen fest, dass „du aber mit deinem Gottlosen Vatter sterben mustest / und es das Ansehen geben wil / als werest du mit ihme zugleich gestrafft worden / solches ist dem unerforschlichen Willen und Urtheil GOTTes heimzustellen“ (RS 34, 22-25).

Als Lösung zu seinem selbstgestellten Problem nach der Rechtfertigung solcher unverdienten Schicksalsschläge kann Grimmelshausen die tradierte Formulierung anbringen, dass

¹²⁰ Die von Gott verkündete Rechtfertigung befindet sich in *Hiob* 38 und 39. Diese Darstellung wird weitgehend als eine Reihe rhetorischer Fragen formuliert. Bezeichnend für die Richtung dieser Gestaltung ist deren Anfang: „Wo warest du, da ich die Erde gründete? Sage an, bist du so klug!“ (38, 4).

¹²¹ Der endliche Zweck ist der Zweck, wozu der Mensch erschaffen wird.

solches dem unerforschlichen Willen Gottes überlassen werden sollte. Diese Behauptung bedeutet, dass auch wenn man sich von der gebotenen *ratio status* leiten lässt, keine vollständige Sicherheit besteht, dass man erkennbaren Erfolg statt Unglück oder Tod erleben wird. Man müsse hier genug Demut aufbringen, um zu akzeptieren, dass, auch wenn der Mensch es nicht ergründen kann, Leid und Übel von Gott zugelassen werden, um die Vollendung seiner Schöpfung zu ermöglichen. Wo dieses Grundvertrauen fehlt, wird der Mensch verleitet, den scheinbar erfolgsbringenden Rezepten der verpönten *ratio status* zu folgen. Aber wie die moralische Entwicklung im Leben Sauls zeigen soll, ist das Fehlen dieses Vertrauens eine Voraussetzung für die Hinwendung zu dieser *ratio status*.

5.3 *Ratio Status* oder Staatsraison

Der fünfte Diskurs handelt von Joab, der David als Krieger, Heerführer und Ratgeber fast das ganze Leben hindurch begleitet hat. Trotz seiner beachtlichen Verdienste für seinen König erteilt der sterbende David seinem Nachfolger Salomo den Auftrag, „seine grauen Haare nicht mit Frieden hinunter in die Grube“ zu bringen (1. Kön 2, 6). Als Begründung für diese Weisung gibt David seinem Sohn zu verstehen, dass Joab für die Morde an den Heerführern Abner und Amasa endlich bestraft werden sollte (1. Kön 2, 5). Dadurch könne auch David und sein Haus von einer Mitschuld an diesen Untaten befreit werden (1. Kön 2, 31).

Das klägliche Ende Joabs erlaubt es dem Autor, einige Vergleiche zwischen dieser Gestalt und König Saul zu ziehen, weil er glaubt, dass beide von der verpönten *ratio status* zu ihrem Ruin verleitet wurden (RS 53, 6-10). Um dieses Vorhaben durchzuführen, muss er zuerst (wie bei Saul) die beachtlichen Leistungen und Fähigkeiten Joabs hinreichend schildern, um die Eigenart seines späteren Verderbens zu begründen. In der damit verbundenen Beschreibung wird Joab als ein Kriegsheld, Ratgeber und Heeresführer von unübertrefflicher Tapferkeit, Klugheit und Treue geschildert, der seine hohe Position durch eigene Hel-

dentaten verdient hat¹²². Deshalb hat der Autor es nicht versäumt zu betonen, dass Joab „die unüberwindliche Vestung der Jebusiter / das ist / Jerusalem vor allen anderen erstiegen / und durch solche Helden=That / zu einem *Generalissimo* über das ganze Israelitische Kriegs=Heer bestätigt wurd“ (RS 50, 1-5). („Generalissimus“ war auch der militärische Rang Wallensteins.)

Die narrative Funktion solcher Schilderungen der Fähigkeiten und Leistungen Joabs wird dann vom Autor in seiner Ansprache direkt an dieser Gestalt selbst deutlich herausgestellt: Dieses vortreffliche Verhalten zeigt, dass „du vor einen von den Tugendhaftesten Helden deß Erdbodens hättest gehalten werden mögen / wann dich dein *Ratio Status* nur nicht verführet hätte / deine Hände in unschuldigem Blut zuwäschen“ (RS 50, 26-30).

Es mag erklärungsbedürftig scheinen, dass der Autor an dieser Stelle weiterhin von *ratio status* spricht, obwohl man nicht direkt mit Staatsraison und der Sicherung einer politischen Gemeinschaft zu tun hat, sondern mit dem Standeserhalt eines Heerführers. Grimmelshausen scheint hier die damals verbreitete Annahme zu akzeptieren, dass man sowohl bei einem Regenten als auch bei einem Vertreter eines beliebigen Standes von einer angemessenen *ratio status* sprechen kann. Weil man damals zwischen staatlichen und nicht-staatlichen Funktionen nicht immer deutlich unterscheiden musste, konnte Grimmelshausen von der *ratio status* Joabs sprechen, ohne als innovativ zu gelten.

Es gibt auch keine Notwendigkeit von einem getrennten und autonomen staatlichen Bereich zu reden, weil ein Regent, genau wie andere Menschen, zu einem spezifischen Berufsstand gehört. Die Ursache für das Fehlen einer weiteren Differenzierung ist, dass es kein definitiv abgetrenntes Areal staatlicher Tätigkeit für ihn gibt. Obwohl der Regent an einer prominenten Stelle innerhalb des arbeitsteiligen Gefüges der Gesellschaft steht, kann man nicht behaupten, dass er in einem autonomen oder normfreien staatlichen Bereich

¹²² Die Beobachtung, dass Joab seine hohe militärische Position durch seine eigene Tapferkeit während der Eroberung Jerusalems verdiente, wird von Quellen und Kommentatoren allgemein bestätigt (Josephus 7. 3. 1; 1. Chr 11, 6). Joabs Errungenschaft steht im Kontrast zu den politisch motivierten Beförderungen seiner Rivalen, Abner und Amasa. Um diese politische Komponente zu betonen, behauptet Grimmelshausen, dass Amasa mit dem englischen General Monck verglichen werden könnte, während Abner in der Lage sei, die „*Capitulation*“ Israels zu bewirken (RS 44, 12 f. und RS 49, 9-11).

tätig ist¹²³. Dieselbe umfassende Verwendung der Formel *ratio status* befindet sich auch bei anderen zeitgenössischen Autoren. In *Biblische Policey* benützt Reinkingk diese Vorstellung gleichermaßen für eine beträchtliche Anzahl von politischen und nicht politischen Gestalten. Schuppius behauptet sogar, dass es keinen Stand ohne eine *Ratio Status* gibt¹²⁴. Grimmelshausen scheint diese tradierte Annahme zu akzeptieren, wenn er schreibt, dass „kein Stand / kein Haus / ja kein einiger vernünftiger Mensch ohne den *Ratio Status* sey / oder ohn ihn bestehen könnte“ (RS 11, 17-19).

Es soll hier auch hinzugefügt werden, dass der Versuch, Joabs Tötung von Abner oder Amasa als das Ergebnis der verpönten *ratio status* Joabs darzustellen, nicht als eine originelle Vorstellung Grimmelshausens angesehen werden kann. Schon vor ihm hatte Reinkingk dieselbe wertende Bezeichnung für das Verbrechen gegen Abner verwendet¹²⁵. Das wesentliche Merkmal solchen Handelns wird sowohl von Grimmelshausen (der sich auf das Verhalten Joabs bezieht) als auch von Reinkingk mit der geläufigen Formel *per fas vel nefas*¹²⁶ bestimmt (RS 52, 22 und *Biblische Policey* 2. 36.).

Diese Aversion gegen die Vorstellung eines autonomen Bereiches staatlicher Tätigkeit blieb so ausgeprägt, dass Autoren wie Grimmelshausen, Reinkingk und Seckendorff dazu tendierten, sogar das Wort *Staat* selbst mit der verpönten *Ratio Status* in Verbindung zu

¹²³ Dieselbe Vorstellung wird öfters in der Fürstenspiegelliteratur betont. Löhneys findet für diese normative Funktionsbestimmung eine deutliche Schilderung: „Weil denn ein jeder Mensch seinen Stand oder Kunst / davon er sich gedenckt zu nehren / und davon zu leben / zu üben pflegt / warum lernestu denn nicht auch die Kunst recht zu regiren / welche Kunst die andere alle übertrifft?“ (48).

¹²⁴ Schuppius stellt die weite Verbreitung der Vorstellung von der *ratio status* auf diese Weise dar: „Ich sag euch / daß kein Stand in der Welt sey / in welchem es nicht Statisten gebe. Die Landleut in den vier Landen zwischen Hamburg und Lübeck haben ihre *Rationes Status*“ (7). Weil die verpönte *Ratio Status* keine neue Erfindung sein konnte, macht Schuppius auch diese zusätzliche Behauptung: „Die *Machiavellische Ratio Status* ist nichts neues / sondern ein alt Werck / das von Anfang der Welt gewehret hat / wie Herr Canzler Reinking in seiner *Biblichen Politic* erweist“ (7). (Schuppius bezieht sich wohl auf *Biblische Policey* 2. 36.)

¹²⁵ Reinkingks Formulierung wird mit diesen Worten dargestellt: „*Propter Status Rationem* brachte Joab den ritterlichen Helden Abner umb / weil er darvor hielte / daß dieser in grosser Gnade bey David am königlichen Hoff war“ (*Biblische Policey* 2. 27).

¹²⁶ Grimmelshausen verwendet nicht nur diese Formulierung, sondern auch eine deutsche Übersetzung. Bei dem Mord an Abner zeigt Joab, dass „es ihm gleich gelte / sein und seines hohen Stands Selbst=Erhaltung mit Recht oder Unrecht fortzusetzen“ (RS 49, 31-33).

bringen¹²⁷. Für die obengenannten Autoren konnte das Wort *Staat* nicht viel mehr beinhalten als eine missbilligende Umschreibung für die Praxis eines Tyrannen.

5.4 Ratio Status und Standeserhalt

Um die Überlieferungen vom Werdegang Joabs für seine Analyse der verpönten *ratio status* zu verwerten, musste der Autor zuerst seine unterschiedlichen und in mancher Hinsicht widersprüchlichen Primärquellen durch eine stark selektive Umarbeitung brauchbar machen. Die Notwendigkeit für diese Freizügigkeit liegt darin, dass diese Quellen weder eine seiner Thematik geeignete Entwicklung unterstützen, noch imstande sind, eine stimmige und widerspruchlose Darstellung der Motive und Handlungen der Hauptfiguren zu bieten. Diese Quellenlage zwang den Autor, wichtige Aspekte der Geschichte Joabs nach eigenem Ermessen zu gestalten oder zu streichen, um diese Geschichte für seine aktuellen Ziele tauglich zu machen.

Die unstimmen Aspekte, die verschiedene Stadien der Versuchung und des Niedergangs Joabs darstellen sollten, lassen sich wie folgt wiedergeben: Hat Joab Abner getötet, um seinen Bruder Asahel zu rächen (2. Sam 3, 27-30) oder war Rache nur ein Vorwand, um seine Position als Heeresführer gegen einen Rivalen zu sichern (Josephus 7, 1, 1, 5)? Wie ist die Auseinandersetzung zwischen Joab und David verlaufen, nachdem Joabs Truppen das Heer Absaloms geschlagen hatten? In einer Version wird Joab als der treue Ratgeber und emphatische Ermahner seines Königs dargestellt (2. Sam 19, 6-9). In einer anderen Version droht Joab seinem König mit Absetzung: Wenn der trauernde David sich seinen Kriegern nicht zeigt, ist Joab angeblich bereit, das Volk zu überreden, von ihm abzufallen. Dann würde Joab selbst die Königswürde einem anderen übertragen (Josephus 7, 10, 5).

¹²⁷ Die Ambiguität des Wortes Staat findet in Seckendorffs *Fürsten Stat* eine treffende Formulierung: „Gleichwol wil ich mit solchem Wort Staat dasjenige keinesweges gemeinet haben / was darunter heute zu Tage öffters begrieffen / und fast keine Untreu / Schand=That und Leichtfertigkeit zu nennen seyn wird / die nicht an etlichen verkehrten Orthen mit dem Staat / *ratione Status*, oder Staats=Sachen / entschuldiget werden wil“ (Vorrede [3], 1665). Die Einstellung Reinkingks in *Biblishe Policey* ist sehr ähnlich (2. 36).

Diese Episode stellt den Autor vor besondere Komplikationen: Sie wird nicht nur in Josephus und Samuel unterschiedlich geschildert, sondern auch von Grimmelshausen selbst, weil er *beide* Versionen verwendet. Seine erste Schilderung der Auseinandersetzung zwischen Joab und David richtet sich nach der Darstellung in Samuel und zeigt Joab als die loyale Stütze seines Königs (RS 43, 10-25). (Diese Version wird im David-Diskurs verwendet.) Seine zweite Fassung, die den siegreichen Joab als drohenden Meuterer schildert, lehnt sich ausdrücklich an die Darstellung in Josephus an. (Reinkingk schildert diese Position in *Biblisch Policy* 2. 36.) Diese Interpretation erscheint im Joab-Diskurs und wird verwendet, um die Vorstellung zu begründen, dass Joabs *ratio status* ihn dahin gebracht habe, seinen Respekt für den König beiseite zu legen, um seine Position als Heeresführer ungebührlich hervorzuheben (RS 52, 5-18): Nach seinem großen Sieg war er „von solcher *Aestimation*, daß er sich nicht scheuet“ seinem König zu drohen (RS 52, 8-9).

Grimmelshausens zweite Fassung dieser Episode geht bisweilen erheblich weiter als seine Quellenlage ihm erlaubt, weil er die Auseinandersetzung zwischen David und Joab als den negativen Wendepunkt in der moralischen Entwicklung Joabs darstellen möchte: „Von dieser Zeit an / nemlich so bald der gottlose *Ratio Status* Joabum dahin gebracht / den *Respect* gegen dem König so weit auf ein Seith zusetzen; galt es gleich / ob er sein Ansehen / Hoheit und *Dignität per fas* oder *nefas* erhalte“ (RS 52, 19-22). Gemäß dem Autor ist Joab jetzt bereit, von allen Normen abzurücken, wenn es darum geht, seinen Standeserhalt zu sichern. Diese Überlegung führt Joab dann dazu, seinen Rivalen Amasa zu töten¹²⁸. Nach dem Tod Amasas konnte Joab „sein Ansehen und hohen Stand biß in des Königs höchstes Alter erhalten“, ohne Davids Vergeltung zu fürchten, weil er mächtiger als sein

¹²⁸ Der Schilderung in 2. Sam 19 und 20 fehlt Grimmelshausens schlichte Verbindung zwischen Standeserhalt und Mord. In der biblischen Fassung wird Joab von David entlassen und durch Amasa ersetzt. (David möchte offensichtlich Nutzen aus der Beliebtheit Amasas ziehen.) Dann erhält Amasa den Auftrag, den gefährlichen Aufstand Sebas zügig zu beenden, bevor die Lage außer Kontrolle geraten kann. Weil es Amasa nicht gelingt, diese Aufgabe rechtzeitig in Angriff zu nehmen, gibt David Joab und Abisai denselben Auftrag. Unterwegs treffen sich die Soldaten der zwei Verbände und Joab bringt seinen Rivalen heimtückisch um. Nach anfänglicher Zögerung folgen die Truppen Amasas Joab, der den Aufstand dann unverzüglich und fast ohne Blutvergießen beendet. *Samuel* beschließt die Episode mit dieser schlichten Beobachtung: „Joab aber war über das ganze Heer Israels“ (2. Sam 20, 23). Weil Grimmelshausens Version keinerlei Zusammenhang zwischen dem Aufstand Sebas und der Tötung Amasas erwähnt, kann er behaupten, dass Joabs verpönte *Ratio Status* ihn zu dieser Tat geführt hat, nachdem sie ihn dazu brachte, den gebührenden Respekt für seinen König zu verlieren.

König geworden war¹²⁹ (RS 53, 3-6).

Die Aburteilung und Tötung Joabs stellt weitere Schwierigkeiten für den Autor dar: Josephus gibt drei unterschiedliche Motive für diesen Vorgang an: Joab muss sterben, weil er den Thronanspruch Adonias (und nicht Salomos) unterstützt habe¹³⁰. Das zweite Motiv ist, dass Joab Abner und/oder Amasa unbillig getötet habe, weil er sie als Rivalen betrachtete. Das letzte Motiv ist, dass die Schuld an ihrer Tötung Joab und seiner Familie (und nicht David und Salomo) angelastet werden sollte (Josephus 8, 1, 4). Das Alte Testament stellt diese Beweggründe dar, ohne einen davon als entscheidend zu bestimmen (1. Kön 2, 5 und 28; 2. Sam 3, 28-38). Um eine folgerichtige und ihm zweckmäßige Schilderung zu konstruieren, musste Grimmelhausen den Mord an Amasa als die entscheidende Begründung für die Aburteilung und Tötung Joabs bestimmen, weil der Autor die Strafe für diese Tat als die klare und verdiente Sanktion für seine von seiner verpönten *ratio status* herbeigeführten Aufsässigkeit gegen David und seinen darauffolgenden Mord an Amasa darstellen wollte. Der Autor kann nur diesen Mord als entscheidend für Joabs Verurteilung und Tod gebrauchen, denn nur in diesem Fall kann Joab die verdiente Strafe für seine *superbia* bekommen. (Der Mord an Abner kommt als Begründung nicht in Frage, weil er keine solche Aufsässigkeit verursacht hat.) Die anderen Beweggründe sind politisch im Sinne der noch unentschiedenen Auseinandersetzung zwischen Salomo und Adonia um die Thronfolge.

5.5 *Ratio Status* und Treue

Grimmelhausens pragmatischer Umgang mit seinen Quellen macht es ihm möglich, die Geschichte Joabs nach der Vorlage seiner Interpretation von Sauls Werdegang zu gestalten, mit dem Unterschied, dass Saul seine Herrschaftslegitimation von Gott erhalten hat,

¹²⁹ Es ergibt sich hier die häufig gestellte Frage, warum David nicht viel früher Joab für seine Untaten zur Rechenschaft gezogen hatte. Luther meint, dass es (angesichts der Macht Joabs) berechtigt war, seine Bestrafung hinauszuschieben (206 f.). (David selbst verwendet dieselbe Erklärung: 2. Sam 3, 39.) Reinkingk, der sich direkt auf Luthers Aussage bezieht, schildert Davids Zögern sogar als beispielhaft für die erlaubte *ratio status* (*Biblische Policey* 2. 36). Josephus, Schuppius und Grimmelhausen sind auch bereit, Davids Zückhaltung zu billigen (7, 15, 1; 18; RS 44, 25-30).

¹³⁰ Joab selbst scheint dieser Begründung Glauben zu schenken (1. Kön 2, 28).

während Joab in seinen Stand von einem gesalbten König berufen wurde. Der Autor fasst die mit dieser Berufung verbundenen Anforderungen weitgehend zusammen, indem er die folgenden Feststellungen zu den Normen und Pflichten des Zuständigkeitsbereiches Joabs macht: „Sein *Ratio Status* erfordert / seinem König treu zu sein / ihne bey seiner Cron zu schützen / sein Reich helfen zuvermehrten / sich selbst aber unter dem Schatten solcher königlichen Flügel (massen David sein naher Bluts=Verwandter¹³¹ gewesen) in seinem Ansehen und hohen Stand des Generalats zuerhalten“ (RS 47, 25-30). Bezüglich dieser Forderung berichtet Grimmelshausen, dass Joab „seinem König je und allweg treu verblieben“ war, und dass er „sein Blut und Leben vielmal vor ihn dargesetzt“ hat. Dazu hat er „Manche ansehnliche *Victori* erhalten / gleichsam alle Feinde des Königs überwunden / und den König selbst auf seinem Thron mit Raht und That beschützt und *manutenirt*¹³²“ (RS 42, 10-14).

Die oben erwähnten Forderungen und Leistungen werden hier in Formulierungen vorgebracht, die in einigen Fällen seit der früheren Dokumentation feudo-vasallischer Beziehungen nachgewiesen werden können. (GANSHOF stellt einige Beispiele der frühen Verwendung dieser Vorstellungen dar.) Das einzige ungewohnte Element in den Beschreibungen des Autors bleibt die Feststellung, dass Joab von seiner erlaubten *ratio status* verpflichtet wird, sich selbst in seinem Stand zu erhalten (RS 47, 26). Die übrigen Formulierungen können als damals hinlänglich bekannt gelten. Diese Formulierungen sind aber nicht isoliert zu betrachten, weil sie ein Gebilde von ineinandergreifenden Vorstellungen wiedergeben. Weil Joab ein Amt von seinem König bekommen hat, schuldet er ihm eine gebührende Gegenleistung. Die Beziehung zwischen ihnen wird durch ein wechselseitiges *Treueverhältnis* gekennzeichnet, weil Treue eine persönliche Beziehung darstellt, die sowohl Herrscher als auch Untergebene verbindet¹³³. Wie BRUNNER betont, heißt treu sein, den Nutzen des Herrn zu fördern und Schaden von ihm abzuwenden, auch ohne erst einen Be-

¹³¹ Joab war ein Sohn von Davids Halbschwester Zeruja. Er und seine Brüder Abisai und Asahel waren Mitkämpfer Davids schon in der schwierigen Zeit, als er vor Saul fliehen musste.

¹³² Dieses Wort wird von dem mittellateinischen Ausdruck „manutenere“ übernommen und bedeutet „beschützen“ oder „bewahren“.

¹³³ Gemäß BRUNNER kann diese persönliche Verpflichtung nicht mit der modernen Vorstellung verglichen werden, dass man einem Staat oder einem Volk dienen sollte. Sie stellt eher eine Grundlage des Personenverbandstaates dar, nicht des Territorialstaates (1990, 261 ff.).

fehl abzuwarten (1990, 262¹³⁴). Die persönlichen und moralischen Verpflichtungen dieser Beziehung zeigen sich vor allem darin, dass man seinem Regenten nur im Rahmen des sittlich und rechtlich Zumutbaren *treu* dienen kann. (Hier wird Politik untrennbar mit Ethik verbunden.) Der Autor ist sich dieses Vorbehaltes wohl bewusst: Er betont, dass Joab keine Treue zum König zeigt, indem er Uria auf Davids unrechtmäßigen Befehl opfert¹³⁵ (RS 50, 15 f.).

Durch diese Bindung an den Herrn entsteht ein Zustand oder Status, der den ganzen Menschen erfasst¹³⁶. Diese Beziehung ist aber auch wechselseitig, denn sie beinhaltet nicht nur die Leistungen des Untertanen gegen den Herrn, sondern auch die Verpflichtung des Herren, ihm „Schutz und Schirm“¹³⁷ zu gewährleisten. Die entsprechende Gegenleistung des Untertanen wird dann mit den Formulierungen *consilium et auxilium*, Rat und Hilfe oder Rat und Tat¹³⁸ zum Ausdruck gebracht. Diese Beziehung hat der Autor auch im Sinn, wenn er behauptet, dass Joab „den König selbst auf seinem Thron mit Raht und That beschützt“ habe (RS 42, 13 f.). Rat¹³⁹ stellt in diesem Fall mehr dar als unverbindliche Ratschläge. Wer raten kann, verpflichtet sich auch zur Hilfe¹⁴⁰.

¹³⁴ Die Bemerkungen zu dieser Thematik richten sich weitgehend nach der Darstellung BRUNNERS (1990, 242-271).

¹³⁵ In 2. Sam 11 erscheint die Geschichte von David, Bath-Seba und ihrem Ehemann, Uria. In dieser Darstellung gibt David Joab den Befehl, Urias Tod herbeizuführen. (Dadurch hat Joab sich selbst zum Komplizen Davids gemacht.) Grimmelshausen scheint sich mit dieser Problematik länger beschäftigt zu haben, weil er sie auch in *Keuscher Joseph* ausführlich diskutiert (56-63).

¹³⁶ In Bezug auf diese persönliche Bindung möchte BRUNNER auch hervorheben, dass sie mit keinem Pachtvertrag im modernen Sinn verglichen werden kann, weil dieser nur ein ausschließlich auf die Tatsache des Landverleihs bezügliches Verhältnis begründet (1990, 262). Das Element einer vollständigen persönlichen Verbindung fehlt.

¹³⁷ Nach BRUNNER schuldet der Herr seinem Vasallen Schutz und Schirm. Diese Zuwendungen hat der Herr vorwiegend in Gericht und Fehde zu gewähren (1990, 263 ff.). (Sie sind als zusätzlich zu der Land- oder Amtleihe anzusehen, weil diese Leistungen aus der Verpflichtung des Herren, seinen Vasallen eine Unterhaltsgrundlage zu verschaffen, entstehen.)

¹³⁸ Die Formel Rat und Tat und die Alternativen Rat und Hilfe und *consilium et auxilium* erscheinen häufig in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Dokumenten, wo sie auf die Leistungen des Vasallen hinweisen. BRUNNER nennt dieses Begriffspaar Grundkategorien des außen- und innenpolitischen Handelns (1990, 271).

¹³⁹ Gemäß BRUNNER ist Rat nichts anderes als „der Einsatz der ganzen Person, durch den die Treuepflicht des Nutzentrachtens und Schadenwendens erfüllt werden muß“ (1990, 269). Joab scheint diese Forderungen zu erfüllen, indem er „sein Blut und Leben“ eingesetzt hat, um viele „Victori“ zu erhalten und „alle Feinde des Königs“ zu überwinden.

¹⁴⁰ Die Formel *Hilfe* scheint Rat durch die Vorstellung von außerordentlicher Leistung im Falle der Not zu erweitern. GANSHOF erwähnt, dass *auxilium* im Mittelalter „hauptsächlich im Kriegsdienst zu Pferde“ bestanden hat (1970, 91).

Nach Grimmelshausen sollte Joab sowohl den König bei seiner Krone schützen als auch bei der Vermehrung seines Reiches helfen. Die Vorstellung von der Vermehrung eines Reiches als königliche Pflicht kommt öfters in der Literatur der Frühen Neuzeit vor; diese Formulierung wird vom Autor auch anderswo verwendet. Es versteht sich aber, dass diese „Vermehrung“ weder als Selbstzweck angesehen werden sollte, noch darf ein Reich ohne moralische Rücksichten vermehrt werden. Die weitere Forderung, dass Joab David bei seiner Krone schützen solle, fügt hinzu, dass er (zusätzlich zu der königlichen Person) sowohl die königlichen Rechte als auch das mit der Krone symbolisch dargestellte Königreich verteidigen solle¹⁴¹. Diese Formulierung zeigt auch, dass der Autor die überlieferte Unterscheidung von der lebendigen Person des Königs und seiner Funktion ausdrücken konnte.

Es gilt dem Autor auch zu zeigen, dass Joab von seiner verpönten *ratio status* dazu gebracht wurde, seinen Standeserhalt ohne Rücksicht auf herkömmliche normative Grenzen zu sichern. Deshalb muss er einen Punkt feststellen, wo Joab die bestimmende Entscheidung trifft, sein direkt vom König¹⁴² erhaltenes Amt mit allen Mitteln (auch gegen David) zu verteidigen. Diese Entscheidung soll deutlich machen, dass Joab bereit war, für seinen Standeserhalt eher sich selbst als Gott oder seinem König zu vertrauen. Weil er imstande war, ohne Rücksicht auf normative Grenzen zu handeln, musste er die Treue zu seinem König gründlich erschüttern.

Der entscheidende moralische Wendepunkt in der Entwicklung Joabs kommt für Grimmelshausen direkt, nachdem die Armee dieses Generals die Truppen Absaloms im Walde Ephriam klar geschlagen hat. Nach diesem Sieg war Joab „durch seine Helden=Thaten / beständige Treu und Tapferkeit in solchen Ansehen und von solcher *Aestimation*, daß er sich gar nicht scheuet / zum König zu treten“, um ihn mit Absetzung zu drohen (RS 52, 7-12). (Eine ähnliche Darstellung und Wertung dieser Episode befindet sich in Reinkingks *Biblische Policey* (2. 36).

¹⁴¹ KANTOROWICZ schildert die symbolischen Deutungen der Krone und erläutert ihre politischen Anwendungen. Er zeigt auch, dass diese Vorstellung es möglich macht, die Person des Königs von seinem Amt zu unterscheiden, ohne sie von ihm zu trennen (365).

¹⁴² Obwohl diese Amtsautorität Joab direkt vom König verliehen wurde, kann sie auch als eine Verleihung Gottes betrachtet werden, weil David seine ordentliche Gewalt von Gott erhalten hat. Der Autor stellt diese Beziehung im ersten Diskurs dar, indem er Joseph erwähnt (RS 8, 19-21).

Weil seine *Ratio Status* ihn bewegt hat, seinen Respekt für seinen König aufzugeben, versucht er *per fas* oder *nefas*, „sein Ansehen / Hoheit und *Dignität*“ selbst zu erhalten (RS 52, 22). Wenn David auf die Herausforderung Joabs mit der Ernennung Amasas zum Heerführer reagierte, wurde Joab von seiner „gottlose(n) *Ratio Status*“ veranlasst, seinen Rivalen zu töten, um seine alte Position wieder einzunehmen (RS 52, 19-27). Danach konnte David nichts gegen ihn unternehmen, weil der General jetzt mächtiger schien als sein König¹⁴³. Damit war die Grundlage ihres Treueverhältnisses durch Joabs *superbia* zerstört. Dadurch hat Joab nicht nur seine zeitliche und ewige Strafe verdient, sondern auch die Gefahr der verpönten *ratio status* für das Treueverhältnis exemplarisch erläutert.

6 GRIMMELSHAUSENS EINSCHÄTZUNG VON MACHIAVELLI

6.1 *Arcanum* und Erzählstrategie

Eine Untersuchung der expliziten Behandlung der Staatsraison-Thematik bei Grimmelshausen sollte nicht auf seine Ausführungen in *Ratio Status* beschränkt werden, weil dasselbe Thema auch in der Olivier-Episode¹⁴⁴ in *Simplicissimus Teutsch* grundlegend besprochen wird. Es wäre unangebracht, diese Episode beiseite zu lassen, weil sie scheinbar eine fiktive Darstellung statt einer sachlichen Behandlung bietet. Der klare Unterschied zwischen zweckfreier Literatur und zweckorientierter Gebrauchsliteratur ist ein Kennzei-

¹⁴³ Gemäß VON DER HEYDE gibt diese Spannung zwischen dem König und dem General den Anlaß, eine aktualisierende Beziehung zu Wallenstein und seinem Schicksal zu implizieren. (Es gibt Hinweise für diese Vorstellung im Text.) GAEDE bemerkt eine ähnliche Aktualität (80).

¹⁴⁴ Die Olivier-Episode befindet sich im 4. Buch, Cap. XV-XXIV, 336-363.

chen einer späteren Epoche¹⁴⁵. Folglich kann der thematische Inhalt in der Olivier-Episode genauso zweckdienlich behandelt werden wie dessen Darstellung in *Ratio Status*.

Der narrative Rahmen in der Olivier-Episode lässt sich in einer kurzen Zusammenfassung darstellen: Simplicius, der auf weimarischer Seite vor dem belagerten Breisach dient, verlässt seine Truppe, um zu seiner Frau in Lippstadt zu gelangen. Gerade unterwegs wird er von einem Straßenräuber (Olivier) überfallen und gerät mit ihm in eine Rauferei. Während die zwei erschöpften Kämpfer sich als ehemalige Kriegskameraden zu erkennen geben, gesteht Olivier, dass er aufgehört hat, einem Herrn zu dienen, um „vor sich selbst“ zu kriegen (336, 19). Olivier ist besonders erfreut, seinem ehemaligen Kameraden wieder zu begegnen, weil der alte Herzbruder¹⁴⁶ (der unfehlbare Prophezeiungen machen konnte) vorausgesagt hat, dass Simplicius eines Tages Oliviers Tod rächen würde. Wegen dieser als sicher geltenden Vorhersage glaubt Olivier irrtümlicherweise, dass Simplicius sein aufrichtiger und vertrauenswürdiger Freund sei.

Am Abend stellt Olivier in einem längeren Gespräch den Stand eines Straßenräubers als adlig dar und vergleicht diese Lebensweise mit dem Dasein eines Regenten, wobei er sich zweimal auf Machiavelli beruft und Simplicius zu verstehen gibt, dass er die moralischen Bedenken seines Gesprächspartners für einfältig und anachronistisch hält. Die von Simplicius wiederholten Einwände ermöglichen eine Weiterentwicklung ihres Gespräches. Am folgenden Tage befinden sich die zwei in einem Kirchturm, wo sie auf mögliche Raubopfer lauern. Dort setzen sie ihre Unterhaltung fort, nachdem Simplicius es Olivier zum Vorwurf gemacht hat, dass er einen heiligen Ort für kriminelle Zwecke verwendet.

Diesen Ausführungen folgt ein längerer Monolog. In diesem Beitrag erzählt Olivier mit unbekümmerter Offenheit die Geschichte seiner engeren Familie, persönlichen Entwicklung und bisherigen Laufbahn, wobei er die Rolle seines Vaters für die Bestimmung der grundlegenden Ausrichtung seines Lebens hervorhebt. Er muss dann seinen Monolog be-

¹⁴⁵ MEIER begründet diesen Zugang zur Literatur des 17. Jahrhunderts mit der Beobachtung, dass die damalige Literatur noch nicht als ein autonomes Teilsystem ausdifferenziert wurde. Folglich gab es keinen Anlass, zwischen „Dichtung“ und „Sachliteratur“ klar zu unterscheiden. Alle literarischen Formen definierten sich als zweckgebundene Texte (15 ff. u. 486 ff.).

¹⁴⁶ Diese Episode wird im 2. Buch, Cap. 24 erzählt (164 ff.). Der alte Herzbruder dient als Hofmeister im sächsischen und kaiserlichen Feldlager vor Magdeburg.

schließen, um die Gelegenheit zu ergreifen, eine vorbeifahrende Kutsche zu überfallen. Ein paar Tage später wird die Olivier-Episode durch die überraschende Fahndungsaktion einer kleinen Gruppe von Soldaten blutig beendet. Nach einem heftigen Gefecht (in welchem Olivier sein Leben verliert) entkommt Simplicius, nachdem er den Tod des Straßenräubers unfreiwillig im Kampf rächen musste. Danach setzt er seine Reise nach Lippstadt fort.

Die Olivier-Episode stellt eine abgeschlossene Einheit dar. Der stark didaktische Charakter dieser Einlage wird nicht nur in den belehrenden Monologen und Zwiegesprächen deutlich betont, sondern auch in den erzählten Schwänken und eingefügten Szenen, weil diese die triebhafte und amoralische Verkommenheit eines selbstbekennenden Machiavellisten anschaulich und einprägsam darstellen sollen. Hauptsächlich wegen der Unmittelbarkeit der hier verwendeten Ich-Form dieser Erzählung muss der Autor (wenn er seine didaktischen Ziele erreichen will) den Leser auf seine Aufgabe als moralisch urteilende Instanz vorbereiten, indem er es ihm ermöglicht, sowohl die tradierten Normen anzuwenden als auch einen kritischen Abstand zu den direkten Ausführungen und der Person Oliviers einzunehmen. Diese Aufgabe wird dem Autor durch die weitgehende Verbreitung und Akzeptanz der ethisch-politischen Grundsätze und Topoi der alteuropäischen Politik und Ethik erheblich erleichtert. (Hier verwendet der Autor auch die Worte und Gedanken von Simplicius, um diesen ethischen Fundus wieder in Erinnerung zu rufen. Dadurch werden Olivier und Simplicius als Vertreter gegensätzlicher Positionen vorgeführt.)

Der Straßenräuber selbst kann die Geschichte seines frevelhaften Lebens freimütig erzählen, weil er glaubt, einen völlig vertrauenswürdigen Freund und Zuhörer in Simplicius gefunden zu haben. Die unwahrscheinliche Konstruktion einer derartigen Freundschaft hilft dem Autor, ein besonders diffiziles Problem zu lösen: Weil Straßenräuber und ungerechte Regenten selten oder nie geneigt oder in der Position sind, offen und freimütig über ihre wahren Absichten und begangenen Verbrechen zu reden¹⁴⁷, kann man sie schwerlich als glaubwürdige Zeugen ihrer eigenen Untaten verwenden. Wie Aristoteles hervorhebt, haben

¹⁴⁷ Machiavelli behandelt dieses Thema in *Il Principe* XVIII. Hier legt er die Grundlage für seine Arkanlehre.

solche Menschen keine vertrauenswürdigen Freunde¹⁴⁸, mit denen sie freimütig verkehren können. Um undurchschaubar bleiben zu können, brauchen sie ihr eigenes *arcanum*¹⁴⁹, um ihre Ziele durch Dissimulation zu erreichen. Aber solange sie nicht imstande sind, dieses *arcanum* abzulegen, kann man sie als aufrichtige Zeugen ihrer eigenen Tätigkeit nicht akzeptieren. Deshalb muss der Autor zuerst diese in der Sachlage selbst begründete Verschwiegenheit aufheben.

Diese anscheinend unlösbare Aufgabe kann Grimmelshausen trotzdem bewältigen, indem er die „übernatürlichen“ Kräfte des alten Herzbruders in Anspruch nimmt. Es wird vom Künstler Grimmelshausen als unbestreitbar dargestellt, dass der alte Herzbruder unfehlbare Prophezeiungen machen konnte. Es wird auch geschildert, wie er vorausgesagt hat, dass Olivier eines gewaltsamen Todes sterben müsse und dass Simplicius seinen Tod rächen werde. Wenn der Leser bereit ist, solche bewusste Verstöße gegen faktische Möglichkeiten zu akzeptieren, kann er auch annehmen, dass der Dichter durch diese freie Gestaltung seines Stoffes eine tiefere Einsicht in die Beschaffenheit der *virtú* der machiavellistischen Politik darbieten will, indem er einen Verfechter dieser Lehre durch die „Zauberei“ seiner künstlichen Konstruktion zum offenen Reden bringt. Mittels dieser Darstellungsweise möchte der Autor den Machiavellismus durch das glaubhafte Zeugnis eines freimütigen Straßenräubers gründlich entlarven und verurteilen, indem er den Schleier seiner Verschwiegenheit auf diese Weise lüftet.

6.2 Der Räuber-König als Topos

Der ungerechte Herrscher wird in der älteren politisch-ethischen Literatur häufig durch bildliche Sprachfiguren aus der Tierwelt dargestellt. Durch derartige Metaphern kann man sich verschiedene Aspekte der abstrakten Idee einer ungerechten Gewalt vage vorstellen,

¹⁴⁸ Die Unvereinbarkeit von Freundschaft und ungerechter Herrschaft ist eine gängige Vorstellung der damaligen Zeit und wird maßgeblich von Aristoteles dargestellt (*Politik* 1313a 18ff.). Das ein unmoralischer Mensch unfähig sei, echte Freundschaft zu erleben, wird auch von Aristoteles behauptet (NE 1166b 26-29).

¹⁴⁹ STOLLEIS bemerkt, dass „im späten 16. und 17. Jahrhundert das *Arcanum* ein Schlüsselwort der Epoche“ war (1980, 5). In seinem Text stellt STOLLEIS den Zusammenhang von *Arcana imperii* und Staatsraison dar und bespricht sowohl die damalige wissenschaftliche Behandlung von *arcanum* und *ratio status* als auch die weitverbreitete Verwendung dieses Stoffes in populären Textsorten (1980, 22-32).

indem man Sprachbilder¹⁵⁰ von Löwen, Wölfen oder anderen Raubtieren verwendet. Trotz ihrer Anschaulichkeit können solche Sprachbilder keine wirklichen Beweise oder genaueren Vergleiche liefern, weil sie lediglich zufällige Ähnlichkeiten bieten. Dementsprechend können solche Tiere nur analogische Vergleiche zu menschlichen Verhaltensweisen liefern: Ihre zoologischen Eigenarten sind weitgehend angeboren und unveränderlich, während Menschen bewusst Sprache verwenden, Pläne machen und Entscheidungen treffen.

Um eine tragfähigere Entsprechung zu ermöglichen, war es deshalb zweckmäßig, die analoge Ebene des Sprachbildes zu verlassen, um dann die wesentliche Identität zwischen zwei scheinbar verschiedenen Menschentypen zu behaupten: Während der ungerechte König mit einem großen Räuber gleichgestellt wird, soll der Räuber als identisch mit einem kleinen und skrupellosen Herrscher gesehen werden. Beide existieren in einem norm- und rechtsfreien Raum, wo ein offener oder latenter Krieg jedes gegen jeden tobt und wo sie ihren Affekten, Trieben und Begierden folgen können statt ihrer Vernunft oder sozialen Veranlagung¹⁵¹. Danach ist der ungerechte Regent tatsächlich ein Räuber, aber nur scheinbar ein König. Thomas von Aquin behauptet sogar, dass ein Tyrann auch als Komödiant bezeichnet werden kann, weil er die Person eines anderen darstellt: Obwohl er die Position eines Regenten einnimmt, verhält er sich wie ein Tyrann (*De regimine principum*, I, X).

Diese tiefergreifende Gleichung wird oft durch eine begleitende Anekdote noch anschaulicher gemacht. Die gängigste Version¹⁵² davon lautet wie folgt: Ein Pirat wird gefasst und Alexander vorgeführt. Wenn der König ihn fragt, mit welchem Recht er das Meer unsicher mache, erwidert er, dass er dasselbe Recht dazu habe wie Alexander. Jedoch weil er nur ein Kaperschiff habe, werde er ein Pirat genannt, während Alexander, weil er eine ganze Flotte benutze, als ein Regent bezeichnet werde. Diese Gleichstellung eines ungerechten Königs mit einem Räuber oder Piraten (mit oder ohne begleitende Anekdote) genoss große

¹⁵⁰ Die damalige Neigung, solche Übertragungen zu verwenden, wurde wohl durch die Vorstellung von Natur als einer sinnvollen und stufenartigen Ordnung von übereinstimmenden Klassen bestärkt. TILLYARDS Beschreibung von „The Chain of Being“ stellt diese Idee einleuchtend dar (25-36).

¹⁵¹ Ein vergleichbarer Zustand wird von Hobbes als „the Naturall Condition of Mankind“ beschrieben (183-188).

¹⁵² In der von Curtius Rufus verfassten Biographie reden Skythen mit Alexander (7. 8. 3).

Beliebtheit in der Antike¹⁵³, weil sie imstande ist, grundlegende Annahmen einer ethischen Politik auf eine anschauliche aber gezielte Weise darzustellen.

Für die spätere Literatur stellt eine Stelle aus *De civitate dei* (4. 4) die vorherrschende Formulierung¹⁵⁴ dieser Vorstellung dar. Dieser oder ein ähnlicher Wortlaut befindet sich in den Werken von Thomas von Aquin, Wimpfeling, Erasmus, Grotius, Reinkingk und auch in der *Gesta Romanorum*, um eine unvollständige Auflistung von Quellen zu erwähnen¹⁵⁵. Diese Anmerkungen zur Rezeption der Räuber-König-Gleichung sollen deutlich machen, dass die traditionelle Unterscheidung zwischen politischer Willkür und gerechter Herrschaft eine adäquate und akzeptierte Veranschaulichung in dieser herkömmlichen Formulierung gefunden hat: Durch die vertraute Figur des Räubers sollte der weniger greifbare Charakter des ungerechten Königs plastisch und wesentlich dargestellt werden. Dieser Topos scheint so fest in der Literatur der alten Politik etabliert zu sein, dass seine Verwendung innerhalb des Kontexts der antimachiavellistischen Diskussion als eine normale Fortentwicklung eines immer noch fruchtbaren Ansatzes angesehen werden kann.

Grimmelshausen hat es verstanden, diesen Topos für sich in Anspruch zu nehmen, indem er die redegewandte Figur eines gewissenlosen Straßenräubers einführt, der sein Verbrecherleben mit Hinweis auf die Lehre Machiavellis legitimieren möchte. In seiner Olivier-Episode kann Grimmelshausen dem Räuber sogar die Ich-Form des Erzählens erlauben, weil er davon ausgehen kann, dass der damalige Leser mit diesem Topos vertraut genug war, um selbst als kritische Instanz zu funktionieren.

¹⁵³ LA PENNAS Beitrag behandelt die Alexander-Anekdote bei mehreren römischen Schriftstellern (29-31). HABINEK diskutiert Ciceros häufige Verwendung dieser Gleichstellung (69-87). Ohne Cicero zu erwähnen kann Grotius in *De jure belli ac pacis* sieben antike Gewährsleute für diese Vorstellung nennen (2. 1. 3).

¹⁵⁴ Die bekannte Formulierung der Räuber-König-Gleichung von Augustinus lautet wie folgt: „Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna?“. Ciceros später verschollene *De re publica* (3. 4) stellt wohl die Quelle für diese Formulierung dar.

¹⁵⁵ Thomas von Aquin in *De regimine principum* und *Gesta Romanorum* berufen sich ausdrücklich auf Augustinus und verwenden seine Gleichung. Sie fügen die Alexander-Anekdote auch hinzu (III, V; Cap. 146.) In Wimpfelingens populären *Agatharchia* (1498) wird die vollständige Formulierung sinngemäß wiedergegeben, aber weder Augustinus noch Alexander wird erwähnt (unvollständiger ND bei SINGER, 173-249). In seiner *Institutio* zitiert Erasmus Seneca und erwähnt Räuber, Piraten und Könige in seiner Darstellung der Idee, aber nicht Alexander (176). In *Tractatus de regimine* verwendet Reinkingk die augustinische Gleichung von Räuber und König fast wörtlich, aber ohne Quelle oder Anekdote (729). In *De jure belli ac pacis* erwähnt Grotius sowohl die Quelle und Gleichung als auch die Anekdote (2. 1. 3).

6.3 *Virtú* und *Libido Dominandi*

Direkt am Anfang der Handlung versucht Grimmelshausen den Leser an den bekannten Räuber-König Topos zu erinnern, indem er Olivier verkünden lässt, dass er (als Straßenräuber) Krieg für sich selbst führt. Um anzudeuten, dass kein wesentlicher Unterschied zwischen einer Räuberbande und der Regierung eines Gewaltherrschers bestehe, fügt er die Behauptung hinzu, dass wenn er und seinesgleichen zehntausend an der Zahl wären, könnten sie am morgigen Tage Breisach¹⁵⁶ entsetzen und sich endlich „zu Herren der gantzen Welt machen“ (337, 6).

Auf den Einwand des Simplicius, dass die gefährliche Tätigkeit des Räubers „das aller=schändlichste von der Welt“ sei (338, 3-4), erwidert Olivier, dass „die Rauberey das aller=Adelichste *Exercitium* ist / das man dieser Zeit auff der Welt haben kan!“ (338, 6-8). Um seine Position zu bekräftigen und zu entwickeln, beruft Olivier sich auf historische Begebenheiten, indem er behauptet, dass die meisten Königreiche und Fürstentümer mit Gewalt geraubt und zuwege gebracht wurden. (Damit sollte der tatsächliche Zustand der Welt angedeutet werden.) Weil er kühn genug ist, solche Lebensgefahr auf sich zu nehmen, glaubt er, sich über die Bestimmungen und Sanktionen des Rechts hinwegsetzen zu können. Gemäß seiner Aussage gebührt diese zügellose Verhaltensweise „niemanden als hertzhafften Gemütern“ (338, 22). Wer diese Erklärung nicht begreifen könne, fügt er ermahmend hinzu, habe „den *Machiavellum* noch nicht gelesen“ (338, 30-31).

Gegen Oliviers Ansicht, dass sein Verhalten keinen normativen Grenzen unterworfen sei, behauptet Simplicius in seiner Erwiderung, dass Oliviers Räuberleben eine dauernde Missachtung der Gesetze der Welt, der Natur und Gottes bedeute: Während weltliche Gesetze befehlen, dass Verbrecher angemessen gestraft werden sollen, verbietet uns das Gesetz der Natur, anderen etwas zuzufügen, das wir selbst nicht erleiden möchten¹⁵⁷. Er erinnert Oli-

¹⁵⁶ Die Belagerung Breisachs 1638 stellt den Hintergrund für diese Episode dar. (Sowohl Simplicius als auch Olivier sollten vorübergehend dort auf weimarscher Seite gedient haben.)

¹⁵⁷ In seiner Analyse dieser uralten ethischen und religiösen Regel zeigt REINER, dass diese Forderung als eine sittliche Grundformel der Menschheit betrachtet werden kann. Obwohl diese Regel auch von Jesus im

vier auch daran, dass sein Verhalten auch wider Gott gerichtet ist, und dass er „keine Sünde ungestraft läst“ (339, 9).

Oliviers Ablehnung solcher normativen Erwägungen wird sogleich in einer lapidaren Formulierung zusammengefasst, die den Kontrast zwischen der ethischen Einstellung der alt-europäischen Politik und der autonomen Grundhaltung der machiavellistischen Lehre klar herausstellt: „du bist noch *Simplicius*, der den *Machiavellum* noch nit studirt hat / könnte ich aber auff solche Art eine *Monarchiam* auffrichten / so wolte ich sehen / wer mir alsdenn viel darwider predigte“ (339, 10-13). Hier macht er wohl eine Anspielung auf Machiavellis Beschreibung von Francesco Sforza und seiner bemerkenswerten Karriere (50, 2-4). Von ihnen hat Olivier wohl gelernt, dass normative Überlegungen einfältig und irrelevant sind: Wer imstande ist, sich gültigen Gesetzen und Strafen erfolgreich zu widersetzen, braucht ethische oder religiöse Weisungen nicht zu beachten.

Mit diesem Beitrag will der Autor offenbar seine Auffassung von Machiavellis Vorstellung von *virtú* in seine Diskussion einführen¹⁵⁸. In diesem Kontext kann der Begriff *virtú* als die ethisch neutrale Fähigkeit und Tatkraft, politische Macht zu ergreifen, zu behalten oder zu vergrößern, verstanden werden. Unter seinen Zeitgenossen und Landsleuten erwähnt Machiavelli besonders Francesco Sforza¹⁵⁹, Cesare Borgia und Oliverotto da Fermo¹⁶⁰ in bezug auf *virtú*, weil er glaubt, dass sie diese Eigenschaft vorweisen können.

Benutzt in diesem Sinn, stellt der Begriff *virtú* einen klaren Bruch mit der tradierten aristotelischen Vorstellung von politischer Tätigkeit dar, weil diese vornehmlich an den Forde-

Neuen Testament (Mt 7, 12 und Lk 6, 31) verkündigt wurde, bleibt sie zuerst ein Resultat der natürlichen Vernunft.

¹⁵⁸ Obwohl Machiavelli den Begriff *virtú* anderswo verwendet, kann die jetzige Diskussion zuerst auf die Benutzung dieses Begriffes in *Il Principe* VII und VIII beschränkt bleiben, weil diese Stellen insbesondere einen inhaltlichen Bezug zur Auseinandersetzung zwischen Olivier und Simplicius erlauben. Andere Aspekte dieses mehrdeutigen Begriffes werden von MÜNKLER (1984, 313-328 u. 1985, 23 ff.), WHITEFIELD (222-225), WOOD (159-165) und MEINECKE (1923, 21-24) besprochen.

¹⁵⁹ Grimmelshausen selbst stellt eine Geschichte seiner Familie in *Rathstübel Plutonis* dar, um zu zeigen, dass man „im Krieg reich und groß werden könne“ (52, 28). Wallenstein wird auch vom Autor in dieser Beziehung in derselben Schrift erwähnt (64, 27).

¹⁶⁰ In Kapitel VII diskutiert Machiavelli ausgiebig die Karriere von Cesare Borgia, den er als ein hervorragendes Beispiel für *virtú* darstellt. Francesco Sforza wird angeführt für seine *virtú*, weil er durch eigene Anstrengung vom *Privatmann* zum Fürsten von Mailand aufstieg. Oliverotto da Fermo wird in Kapitel VIII erwähnt, weil er durch Verbrechen und *virtú* zu einer Fürstentherrschaft gelangen konnte.

rungen ethischen Handelns und des Gemeinwohls im Sinne des guten Lebens orientiert ist, während Machiavellis *virtú* auf das Hervorbringen eines konkreten politischen Erfolges bezogen wird¹⁶¹. Durch seine wohlgesinnte Schilderung des politisch-motivierten Mordes an Remirro de Orca möchte Machiavelli Cesare Borgias *virtú* und praktische Beherrschung der Techniken des Machterhalts exemplarisch vorführen, weil diese Begebenheit lehren sollte, welche Gesinnung geboten ist, wenn es darum geht, politische Herrschaft zu festigen. Die tradierten Positionen von Aristoteles und Machiavelli werden auch kontrastiv in *Macbeth* vorgeführt: Während der Protagonist zuerst behauptet, dass er bereit sei, alles zu tun, was einem Mann *angemessen* sei, erwidert Lady Macbeth, dass er durch den bevorstehenden Königsmord „so much more the man“ werden könnte (1, 7, 51). Der topische Inhalt für Lady Macbeths Rede an ihren Mann (1, 7, 48-51) wird wohl von der sehr ähnlichen Rede Tullias in *Ab urbe condita* (Livius) inspiriert sein (1, 47, 3.).

Es wäre unvollständig, Machiavellis Vorstellung von *virtú* ausschließlich auf die Beschaffenheit eines skrupellosen Kraftmenschen (wie Olivier) zu beschränken¹⁶², wie Grimmelshausen und andere antimachiavellistische Autoren seiner Zeit anscheinend getan haben. Gemäß MÜNKLER umfasst die Vorstellung von *virtú* nicht nur die *virtú* des einzelnen, sondern auch eine auf die Bürgerschaft bezogene *virtú ordinate*¹⁶³. MEINECKE fügt die Idee hinzu, dass der mit *virtú* begabte Politiker sich sogar „einen verrotteten Staat“ wünschen könnte, um ihn „neu zu ordnen“ (1923, 23). Seine *virtú* sollte die *virtú ordinate* einer korrupten Bevölkerung wiederherstellen können. WOOD bemerkt auch dazu, dass Machiavellis *virtú* des einzelnen von der Krise einer politischen Gemeinschaft hervorgerufen werden könnte¹⁶⁴. Daher liegt die Vermutung nahe, dass die normfreie *virtú* des einzelnen imstande sei, das politische Unvermögen einer korrupten Bürgerschaft zu überwinden, indem sie

¹⁶¹ Diese instrumentale Einstellung zu den Techniken der Macht ist auch der alten Politik nicht unbekannt gewesen. Die Thematik wurde schon von Aristoteles in einer Diskussion der Tyrannis kritisch analysiert (NE 1161a 33-35).

¹⁶² Sowohl MEINECKE als auch MÜNKLER geben zu bedenken, dass die *virtú* des einzelnen von der Vorstellung einer gemeinschaftsbezogenen *virtú ordinata* der Bürgerschaft begleitet werden kann (1924, 22-24; 1985, 37). WOOD scheint eine ähnliche Vorstellung zu hegen, indem er die „civic *virtú*“ der Bürgerschaft in seine Diskussion einführt (171).

¹⁶³ Unter der *virtú* des einzelnen versteht MÜNKLER „sein situationsadäquates, durch keine moralischen Rücksichten limitiertes politisches Handeln“, während Machiavellis *virtú ordinata* „die Erfüllung der Institutionen und der Bürger mit republikanischem Ethos“ bedeutet (1985, 37).

¹⁶⁴ „*Virtú* usually returns in times of civil disorder (*disordine*), and order is restored” (166 f.).

ihre *virtú ordinate* wiederaufrichtet¹⁶⁵. Immerhin ist diese wiederhergestellte Funktionalität der Bürgerschaft¹⁶⁶ *nicht* identisch mit der aristotelischen Vorstellung einer gelungenen politischen Gemeinschaft, weil diese vor allem nach Glück, Tugend¹⁶⁷ und dem guten Leben streben sollte, während Machiavelli die ethisch neutrale Errichtung und Festigung politischer Herrschaft als Ziel hervorhebt. MÜNKLER versteht diese Wiedergewinnung bürgerlicher Fähigkeit als das Ergebnis einer „Transformation des individuellen Egoismus in den kollektiven Egoismus der politischen Gemeinschaft“ (1984, 330). Durch diese Umwandlung sollte die Bürgerschaft befähigt werden, die politische Gemeinschaft zu erhalten und zu behaupten.

Weil die ethische Gesinnung der alteuropäischen Politik eine derartige *virtú ordinate* weder integrieren noch billigen konnte, gibt es für sie keine nachträgliche Bestätigung oder Rechtfertigung einer normfreien *virtú* des einzelnen durch die Herstellung der *virtú ordinate*. Aber bei einer anerkannten Beziehung zum Wohl der Gemeinschaft und ohne einsichtige ethische Grenzen muss der mit *virtú* ausgestattete Politiker so verpönt und unberechtigt für sie bleiben, dass man ihn als einen Straßenräuber oder Piraten darstellen konnte.

Die Behauptung, dass dieser Politiker seine neu gewonnene Macht verwenden wird, um seine Bürgerschaft aufzurichten, bleibt unbeachtet in der tradierten Politik. Indem das tradierte Menschenbild eine fortwährende soziale Grundlage oder Disposition in der menschlichen Natur voraussetzt, kann es die negative Vorstellung eines totalen Krisenzustandes nicht zulassen. Im Gegensatz dazu scheint Machiavelli zu glauben, dass ein derartiger Zustand unumgänglich sei. Daher ist dieser gegebenenfalls mit einem latenten Bürgerkrieg zu vergleichen. Infolgedessen kann nur die dauernde Fähigkeit und Bereitschaft Gewalt und Täuschung jeder Art anzuwenden die Selbsterhaltung des einzelnen und der Gruppe gewährleisten. Machiavellis Betrachtung der extremen Krisensituation der italienischen Städ-

¹⁶⁵ MEINECKES lapidare Formulierung hier lautet wie folgt: „Der Weg zur Macht ist schmutzig, das Ziel der Macht ist rein“ (1923/24).

¹⁶⁶ MÜNKLER möchte hier eine Warnung hinzufügen: „wo hingegen Partikularinteresse sich des Staates bemächtigt haben, ist Machiavelli zufolge auch sein Untergang nicht mehr fern“ (1984, 330).

¹⁶⁷ Die enge Verbindung zwischen Eudämonie und Tugend stellt eines der Hauptthemen der aristotelischen Ethik dar (NE 1098b 30-1099a 30 und NE 1102a 5-1102a 14). Thomas von Aquin glaubt, dass das Ziel der politischen Gemeinschaft von dem Streben nach Tugend bestimmt wird (*De regimine principum*, I, XIV). (Die Verzahnung von Tugend und Glück wird hier vorausgesetzt.)

te seiner Zeit hat ihn wohl dazu geführt, in seinen *Discorsi* die brutalen und gesetzlosen Urzustände Roms sehr genau zu reflektieren, um die grundlegende Voraussetzung für seine politischen Überlegungen zu finden (Münkler 1990, 151).

Angesichts der Tiefe und Vielfältigkeit der historischen und politischen Werke Machiavellis, wäre die enorme Verbreitung und Akzeptanz der schemenhaften Vereinfachungen der antimachiavellistischen Tradition nur schwer zu erklären, wenn man nicht in Betracht ziehen würde, dass die in seinem *Il Principe* begründete Trennung von Ethik und Politik sowohl der politischen Instrumentalisierung der Religion als auch der Zerstörung altständischer Freiheiten durch den absolutistischen Staat Vorschub leisten konnte. Für die tradierte Gesellschaft bleibt Machiavelli der Verkünder des Absolutismus.

Innerhalb der Dimensionen der alten Politik nimmt das normfreie Machtstreben des einzelnen ausgesprochen negative Wesenszüge an. Charakteristisch für diese Tendenz bleibt die wegweisende Analyse in *De civitate dei*, wo dieses Streben mit der prägnanten und mehrmals verwendeten Bezeichnung *libido dominandi* dargestellt wird (1. 30 und 31). Hier beschreibt Augustinus diese Art der Zügellosigkeit als die vernunftwidrige Leidenschaft, andere Menschen zu beherrschen und zu unterdrücken. Er schildert auch, wie die *libido dominandi* stolze und mächtige Seelen mit einem skrupellosen Ehrgeiz füllt, der sie dazu treibt, nach politischer Macht zu greifen. Aber dieser Vorgang kann wiederum nur dort stattfinden, wo eine Bürgerschaft zuerst den Wert von *parsimonia* und *paupertas* vergessen hat. Nur dann kann sie durch *avaritia* und *luxuria* korrumpiert werden¹⁶⁸.

Diese negative Einschätzung der Herrschsucht des einzelnen entspricht auch der Vorstellung des Augustinus von der passiven Opferrolle der Bürgerschaft in einer Gesellschaft, wo solche Menschen die politische Macht an sich reißen können: Da werden Gesetze von den Herrschenden gemacht, nicht um das Wohl der Gemeinschaft zu fördern, sondern um

¹⁶⁸ Die bekannte Formulierung in *De civitate dei* lautet wie folgt: „Minime autem praevaleret ambitio, nisi in populo avaritia luxuriaque corrupto“ (1. 31). Die Gegenüberstellung von *avaritia-luxuria* und *parsimonia-paupertas* gehört zu den tradierten Topoi der damaligen Rhetorik. Die ursprüngliche Quelle ist wohl die Vorrede zu *Ab urbe condita* (Livius).

den Reichtum der Bürgerschaft wie Beute unter sich zu teilen¹⁶⁹. Währenddessen müssen die Bürger erschöpft unter ihrem Joch seufzen¹⁷⁰. Weil ihnen weder eine aktive noch eine positive politische Rolle zugesprochen wurde, sieht Augustinus keine Möglichkeit hier für die positive Entwicklung der Bürgertugend.

Angesichts der nachhaltigen Rezeption der Vorstellung von der *libido dominandi* könnte man wohl erwarten, dass dieser Begriff auch in der *ratio-status*-Diskussion der Frühen Neuzeit Aufnahme finden würde, was geschehen ist: Contzen spricht von der *libido dominandi* des Tyrannen (1. 15. 1). In seinem *Tractus Politicus* behauptet Spinoza, dass Machiavelli die politischen Mittel eines Regenten beschreibt, der ausschließlich von seiner *libido dominandi* bewegt wird (5. 7). Für Reinkingk sind *libido dominandi* und *ratio status* nicht nur äquivalente Formulierungen, sondern als solche auch schon tradiertes Lehrgut¹⁷¹.

In Anbetracht der lebhaften Behandlung der Vorstellung von der Herrschsucht des einzelnen in der überlieferten Literatur kann man nicht behaupten, dass Grimmelshausens bisherige Bearbeitung dieser Thematik eine grundlegende innovative Leistung zum Vorschein gebracht hat¹⁷². Seine lebendige und geschickt durchgeführte Darstellung hat theoretische Aspekte einer damals zeitnahen Problematik bearbeitet, die in mancher Hinsicht schon Aufnahme in der politischen Literatur der Zeit gefunden hatte. Immerhin wird der Autor auch von einer unbestechlichen Beobachtungsgabe¹⁷³ begleitet, die nicht immer in den gewohnten Bahnen zu halten war. Dieser innovative Aspekt seines Schaffens hat sich auch

¹⁶⁹ Augustinus beschreibt diesen Vorgang wie in *De civitate dei* folgt: „Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda dividitur“ (4.4).

¹⁷⁰ Augustinus stellt diese Gegebenheiten mit folgenden Worten dar: „postea quam in paucis potentioribus vicit [libido dominandi, M.A.], obritos fatigatosque ceteros etiam iugo servitutis oppressit“ (1.30).

¹⁷¹ In seiner *Biblische(n) Policy* beruft sich Reinkingk auf den deutschen Humanisten und Historiker Johannes Cuspinianus (1473-1529), um seine Vorstellung von den übereinstimmenden Bedeutungen und Auswirkungen der zwei Begriffe zu bestätigen: „und schreibt Cuspinianus der vortreffliche *Historicus* recht: *Libido dominandi sive Ratio Status, excaecat homines & praestiti juramenti immemores reddit, in vit. Henrici IV. Imperat*“. Für Reinkingk sind die Begriffe *ratio status* und *libido dominandi* auch eng mit „*absolut*“ und „*souverein*“ verzahnt (2. 37).

¹⁷² In der Olivier-Episode geht es Grimmelshausen um die moralische Gleichstellung eines Straßenräubers und eines ungerechten Regenten. KLINGEBIELS Versuch (167), Olivier als die unpolitische Verkörperung des schlechthin bösen Menschen zu deuten, müsste letztendlich diese Identität von Räuber und Regenten aufheben. Dadurch wäre auch Grimmelshausens kritische politische Absicht zunichte gemacht.

¹⁷³ Wenn seine direkten Beobachtungen mit der Ich-Form des Erzählens verbunden werden, kann eine fast realistische Wirkung entstehen.

in seiner Behandlung der Kindheit und Persönlichkeitsentwicklung des machiavellistischen Räuber-Königs bemerkbar gemacht.

6.4 Die Genesis der verpönten *Ratio Status: Luxuria* und *Avaritia*¹⁷⁴

Die Diskussion um die *libido dominandi* des Räuber-Königs ermöglicht auch die kritische Vorstellung, dass diese Figur eine zerrissene und korrumpierte Krisenzeit benötigt, um in Erscheinung zu treten. Aber die Ausführungen Grimmelshausens lassen auch die weitergehende Vermutung zu, dass der Charakter des Räuber-Königs selbst durch Einflüsse, die man mit der tradierten Terminologie *luxuria* und *avaritia* bezeichnen könnte, mitgeprägt wurde. Diese gesellschaftliche Einsicht deutet an, dass für den Autor die triebhafte Wesensart Oliviers weder ausschließlich als die angeborene Eigenschaft einer unheilbar verdorbenen Menschennatur noch als Ausdruck einer pessimistischen theologischen Konstante verstanden werden soll. Im Gegensatz zu vergleichbaren Erklärungsversuchen wird Oliviers Bosheit weder als die unausweichliche Auswirkung der Erbsünde noch als das Ergebnis einer völlig negativen Anthropologie aufgefasst und dargestellt, sondern als das ungewollte Resultat einer misslungenen Erziehung und problematischen Umgebung. Um dem Leser die Etappen dieser fehlgeschlagenen Entwicklung sichtbar zu machen, schien es Grimmelshausen geboten, einige entwicklungsrelevante Ausschnitte aus der sozialen und familiären Lage und Kindheit des Straßenräubers darzustellen, so dass der Leser als kritische Instanz sie analysieren und bewerten kann, während die Ich-Form des Erzählens eine unmittelbare und authentische Gestaltung dieser gewährleisten soll.

Die von Olivier selbst vorgetragene Schilderung seiner familiären Situation besteht überwiegend aus einer chronologisch geordneten Sammlung von schlichten, aber geschickt ausgewählten und formulierten Einzelbeobachtungen. Diese konkrete Schilderung (und unauffällige oder stillschweigende Wertung) der familiären Situation und Persönlichkeits-

¹⁷⁴ Grimmelshausen hat die Beziehung zwischen Verschwendung und Geiz exemplarisch erläutert in *Simplissimus Teutsch* (475-505).

entwicklung Oliviers¹⁷⁵ spielt eine zentrale Rolle in der antimachiavellistischen Argumentation des Autors, weil er damit exemplarisch veranschaulichen kann, wie die Bereitschaft, eine normenfreie Politik zu billigen und in die Tat umzusetzen, das Ergebnis einer negativen psychosozialen Entwicklung andeuten kann. In dieser Präsentation ist es zuerst die strukturell geprägte Familie, die zwischen dem heranwachsenden Individuum und den tradierten Forderungen der Gesellschaft auf eine verzerrende Weise vermittelt. Das übertriebene Erwerbsstreben des Vaters hat seine eigene persönliche Entwicklung und die der Familie so deformiert, dass sie ihre traditionelle Sozialisationsfunktion nur unzureichend erfüllen können. Olivier wird zwar von seiner Familie entscheidend geprägt, aber auf eine Weise, dass die Entstehung seiner enthemmten Lebensführung als fast unausweichlich erscheint.

Obwohl seine beschreibende Schilderung nicht bewusst als eine negative Wertung seitens des Erzählers betrachtet werden kann, werden durch die Einzelheiten seiner Darstellung und die sie begleitende Beurteilung nicht nur Oliviers Vater, sondern auch der Typus des frühneuzeitlichen Handelskapitalisten entlarvend dargestellt und moralisch angeklagt. In Oliviers Schilderungen wird der Vater zuerst durch eine Reihe von negativen Charakterisierungen aus den Topoi der damaligen Sozialethik dargestellt. Man sieht hier, dass die normativen Vorstellungen der tradierten praktischen Philosophie nicht länger wirkungsvoll durchgesetzt werden konnten. Die korrumpierenden Wirkungen einer chrematistischen¹⁷⁶ Wirtschaftsentwicklung waren so prägend, dass sie sowohl die Lebensführung als auch die kaufmännische Praxis des Vaters entscheidend bestimmen konnten.

Der Vater wird zuerst als ein sehr fleißiger und ehrgeiziger Lehrjunge aus einem ärmlichen Elternhaus beschrieben. Wegen seiner Leistungs- und Aufnahmefähigkeit lässt ihn sein Lehrherr (ein wohlhabender Kaufmann) lesen, schreiben und rechnen lernen. Dann setzt er ihn über seinen ganzen Handel. Dadurch wird der Kaufmann noch reicher und Oliviers Vater so stolz, dass er sich seiner eigenen Eltern schämt. Nach dem Tod des Kaufmannes

¹⁷⁵ Die darauffolgende Darstellung der kriminellen Laufbahn Oliviers dient weitgehend der Bestätigung und Veranschaulichung des Resultates seiner frühen Entwicklung.

¹⁷⁶ In seiner *Politik* beschreibt Aristoteles die Grundlage der Chrematistik als unbegrenzte Vermehrung des Reichtums (1256b 40-1257b 38). Grimmelshausen scheint seine kritische Wertung dieser Tätigkeit zu teilen.

heiratet er seine Erbtöchter¹⁷⁷ und wird dadurch selbst ein reicher Kaufmann, der auch die Kunst der Wucherei geschickt betreiben kann.

Aus Oliviers Bericht kann man entnehmen, dass seine frühkindliche Entwicklung weitgehend von der nachsichtigen und großzügigen Haltung seiner Eltern ihm gegenüber geprägt wurde: Sie haben ihm nicht nur einen teuren, aber unangemessenen Lebensstil ermöglicht, sondern auch sein aggressives und rücksichtsloses Verhalten geduldet oder sogar gefördert. Das Ergebnis dieser fehlgeleiteten Erziehung besteht darin, dass Olivier ohne verinnerlichte ethische Normen aufwächst. Während seiner Schulzeit muss sein Lehrer ihn schonend behandeln und seine Eltern in Unkenntnis seines flegelhaften Benehmens lassen, weil er ihre „unziemliche Affen=Liebe“ zu ihm kennt (346, 28 f.). Solche Leute loben auch seinen „guten Kopff zum *Studiren* trefflich“ (und verschweigen seine Untugenden), weil seine Eltern nur wohlklingende Berichte hören wollen. Schließlich besorgen sie ihm einen eigenen Tutor und schicken ihn nach Lüttich (der französischen Sprache wegen) zum Studium (347, 16 und 22).

Weil Olivier, als „sein erster Erb“, das Familiengeschäft eines Tages übernehmen soll (346, 1 f.), hegen seine Eltern bezüglich seiner Bildung klare Absichten: Sie wollen keinen Mönch oder Theologen, sondern einen „Handelsmann“ und „Weltmann“¹⁷⁸ aus ihm machen (347, 23 ff.). Deswegen wurde sein Tutor angewiesen, ihn nicht streng zu halten, um kein „forchtsam knechtisch Gemüt“ in ihm entstehen zu lassen (347, 25 f.). Er soll auch ein aktives und ungeniertes Sozialleben pflegen, um nicht menschen- oder moralisch gehemmt zu werden (347, 26-30). Das Ergebnis davon ist, dass Olivier und sein Tutor ein teures und liederliches Leben auf Kosten des Vaters führen können.

¹⁷⁷ Obwohl Oliviers Vater nicht in der Lage ist, ein angemessenes Vermögen mit in die Ehe zu bringen, ist die Witwe des Kaufmannes mit der Heirat einverstanden, weil Oliviers Vater imstande ist, das Familiengeschäft zu führen und (durch die Eheschließung) die Ehre der Tochter wiederherzustellen. (Die Tochter war Mutter eines frühverstorbenen unehelichen Kindes.)

¹⁷⁸ Dieses Wort (wie auch „Weltmensch“) wird verwendet, um eine Gleichgültigkeit gegenüber den Werten der Religion anzudeuten. In diesem Sinne bezeichnet Olivier sich selbst als „Weltmensch“ (344). Der Autor zeigt damit seine kritische Einstellung zum Kaufmannsstand. In *Rathstübel Plutonis* wird er explizit: „dann wer sich [als Kaufmann] vor dem Teuffel fürcht / wird nicht reich“ (16, 24 f.).

Als sein Vater später von seinem Treiben erfährt, versucht er vergeblich seinen Sohn endlich zu bändigen, indem er seine finanziellen Zuwendungen reduziert und seinen Tutor kündigt. Aber weil Olivier unbedingt sein ungezügelt Leben weiterführen will, versucht er das Geld dafür anderswo zu bekommen, indem er und sein Tutor mit einer Bande nachts auf Raub ausgehen. Im Laufe dieser Tätigkeit werden der Tutor erstochen, die anderen Bandenmitglieder festgenommen. Aber mit Hilfe der Einflussnahme und des Geldes seines Vaters kann Olivier letztlich aus den Händen des Henkers freigekauft werden. Nach diesem Zwischenfall wird es Oliviers Vater endlich bewusst, dass seine Anstrengungen für seinen Sohn vollständig umsonst sind. Olivier kann weder sein Handelsgeschäft je übernehmen noch eine andere ernsthafte berufliche Tätigkeit ausüben, weil er nie gelernt hat, sich einer vernünftigen Aufgabe gewissenhaft zu widmen. (Er war zu sehr von seinen Affekten beherrscht.) Als Oliviers Vater klagt, dass er keine Freude an seinem Sohn erlebe, erwidert dieser, dass die Eltern des Vaters auch keine Freude an ihm hatten, da er sie „gleichsam im Bettel verhungern lasse“ (350, 6-9). Damit ist das abschließende Urteil über die misslungene Sozialisation des jungen Mannes von Olivier selbst gesprochen.

Schließlich meldet sich Olivier bei einem Regiment, um im Krieg eine erlebnisreiche Karriere zu machen¹⁷⁹. Als Soldat führt er ein buntes und eigenwilliges Leben voll Raub, Mord und Wollust, bis er sich entschließt, Krieg auf eigene Faust zu führen. Er scheint auch weitergehende Ambitionen zu pflegen, weil er schon von Machiavelli gelernt hat: Wenn es ihm gelänge, eine Monarchie durch Gewalt zu errichten, würde die Welt das widerspruchlos akzeptieren¹⁸⁰.

Im Hinblick auf die Schilderung dieses psychosozialen Prozesses scheint Oliviers Entscheidung für das Leben eines Straßenräubers als ein plausibles und nachvollziehbares

¹⁷⁹ Oliviers ehrgeizige Ambition scheint eine weitverbreitete Thematik der damaligen Zeit zu beinhalten. Die Geschichte des erfolgreichen Condottiere und späteren Herzogs von Mailand Francesco Sforza wird öfters verwendet, um zu zeigen, dass ein wagemutiger Soldat auch Regent werden könne. Simplicius erzählt von Sforzas Aufstieg aus bäuerlichen Verhältnissen in *Rathstübel Plutonis* (52, 27-53, 35).

¹⁸⁰ STOLLEIS formuliert die Grundzüge der machiavellistischen Vorstellung einer normlosen Politik und bringt sie in Verbindung mit der Lehre von der Staatsraison: „Nimmt man dies, die Reduktion der Maßstäbe politischen Handelns auf die Interessen des Machterwerbs und der Machterhaltung sowie die Abtrennung des politischen vom religiös-ethischen Bereich, als vereinfachten Grundzug seiner Lehre, so liegt der Zusammenhang zwischen diesem Denken und dem folgenreichen Schlagwort von der *Ragion di stato* auf der Hand“ (1980, 8).

Ergebnis seines bisherigen Werdeganges. Der wiederholbare und typisierte Charakter seiner scheinbar nur privaten Entwicklung deutet darauf hin, dass der Autor zeigen möchte, dass ein enthemmtes Wirtschaftsstreben die psychologische und soziale Grundlage für die Entstehung einer autonomen und normfreien Politik bilden kann. Damit bekommt seine Auffassung von der tradierten Libido-Lehre¹⁸¹ eine aktuelle soziale und psychologische Komponente.

Diese umfassende Darstellung der negativen Sozialisation eines machiavellistischen Straßenräubers bedeutet nicht, dass Grimmelshausen bereit wäre, einen historisch begründeten Relativismus gegenüber tradierten Normen gelten zu lassen. Die von ihm angelegten ethischen Maßstäbe sollen keiner geschichtlichen Wandlung unterliegen, weil sie letzten Endes von einer als gültig und beständig angesehenen Tradition verbürgt wurden.

7 GRIMMELSHAUSEN UND THOMAS VON AQUIN: GÖTTLICHES RECHT UND *LEX AETERNA*

Ein erster Gegensatz zwischen beiden Autoren ergibt sich aus dem Vergleich ihrer Formulierung der Legeshierarchie. Grimmelshausen beginnt den ersten Diskurs seiner Schrift mit der schlichten Behauptung, dass „nach Göttlichen Rechten keinem Menschen vor sich selbst die Herrschaft über dem andern gebührt“ (RS 7, 3-5). (Dasselbe gilt für das natürliche Recht.) Dann ergänzt er seine Aussage mit der Erklärung, dass nach „Göttlichen Rechten ist GOTT allein ein HERR über die Erde / und über alles was darinnen ist“ (RS 7, 6-8). Dann fügt er hinzu, „daß allein dieser ein rechtmässiger Herr im Politischen Regiment mag genennet werden / welchen GOTT der Eigenthums=Herr darzu verordnet“ (RS 8, 8-10). Damit steht fest, dass nur Gott einen rechtmäßigen Regenten verordnen kann, weil Gott allein Eigentümer der Schöpfung (einschließlich der Menschen) sei. Daraus folgt, dass alle politische Herrschaft von Gott allein kommen muss. Die Idee, dass ein allmächtiger Gott

¹⁸¹ Die menschliche Konkupiszenz wurde häufig durch eine dreistufige Gliederung geordnet: die *libido dominandi*, die *libido sciendi* und die *libido sentiendi*. Nach Augustinus entspricht diese Struktur der Überheblichkeit des Willens, der Neugierde des Geistes und der Wollust des Fleisches (*Confessiones*, 3. 8).

der oberste Eigentümer sowohl des Landes als auch seiner Bewohner und ihrer Gesetze sei, wird mehrmals im Alten Testament angesprochen (3 Mo 25, 23 und Mo 19, 5).

Gemäß Grimmelshausen kann Gott seine Herrschaft über Menschen entweder direkt und unmittelbar oder indirekt und unter Vorbehalt weitergeben. Gott kann selbst einen Regenten (wie Mose) direkt bestellen oder er kann dem Volk als irdischem Vermittler seiner Herrschaft diese Aufgabe anvertrauen. In diesem Fall kann man nicht von einem uneingeschränkten Wahlrecht sprechen, weil diese Wahl ausdrücklich unter limitierenden Bedingungen erfolgen sollte: Zuerst müssen die Menschen „durch Gottes Eingebung einen aus ihnen erwählen“ (RS 8, 14). Dieser Erwählte selbst muss vorher bestimmte politische Tugenden vorzeigen können. Dieser Selektionsvorgang führt dazu, dass sowohl die Eignung oder göttliche „Eingebung“ des Volkes als auch die Tauglichkeit des zu erwählenden Regenten angezweifelt werden können.

Diese defekte Konstruktion kann auch als riskant betrachtet werden, besonders in Krisenzeiten, wenn man nach Angriffspunkten sucht. (Die Geschichte des 17. Jahrhunderts bietet einige Beispiele für Krisen dieser Art.) Sollte die politische Eignung des Volkes in Frage gestellt werden, muss es als nur bedingt oder überhaupt nicht handlungsfähig betrachtet werden. Daraus folgt, dass gegebenenfalls das Volk lediglich als *Vermittler* zwischen Gott, dem Eigentümer, und dem zu erwählenden Regenten fungieren kann. Stattdessen kann eine Art privilegierter Verständigung zwischen Gott und dem Regenten entstehen. Man muss ergänzen, dass diese privilegierte Verständigung eventuell eine Lockerung oder Leugnung der sachgerechten Richtlinien politischer Herrschaft mit sich bringen kann. David z. B. konnte einige der üblichen Gebote der politischen Vernunft ungeachtet lassen, weil er „viel weiter“ (RS 43, 39) sieht als „alle heutige Weltweise“ (RS 44, 1).

Schließlich kann das Volk kein unbedingtes Widerstandsrecht beanspruchen, weil es nicht bedingungslos an der Entstehung der Herrschaft partizipieren kann. Damit verflüchtigt sich auch die Idee eines Vertrages, der zwischen Volk und Regenten geschlossen wird, um das Gemeinwohl oder *bonum commune* zu fördern.

Diese Ausführungen Grimmelshausens bieten einen markanten Kontrast zur Rechtslehre Thomas von Aquins, weil das ewige Gesetz oder *lex aeterna* (bestimmend für die Rechtsauffassung des Kirchenlehrers) keine vergleichbare Funktion bei Grimmelshausen findet. Gemäß Thomas beinhaltet das ewige Gesetz die fundamentalen Voraussetzungen seiner Naturrechtslehre und auch die Basis seiner Vorstellungen vom positiven Gesetz (ST, Ia IIae, q. 93, 94 und 95). Ewiges Gesetz, Naturrecht und positives Gesetz stehen bei ihm in hierarchischer Verbindung, weil das Naturrecht die menschliche Teilnahme am ewigen Gesetz beinhaltet, während das positive Gesetz passende Verfügungen des Naturrechts für das Gemeinwohl näher bestimmt und dabei auch vom Naturrecht abweichen kann. Das göttliche Gesetz stammt für Thomas aus der Offenbarung und nimmt eine selbständige Position neben der *lex aeterna* auf der höchsten Stufe der Legeshierarchie ein. Bei Grimmelshausen dagegen ist die höchste Stufe ausschließlich durch das göttliche Recht bestimmt.

Das ewige Gesetz selbst kann man als die Vernunft der göttlichen Schöpfung beschreiben. Als die höchste Vernunft (*summa ratio*) wird es als die Wahrheit selbst und das Maß aller Dinge bezeichnet. Deshalb kann jede menschliche Erkenntnis von Wahrheit als eine aktive und bewusste Teilnahme am ewigen Gesetz betrachtet werden. Daraus ergibt sich, dass jedes vernunftbegabte Wesen das ewige Gesetz durch die Wirkungen und Ausstrahlungen dieses Gesetzes - bis zu einem gewissen Grade - erkennen kann, auch ohne Offenbarung oder besondere Illumination. Kraft seiner natürlichen Vernunft ist der Mensch selbst in der Lage sachgerecht und wissentlich am Vollzug einer erkennbaren Weltordnung teilzunehmen. (Diese zuversichtliche Vorstellung von der wirkungsvollen Fähigkeit der natürlichen Vernunft ist umstritten geblieben.)

Soweit die Schöpfung als Natur von der bloßen menschlichen Vernunft erfasst werden kann, wird das so erkannte ewige Gesetz als Naturrecht bezeichnet. Ohne äußere Unterstützung ist es dem Menschen möglich, das Naturrecht als bindende Norm zu begreifen, weil grundlegende Leitfäden dieses Rechts schon als *habitus* in seinem Geist vorhanden sind (ST, Ia IIae, q. 94, a. 1). (Dieser *habitus* wird *synderesis* genannt. Durch diese Fähigkeit kann der vernunftbegabte Mensch wissen, dass er Gutes tun und Böses vermeiden sollte.)

Das positive Gesetz stellt für Thomas eine begrenzte und praktische Anwendung und Konkretisierung des Naturrechts dar (ST, Ia IIae, q. 95). Das Ziel dieses Gesetzes besteht in der Förderung des Gemeinwohls (ST, Ia IIae, q. 96, a. 1). Um dieses Ziel zu erreichen, müssen auch geeignete Gesetzgeber an der Gestaltung und Durchführung des positiven Gesetzes teilnehmen. Bezüglich der Formlehre des Aristoteles deutet Thomas an, dass eine „gemischte“ Regierungsform als die beste Quelle des positiven Gesetzes betrachtet werden kann (ST, Ia IIae, q. 95, a. 4).

Der grundlegende Unterschied zwischen der schon erwähnten Rechtsauffassung Grimmelshausens und vergleichbaren Ausführungen Thomas von Aquins betrifft also ihre divergenten Betrachtungen vom göttlichen Gesetz (ST, Ia IIae, q. 91). Gemäß Thomas ist göttliches Gesetz in erster Linie notwendig, um die Menschen zu ihrem *übernatürlichen* Endziel zu lenken. Weil zuverlässiges Wissen über ein derartiges Ziel nicht durch die natürliche Vernunft allein zu erreichen ist, braucht man eine übernatürliche Hilfe, die als das göttliche Gesetz bezeichnet wird. Das göttliche Gesetz erscheint zuerst als das offenbarte Gesetz des Alten Testaments. (Später folgte das göttliche Gesetz des Neuen Testaments.) Demzufolge nennt Thomas sie das Alte und das Neue Gesetz. Thomas behauptet, dass das Alte Gesetz eine notwendige geschichtliche Vorstufe in der moralischen und religiösen Erziehung des jüdischen Volkes darstellt. Mit der Ankunft Christi wurde dieses Gesetz vom Neuen Gesetz verdrängt (ST, Ia IIae, q. 105, a. 3). Das Alte Gesetz bleibt aber verbindlich, soweit es vom ewigen Gesetz und Naturrecht als vernunftgemäß bestätigt werden kann. Damit wird allerdings die exemplarische und didaktische Verwendung des Alten Testaments durch naturrechtliche und heilsgeschichtliche Erwägungen in ihrer Anwendung und Verbindlichkeit stark eingeschränkt und relativiert.

Als politische Theoretiker konnten Thomas von Aquin und Grimmelshausen relativ wenig gemeinsam haben, weil Thomas die methodische Selbständigkeit der praktischen Philosophie konsequent vertritt, während Grimmelshausen (der augustinischen Tendenz folgend) keine grundlegende Trennung von offenbarten und natürlichen Erkenntnisquellen gestattet.

Um einige praktisch-politische Ergebnisse der methodischen Verselbständigung der theologischen und philosophischen Erkenntnisquellen bei Thomas von Aquin zu betrachten, ist es angebracht, entsprechende politische Positionen aus dem thomistischen Fürstenspiegel *De regimine principum* kurz zu beleuchten. Die Auffassung Aquins von einer sachgerechten Herrschaftsbestellung geht in dieser Abhandlung von der Idee einer begrenzten und (den Formen nach) „gemischten“ Monarchie aus. Weil auch diese Regierungsform das Risiko mit sich bringt, gegebenenfalls in eine Tyrannei auszuarten, war Thomas veranlasst, präventive Maßnahmen vorzuschlagen (I, VI): Zuerst haben diejenigen, die dem Regenten seinen hohen Rang verleihen, die Aufgabe, seine Eignung für dieses Amt sorgsam zu prüfen, um der Gefahr der Tyrannei schon am Anfang vorzubeugen. (Thomas denkt hier offensichtlich an eine Art Wahlmonarchie.) Es kann hinzugefügt werden, dass dieser politische Selektionsvorgang ohne übernatürliches Element stattfindet. Das führt dazu, dass das Königsamt nicht als sakral angesehen werden soll. Die Gefahr einer Tyrannei soll außerdem durch eine „Verfassung“ verhindert werden, die die Macht des Königs einschränkt und ihm jede Gelegenheit zur Errichtung einer Gewaltherrschaft entzieht.

Sollte trotz vorbeugender Maßnahmen eine tyrannische Herrschaft entstehen, gibt es auch für Thomas – unter der Voraussetzung der Einsetzung des Königs durch das Volk (und nicht durch einen „Höheren“) - die Möglichkeit, von einem legitimen Widerstandsrecht Gebrauch zu machen: Er geht davon aus, dass das Volk (als vollwertiger Vertragsteilnehmer) berechtigt ist, ein *pactum* mit dem Regenten zu schließen, um vernünftige politische Ziele zu erreichen. Diese Vereinbarung sollte folglich dazuführen, das Wohl der Gemeinschaft zu fördern. (Daher sollte sie ein tugendhaftes und naturgemäßes Leben für das Volk ermöglichen.) Wenn der Regent stattdessen seinen eigenen Vorteil sucht und seine fürsorglichen Aufgaben für die politische Gemeinschaft vernachlässigt, kann er berechtigterweise als vertragsbrüchig durch die Autorität eines öffentlichen Prozederes (aber nicht von Privatpersonen) abgesetzt werden: „Videtur autem magnis contra tyrannorum saevitiam non privata praesumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum“ (I, VI).

Gemäß der Vereinbarung zwischen Volk und Regenten wird dem Regenten die Führung über die Gesellschaft eines Landes oder einer Stadt anvertraut, um dem Gemeinwohl zu dienen (I, I). Außerdem behauptet Thomas, dass der Regent die Aufgabe hat, die Grundla-

gen für ein gutes Leben zu schaffen, zu bewahren und zu entwickeln (I, XV). Das gute Leben für eine politische Gemeinschaft beinhaltet unter anderen eine Anzahl von konkreten Maßnahmen und Verpflichtungen: Der Regent muss z. B. für Gesundheit, Sicherheit, Ordnung und Wohlstand sorgen. Gegebenenfalls muss er auch Schulen, Kirchen, Märkte und andere nützliche Einrichtungen erbauen lassen, wenn sie nicht schon vorhanden sind (I, XIII). Bei der Gründung einer Stadt muss er für eine gesunde Lage, saubere Luft und ein bekömmliches Klima Sorge tragen (II, I und II). Er muss ebenso auf die wirtschaftlichen Probleme einer ständischen Gesellschaft achten. Diese und ähnliche Aufgaben sind vernünftig und notwendig, um ein gutes und tugendhaftes Leben für die Gemeinschaft zu ermöglichen. Das zeigt, dass das tugendhafte Leben das Endziel der menschlichen Gesellschaft bedeutet: „virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis“ (I, II).

Für dieses gute und tugendhafte Leben braucht der Mensch keine übernatürliche Hilfe sondern lediglich die menschliche Vernunft. Hätte der Mensch nur ein natürliches Lebensziel, genüge ihm das vernünftige Naturrecht und das positive Gesetz der Gemeinschaft, um sein Lebensziel zu erreichen. Aber ein vernünftiges und tugendhaftes Leben ist nicht das Endziel für die einzelnen in der Gemeinschaft lebenden Menschen, obwohl es das Endziel dieser Gemeinschaft selbst ist. Trotzdem kann der Einzelmensch durch ein tugendhaftes Leben in der Gemeinschaft zu einem höheren Leben und einem übernatürlichen Ziel gelenkt werden. Aber um dieses himmlische Ziel selbst zu erreichen, braucht er außerdem offenbartes Wissen und eine von Gott verliehene Kraft. Dafür aber ist die Kirche und der Priester zuständig, nicht der Staat und nicht der König (I, XIV).

Obwohl die politischen Ausführungen Grimmelshausens sowohl theologische als auch aristotelische Grundpositionen beinhalten, ist anzunehmen, dass der Autor die spezifischen und entscheidenden Elemente der politischen Lehre Thomas von Aquins nicht akzeptieren konnte, weil er in seiner Abhandlung nicht von den Möglichkeiten einer von der Theologie und Offenbarung getrennten praktischen Philosophie Gebrauch gemacht hat. Thomas aber behauptet, dass göttliche Hilfe die Natur schon voraussetzt und vollendet. Im eigenen natürlichen Bereich bleibt die menschliche Vernunft unabhängig von übernatürlicher Offenbarung oder Intervention. Für Grimmelshausen dagegen stellt diese Offenbarung die Grundlage seiner politischen Argumentation dar.

Abschließend sind einige inhaltliche und methodische Bemerkungen zum historischen Kontext dieser Problematik erforderlich. Nachdem Grimmelshausen seine Vorstellungen von göttlichen, natürlichen und menschlichen Gesetzen erläutert hat, beendet er seinen einführenden Diskurs mit einer anschaulichen Beschreibung seiner methodischen Darstellungsweise, indem er dem Leser versichert, dass er entschlossen sei, die zwei Gestalten der *ratio status* „durch warhaffte Biblische Historien abzumahlen / und vor Augen zu stellen / daraus jeder zu sehen / wie weit er zu lieben oder zu hassen / wie weit er zuerwählen oder zuverwerffen seye;“ (RS 11, 23-26). Damit gibt der Autor zu verstehen, dass die von ihm benutzten biblischen Episoden eine belehrende und exemplarische Funktion einnehmen können, weil seine Hauptquelle (die Bibel) als richtungweisend und vertrauenswürdig gelten muss. Durch den besonderen Charakter dieser Quelle wird eine Anzahl nutzbarer Eigenschaften ersichtlich: Weil diese biblischen Geschichten eine tradierte Verbindlichkeit beanspruchten, wurden sie geflissentlich gelesen und gedeutet, um exemplarische Lehren über ethische und politische Themen der Vergangenheit und Gegenwart zu gewinnen. Daher braucht er sich nicht mit den diskrepanten Ergebnissen einer aristotelisch-scholastischen Schulphilosophie zufrieden zu geben, weil er glaubt, ethischen und politischen Beistand aus einer unfehlbaren Quelle schöpfen zu können.

Die oben erwähnten Eigenschaften einer biblisch orientierten Verfahrensweise wurden auch von einigen anderen Autoren der Zeit anerkannt und benutzt. Weil solche Schriftsteller die Bibel als verlässliche Autorität in ihren politischen Diskussionen benutzen wollten, haben sie sich wohl entschieden, zumindest einige der oben angeführten Eigenschaften dieser biblischen Argumentationsweise für sich in Anspruch zu nehmen. Schuppius zum Beispiel stellt in erster Linie die Wahrhaftigkeit und den didaktischen Wert der Bibel für politische Fragen heraus: „Wann ich die Politic lernen solt“, behauptet er, „ / so wolt ich fleissig lesen die Sprüch Salomonis / die Bücher Samuelis / die Bücher der Könige und der Chronic“ (7). Derselbe Autor bemängelt energisch die praktische Effizienz einer tradierten scholastisch-aristotelischen Schulphilosophie, weil ihm eine gläubig-praktische Haltung wesentlich angemessener und wirksamer erscheint: „Es ist *Pedanterey*“, schrieb er, / „daß man auff Universitäten viel disputirens macht auß dem *Aristotele, de Virtutibus & Vitiis*. Man *explicire* der Jugend die zehen Gebot recht / und lasse sie fleissig in die Kirch gehen“

(5). Die hervorgehobene Bewertung der biblischen Autorität als zeitlose und unvergleichbare Erkenntnisquelle wird auch vom italienischen Moralisten Malvezzi auf eine besonders unmissverständliche Weise aufgegriffen: „Daß man also grossen menge bücher / die ofte nur irre machen / wol zu entberen / und die heilige Schrift so viel emsiger lesen / darinnen nachforschen / und sie mit allem fleisse in andacht betrachten möchte“ (6). Die Bewertung des Zustandes der scholastik-aristotelischen Tradition an den Universitäten seitens Schuppianus und Malvezzi deutet darauf hin, dass die Uneinigkeit und Streitigkeit zwischen unterschiedlichen Versionen einer allgegenwärtigen aristotelischen Erbschaft kein wirklich zuverlässiges oder brauchbares Ergebnis für Studenten der praktischen Philosophie bringen konnte. Bei Grimmelshausen selbst findet man Spuren von gängigen scholastischen Lehrensätzen (besonders im ersten Diskurs), obwohl eine biblisch orientierte Argumentation in den folgenden Diskursen überwiegt.

Diese Bereitschaft, die Bibel als eine grundlegende Quelle politischer und ethischer Belehrung zu beanspruchen, beschränkt sich nicht auf antiabsolutistische Autoren (wie Schuppianus und Malvezzi). In seinen eigenen methodischen Überlegungen hebt Bossuet, der Erzieher des Dauphins, die exemplarische und didaktische Bedeutung von vorbildlichen alttestamentarischen Königen hervor: „Deux grands rois de ce peuple, David et Salomon, l'un guerrier, l'autre pacifique, tous deux excellents dans l'art de régner, vous en donneront non seulement les exemples dans leur vie, mais encore les préceptes; l'un dans ses divines poésies, l'autre dans ses instructions que la sagesse éternelle lui a dictées » (2).

Bemerkenswert an Bossuets exemplarischer Rechtfertigung des Absolutismus ist sein Versuch, ein neues Verständnis von Staat und Gesellschaft mit einer biblisch-fundierten Argumentation zu begründen. Damit stellt er eine Ausnahme dar: Vertreter des modernen Naturrechts (wie Pufendorf) haben eine säkulare Version der Staatsraison als beseelendes und führendes Prinzip der neuen Territorialstaaten verstanden und gerechtfertigt. Währenddessen konnte Bossuet seine Verteidigung einer erstarkten Monarchie nur mittels einer oft ungewohnten Interpretation biblischer Figuren und Episoden durchsetzen. Damit musste er auch weite Teile der tradierten Deutungen dieses Materials unberücksichtigt beiseite lassen.

Man soll hinzufügen, dass (für Bossuet) die Bibel die direkte göttliche Übertragung der Herrschaftsgewalt auf den Regenten bezeugen kann (271-273). Daher soll es weder einen Herrschaftsvertrag zwischen Volk und Regenten geben noch ein Widerstandsrecht für das Volk oder ihre Vertreter: Wenn keine Übertragung politischer Herrschaftsgewalt vom Volk zum Regenten stattgefunden hat, kann es auch keine verbrieften Grenzen dieser Gewalt geben. Damit kann auch kein legitimes Widerstandsrecht gegen diese Macht entstehen.

Grimmelshausen dagegen versucht die Möglichkeit einer Beteiligung des Volkes an der Herrschaftsbestellung offenzuhalten, indem er die unmittelbare sakrale Delegation der Herrschaft auf einen sehr engen Kreis alttestamentarischer Figuren beschränken möchte (RS 8, 11-12). Unbeschadet dieses Vorbehaltes bleibt bei ihm die Möglichkeit einer direkten göttlichen Herrschaftsbestimmung (ohne Mitwirkung des Volkes) noch offen. Dementsprechend beruft sich der Autor hier auf Augustinus und besteht darauf, dass „allein dieser ein rechtmässiger Herr im Politischen Regiment mag genennet werden / welchen GOTT der Eigenthums=Herr darzu verordnet (RS 8, 8-10). Infolgedessen hat er auch die Eventualität einer von Gott direkt berufenen Herrschaft nicht ausschließen können.

8 ZUSAMMENFASSUNG

Ein Vergleich der Schrift Grimmelshausens mit anderen in der Fürstenspiegelliteratur vertretenen Positionen ergab einen völligen Gegensatz zum rein innerweltlichen *ratio status*-Begriff Machiavellis, aber auch eine weitreichende Differenz zum rational-scholastischen Denken Thomas von Aquins, das Theologie und Philosophie methodisch und inhaltlich trennt und beiden Wissensbereichen je spezifische Erkenntnisquellen zuschreibt. Grimmelshausens Schrift erweist sich als eine wesentlich theologische, die auf einer biblisch-exemplarischen Argumentation beruht.

Für Grimmelshausen gibt es sowohl eine gebotene als auch eine verpönte *ratio status*. Weil die gebotene *ratio status* auch eine erforderliche Selbsterhaltung und Pflege des *bonum commune* gewährleisten soll, ist sie nicht wesentlich vom tradierten Begriff der *prudentia* zu unterscheiden. Die verpönte *ratio status* dagegen dreht die Beziehung der gebotenen *ratio status* zum Gemeinwohl um: Statt das *bonum commune* zu suchen, folgt der ungerechte Regent ausschließlich seinem *bonum privatum*. Um die ethische Neutralität dieses Strebens genauer zu artikulieren, wird angedeutet, dass der von der verpönten *ratio status* geleitete Regent *per fas vel nefas* handelt.

Obwohl weder nach göttlichem noch nach natürlichem Recht Menschen dazu bestimmt sind, über andere Menschen zu herrschen, wird Grimmelshausen zufolge legitime politische Herrschaft in der Regel von Gott mittels des Volkes übertragen. Daher soll das Volk (mit Hilfe Gottes) seine politische Führung selbst bestimmen. Das heißt, dass das Volk berechtigt ist, über die Tugend und Aufrichtigkeit des künftigen Regenten selbst zu entscheiden.

Um seine Deutung der Versuchung und Verwerfung des ersten israelitischen Königs zu begründen, stellt Grimmelshausen Sauls ursprüngliche Demut und Tugendhaftigkeit im Einzelnen dar. Saul wird anfänglich mit diesen königlichen Eigenschaften geschildert, um seine spätere Entwicklung zum Tyrannen als Ergebnis seiner Überheblichkeit gegen Gott und seiner fehlenden Selbsterkenntnis zu begründen. Diese Interpretation wird von Grimmelshausen verwendet, um seine Auffassung von der verpönten *ratio status* mit tradierten Vorstellungen der Tyrannen-Lehre zu verbinden.

Anhand der Geschichte Davids stellt der Autor seine theologisch geprägte Erläuterung der gebotenen *ratio status* exemplarisch dar. Hier wird auch deutlich gemacht, dass die grundlegende Differenz zwischen David und Saul in ihrer unterschiedlichen Einstellung zu Gott besteht und nicht in ihrem äußeren Verhalten. Die Demut und Selbsterkenntnis Davids erlauben es ihm - trotz seiner moralischen Verfehlungen - seine Beziehung zu Gott zu festigen und der gebotenen *ratio status* zu folgen.

Die biblische Darstellung Jonathans wird vom Autor benutzt, um die religiös-politische Rolle von Freundschaft in seiner Vorstellung der gebotenen *ratio status* näher zu bestimmen. Grimmelshausen betont die tradierte Ansicht, dass die Freundschaft tugendhafter Menschen eine wirkungsvolle Abwehr gegen die Gefahren der verpönten *ratio status* des Tyrannen bildet. Das unglückliche Ende Jonathans wird dann benutzt, um die politischen Dimensionen der Theodizee-Problematik zu diskutieren. Anschließend verwendet der Autor die Gestalt Joabs, des Heerführers Davids, um Standeserhalt als ein ethisches und politisches Problem einzuführen. Die Besonderheit dieser Diskussion liegt darin, dass sie versucht, die Verpflichtungen übertragener politischer Autorität zu begründen.

Grimmelshausen versucht direkte Beobachtungen aus der damaligen Gesellschaft aufzuarbeiten, um die Entstehung und Wirkung der verpönten *ratio status* zu untersuchen. Dazu benutzt er die Gestalt Oliviers aus *Simplicissimus Teutsch*. Anhand dieser Verkörperung eines Räuber-Königs wird Machiavellis Vorstellung von der *virtú* des ethisch-autonomen Regenten in die Diskussion des Autors eingeführt, um einen Kontrast zu der politischen Tugend der frommen Regenten darzustellen. Dabei stellt sich heraus, dass die Entstehung

der machiavellischen Mentalität von der *luxuria* und *avaritia* des damaligen Handelskapitalismus ermöglicht wurde.

In seinen politisch-ethischen Schriften kann Grimmelshausen sich darauf verlassen, dass er einen Grundstock von christlich-biblichen und antiken Vorstellungen und Topoi mit seiner Leserschaft teilt. Dementsprechend kann man eine kontrastive Auseinandersetzung mit der Problematik der *ratio status* vor dem Hintergrund dieser Gemeinsamkeiten durchführen. Um Zeugnisse dieser Zeit begreiflich zu machen, muss man versuchen, sie in ihrem konkreten historischen und kulturellen Kontext zu verstehen, weil nur in diesem Kontext ihre politischen Absichten sichtbar gemacht werden können, die sich – im Falle Grimmelshausens – sowohl gegen die Entwicklung des modernen Kapitalismus als auch gegen die Herausbildung des absolutistischen Staates richten.

Diese Voraussetzungen haben durch die Entwicklung der Politik als eine Erfahrungswissenschaft vieles von ihrer Verständlichkeit verloren. Die Vorstellung, dass die antike Tradition oder die Bibel zeitlos gültige Normen liefern oder dass sie übertragbares Erfahrungswissen oder gültige Analogien und brauchbare Präzedenzfälle bereitstellen, kann heute nur mit Mühe nachvollzogen werden. Die damals vertrauten Ideen, dass Politik die Lehre vom guten und gerechten Leben sei oder dass Ethik, Politik und Ökonomie nicht wahllos auseinandergetrennt werden dürfen, haben vieles von ihrer Selbstverständlichkeit verloren.

Eine kontrastive Untersuchung der Gegensätze zwischen Grimmelshausens heilsgeschichtlichem Verständnis biblischer Vorbilder und den innovativen Vorstellungen einiger anderen politischen Denker der Frühen Neuzeit soll exemplarisch zeigen, dass die gleichen Topoi, Personen und Episoden unterschiedliche politische Interpretationen hervorrufen konnten. In einer Zeit, in der das tradierte Verständnis des Königtums und politische Legitimation im Allgemeinen sich grundsätzlich wandelte, konnte diese exegetische Vielfalt als Ausdruck grundlegender politischer Konflikte verstanden werden. Indem man die eher herkömmlich geprägten Beispiele politischer Argumentation in der Arbeit des Autors mit der pragmatischen Rezeption alttestamentarischer Gestalten und Episoden seitens einiger Anhänger des erstarkten Königtums vergleicht, kann man feststellen, dass bereits ein epo-

chaler politischer Wandel sich ankündigte. Die Vermutung liegt nahe, dass durch diesen Wandel die alte sakrale Geschichtsauffassung umgestaltet werden musste, wie Bossuets *Discours sur l'histoire universelle*¹⁸² deutlich zeigt.

Trotz ihrer antiabsolutistischen Absichten war die politische Wirkung der Schrift Grimmelshausens sowohl begrenzt als auch kurzlebig: Mit dem Aufkommen eines säkularen Geschichtsverständnisses verlor die heilsgeschichtlich begründete Darstellung antiabsolutistischer Argumentation weitgehend an Überzeugungskraft. Auf der einen Seite hat diese Entwicklung wohl zu einer Versachlichung politischer Argumentation geführt. Andererseits hat sie zu einer Verschleierung der politischen Intentionen des Autors beigetragen.

¹⁸² Weil diese Schrift als religiöse Verklärung der französischen Monarchie dienen sollte, wurde ihre Version der Heilsgeschichte durch politisch-historische Persönlichkeiten und Ereignisse erweitert, um diese Monarchie als die Begleiterin und Beschützerin der christlichen Kirche zu präsentieren. Vor diesem veränderten Hintergrund konnten biblische und antike Beispiele politische Interpretationen bekommen.

LITERATURVERZEICHNIS

A. PRIMÄRLITERATUR

- Albertinus, Aegidius: *Lucifers Königreich und Seelengejaidt* (1616). Hg. ROCHUS FREIHERR VON LILIENCRON. - Tübingen: Niemeyer, 1974 (= Deutsche National-Literatur ; 26).
- : *Christi Königreich und Seelengejaidt* (1618). - München: Nicolaus Henricus, [Faks-T.] Hg. RAINULF A. STELZMANN. - Bern, Frankfurt am Main, New York: Peter Lang, 1983.
- Aquin, Thomas von: *Summa Theologiae*. Hg. PETER CARMELLO. - Turin: Marietti, 1952.
- : *De Regimine Principum ad Regem Cypri et de Regimine Judaeorum ad Ducissam Brabantiae. Politica Opuscula Duo*. Hg. JOSEPH MATHIS. - Turin: Marietti, 1924.
- : *Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten: De Unitate Intellectus contra Averroistas*. Hg. und eingef. von Wolf-Ulrich Klünker. – Stuttgart: Freies Geistes-Leben, 1987.
- : *In Libros Politicorum Aristotelis: Expositio*. Hg. Raymund M. Spiazzi. – Turin: Marietti, (o.D.).

- Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*. Übers. und eingef. von OLOF GIGON. - München: DTV, 1991.
- : *Politik*. Übers. von Franz Susemihl. Hg. und eingef. von WOLFGANG KULLMAN. - Hamburg: Rowohlt, 1994.
- Augustinus, Aurelius: *De civitate dei*. 5. Aufl. Hg. von BERNARD DOMBART u. ALFONS KALB. - Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1993.
- : *Bekenntnisse* (Latein/Deutsch). Eingef., übers. und erl. von JOSEPH BERNHART mit einem Vorw. von ERNST LUDWIG GRASMÜCK. - Frankfurt am Main: Insel, 1987.
- Bayle, Pierre: *Dictionnaire Historique et Critique*. Mit einem Vorw. und erl. von Alain Niderst. - Paris: Éditions Sociales, 1974.
- Bodin, Jean: *Les six Livres de la Repvblique de I. Bodin Angeuin. Ensemble une Apologie de Rene Herpin .- Paris. Jacques de Puis (1583)*. [Faks.- T. - Aalen: Scientia, 1961].
- Bossuet, Jacques-Bénigne: *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* (1679). Edition critique avec introduction et notes par JACQUES LE BRUN. - Genf: Droz, 1967.
- : *Discours sur l'Histoire Universelle. Nouvelle Édition* (1681). Avec une Préface et des notes philologiques, littéraires, historiques par P. Jacquinet. - Paris: Belin, 1876.
- Brabant, Siger de : *Quaestiones in Tertium de Anima : De Animl Intellectiva : De Aeternitate Mundi*. Edition critique par Bernardo Bazán. - Louvain (Philosophes Médiévaux : Tome XIII). Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1972.
- Brant, Sebastian: *Das Narrenschiff*. Hg. MANFRED LEMMER. Nach der 1. Ausg. 1495 mit den Zusätzen der Ausg. von 1495 sowie den Holzschnitten der dt. orig. Ausg. 2., erw. Aufl. - Tübingen: Niemeyer, 1968.

- Browne, Thomas: *Religio Medici, Hydriotaphia, and the Letter to a Friend* (1643). Hg. J. W. WILLIS BUND. - New York: Schribner, 1869.
- Chartularium Universitatis Parisiensis: T. I, 1200-1286* (1889). Hg. Henricus Denifle. - Paris: Delalain.
- Cicero, Marcus Tullius: *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln* (Latein/Deutsch). Übers., komm. und hg. von HEINZ GUNERMANN. - Stuttgart: Reclam, 1976.
- Conring, Hermann: „Animadversiones politicae in Librum Nicolai Machiavelli De Principe“. In: *Opera* (1730). Hg. und mit Anm. von JOHANN WILHELM GÖBEL. Braunschweig: Meyer, Bd. 2, 994-1077. [Faks.-T. - Aalen: Scientia: 1979].
- Contzen, Adam: *Politicorum libri decem*. - Mainz: Balthasar Lippius, o.J.
- Erasmus, Desiderius: „Institutio Principis Christiani“. In: *Erasmus v. Rotterdam. Ausgewählte Schriften*. (Latein/Deutsch). Bd. 5, 110-357. Hg. WERNER WELZIG. Eingel. übers. und mit Anm. vers. von GERTRAUD CHRISTIAN. - Darmstadt: WBG, 1995.
- Filmer, Robert: *Patriarcha and Other Political Works*. Hg. und eingef. v. PETER LASLETT. - Oxford: Basil Blackwell, 1949.
- Garzoni, Tommaso: *Piazza Universale* (1585, Deutsch 1619). - Frankfurt am Main: Merian, 1659.
- Gesta Romanorum*. Hg. HERMANN OESTERLY. - Berlin: Weidmann, 1862.
- Grimmelshausen, Hans Jakob Christoffel von: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*. Unter Mitarb. von WOLFGANG BENDER und FRANZ GÜNTER SIEVEKE hrsg. von ROLF TAROT. 2. durchgesehene und erw. Aufl. - Tübingen: Niemeyer, 1984.

---: *Des Abenteuerlichen Simplicissimi Ewigwährender Calender*. - Nürnberg: FelBecker, 1670. Hg. KLAUS HABERKAMM. – Konstanz: Rosgarten, 1967.[Faks.-T. der 1. Ausg.].

Grotius, Hugo: *De Jure Belli ac Pacis. Libri Tres. Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens* (Paris, 1625). Neuer deutscher Text und Einl. von WALTER SCHÄTZEL.
- Tübingen: J. C. B. Mohr, 1950 (=Klassiker des Völkerrechts 1).

Hobbes, Thomas: *Leviathan* (1651). Hg. und eingef. von C. B. MACPHERSON. - Harmondsworth: Penguin, 1968.

James I (England): *The Political Works of James I.* (1616). Eingef. v. CHARLES HOWARD MCILWAIN. - New York: Russell & Russell, 1965.

Josephus, Flavius: *Jüdische Altertümer*. Übers., hg. und mit Anm. vers. von HEINRICH CLEMENTZ. - 10. Aufl. Wiesbaden: Fourier, 1990.

Livius, Titus: *Ab urbe condita. Liber I. Römische Geschichte. 1. Buch* (Latein/Deutsch). Übers. und hg. von ROBERT FEGER. - Stuttgart: Reclam, 1991.

---: *Ab urbe condita. Liber II. Römische Geschichte. 2. Buch* (Latein/Deutsch). Übers. und hg. von MARION GIEBEL. - Stuttgart: Reclam, 1987.

Luther, Martin: „Auslegung des 101. Psalms: 1534-1535.“ In: *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe: Weimarer Ausgabe* (WA, 1883 ff.). Bd. 51, 197-264.
51, 197-264.

Machiavelli, Niccolò: *Il Principe. Der Fürst* (Italienisch/Deutsch). Übers. und hg. von PHILIPP RIPPEL. - Stuttgart: Reclam, 1995.

Malvezzi, Virgilio: *Der verfolgte David* (Deutsch 1638). Übers. von Wilhelm von

Kalckheim genant Lohausen. 2., verb. und durchgesehene Aufl. - Cöthen (Anhalt): o. V., 1643.

Melanchton, Philipp: *Loci Communes. 1521* (Latein/Deutsch). Übers. mit komm. Anm. vers. von HORST GEORG PÖHLMANN. Hg. vom Lutherischen Kirchenamt der VELKD. 2., durchgesehene und korr. Aufl. - Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997.

Moscherosch, Johann Michael: *Visiones de Don Quevedo. Wunderliche und Warhafftige Gesichte Philanders von Sittewalt.* - Straßburg: Johann-Philipp Mülsen, 1642. [Faks.-T.- Hildesheim und New York: Olms, 1974].

Newton, Isaac: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica.* - London: Guil. and Joh. Innys, 1726. [Faks.-T.].

Obrecht, Georg: *Fünff Unterschiedliche Secreta Politica von Anstellung, Erhaltung und Vermehrung guter Policey.* - Straßburg: Zetzner, 1644. [Faks.-T.- Hildesheim und New York: Olms, 1974].

Ockham, William v.: *Ockham: Philosophical Writings* (Latein/Englisch) Übers., ausgew. und hg. von Philotheus Boehner. – London: Nelson, 1957.

----: „Grundbegriffe der aristotelischen >Pölitik< im Überblick“. In: *Wilhelm von Ockham: Texte zur Politische Theorie.* Übers., ausgew. und hg. von Jürgen Methke. Stuttgart: Reclam, 1995.

Pascal, Blaise: *Pensées.* Hg. und eingef. von GERALD FERREYROLLES. - Paris: Libraire Générale Francaise, 2000.

Historisch-politische Schauspiele. Ratio Status. Hg. KLAUS REICHELT. Tübingen: Niemeyer 1987 (=Deutsche Neudrucke, Reihe Barock, 37).

Reinkingk, Dietrich: *Tractatus de Regimine Seculari et Ecclesiastico cum Indice Caputum*

& *Rerum* (1609). - 5., verb. Aufl., Frankfurt am Main: Josephus Dieter Hampel, 1651.

---: *Biblische Policey* (1653). - Frankfurt am Main: Schönwetter, 1670.

Romanus, Aegidius: *De Regimine Principum Libri III*. Hg. Hieronymus Samaritanus. - Rom: Zannettus, 1607. [Faks.-T. - Aalen: Scientia, 1967].

Schedel, Hartmann: *Die Schedelsche Weltchronik*. - Nürnberg: Anton Koberger, 1493. Komm. von RUDOLF PÖRTNER. [Faks.-T. - Dortmund: Harenberg, 1978].

Schottelius, Justus Georg: *Ethica. Die Sittenkunst oder Wollebenskunst*. - Wolfenbüttel: Paul Weiß, 1669. Hg. JÖRG JOCHEN BERNIS. [Faks.-T.-Bern und München: Francke Verlag, 1980].

Schuppius, J. B.: *Salomo oder Regenten=Spiegel*. Doct. Joh. Balth: Schuppii Schriften. - Hanau: o. V., 1663.

Seckendorff, Veit Ludwig von: *Teutscher Fürsten Stat.* - 3. durchges. und erw. Aufl., Frankfurt am Main: Götzen, 1665. [Faks.-T.] Quellenschriften zur Geschichte der Einheitsschule II/ 1 u. 2. Hg. HEINZ-JOACHIM HEYDORN und GERNOT KONEFKE, eingel. von LUDWIG FERTIG. Glashütten im Taunus: Auvermann, 1976.

---: *Christen-Stat* (1685). - Leipzig: 1716, vierte Auflage.

Seneca, L. Annaeus. „De Clementia“ (Latein/Deutsch). In: *Philosophische Schriften*. Hg. übers., eingel. und mit Anm. vers. von MANFRED ROSENBAACH. - Darmstadt: WBG, 1995. Bd. 5, 2-93.

Spinoza, Baruch de: *Politischer Traktat. Tractatus politicus* (Latein/Deutsch). Übers., hg. und mit Anm. von WOLFGANG BARTUSCHAT. Hamburg: Felix Meiner, 1994.

Valerius Maximus: *Facta et dicta memorabilia. Denkwürdige Taten und Worte* (Latein/

Deutsch). Übers. und hg. von URSULA BLANK-SANGMEISTER. - Stuttgart: Reclam, 1991.

Vitoria, Francisco de: *Über die staatliche Gewalt: De Potestate Civili*. Eingel. und übers. von Robert Schnepf. – Berlin: Akademie Verlag, 1992. (= Collegia).

Voltaire: *Dictionnaire philosophique*. Hg. und mit Anm. von Alain Pons. - Saint-Amand: Gallimard, 1994.

Wimpfeling, Jakob: *Agatharchia*. - Straßburg: o. V., 1498. Teilabdruck. Faks. in Bruno Singer: *Die Fürstenspiegel in Deutschland im Zeitalter des Humanismus und der Reformation*. - Fink Verlag, 1981.

B. SEKUNDÄRLITERATUR

Aretin, Karl Otmar von: *Das Alte Reich: 1648-1806: Bd. 1: Föderalistische oder hierarchische Ordnung (1648-1684)*. - Stuttgart: Klett-Cotta, 1993.

Battafarano, Italo Michele: „Tommaso Garzoni da Bagnacavallo (1549-1589): Zur 400.sten Wiederkehr des Todesjahres“. In: *Simpliciana* XII (1990): 413-416.

Bireley, Robert: *Maximilian von Bayern, Adam Contzen S. J. und die Gegenreformation in Deutschland 1624-1635*. - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975. (Schriften der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; 13).

Breuer, Dieter: „Grimmelshausens politische Argumentation. Sein Verhältnis zur absolutistischen Staatsauffassung“. In: *Daphnis* 5 (1976): 303-332.

---: „Adam Contzens Staatsroman. Zur Funktion der Poesie im absolutistischen Staat“.

In: *Germanisch-romanische Monatsschrift*, Beiheft 1 (1979), 77-126.

---: *Grimmelshausen-Handbuch*. - München: Fink, 1999.

Brunner, Otto: *Neue Wege der Sozialgeschichte. Vorträge und Aufsätze*. - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.

---: *Land und Herrschaft: Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschicht Österreichs im Mittelalter*. - Unveränd. Nachdr. der 5. Aufl., Wien 1965. Darmstadt: WBG, 1985.

Buck, August: *Machiavelli*. - Darmstadt: WBG, 1985 (= Erträge der Forschung; 226).

Congar, Yves M.-J.: 'Quod Omnes Tangit, ab Omnibus Tractari et Approbari Debet'.
In: *Die Geschichtlichen Grundlagen der Modernen Volksvertretung. Die Entwicklung von den Mittelalterlichen Korporationen zu den modernen Parlamenten*. Hg. Heinz Rausch. - Darmstadt: WBG, 1980, Bd. 1, 132-182 (=Wege der Forschung; 226).

Dietrich, Walter: *David und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel*. - Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1987 (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuem Testament, 7).

Deuschle, Martha Julie: „Die Verarbeitung biblischer Stoffe im deutschen Roman des Barocks“. Phil. Diss. Amsterdam, 1922.

Flasch, Kurt: *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277: Das Dokument des Bischofs von Paris: eingeleitet, übersetzt und erklärt von Kurt Flash*. – Mainz: Dieterich, 1987 (Excerpta classica: Bd. 6).

Führer, Werner. „Spätscholastik und Völkerrecht: Francisco de Vitorias Beitrag zum Politischen Denken der Neuzeit“. In: *Spaniens Beitrag zum politischen in Europa um 1600* (1994), 181-196.

- Funkenstein, Josef: „Samuel und Saul in der Staatslehre des Mittelalters“. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* XL (1952/53), 129-140.
- Gaede, Friedrich: „Janusköpfiger Ratio Status. Grimmelshausens Beitrag zum Thema: Chaos wird Geschichte“. In: *Simpliciana* XX (1998), 77-91.
- Ganshof, Francois Louis: *Was ist das Lehnswesen?* (1944). Übers. von Ruth und Dieter Groh auf der Grundlage der 3. überarbeiteten und erw. Aufl. - (1957). 3., revidierte deutsche Aufl., Darmstadt: WBG, 1970.
- Gesta Romanorum*. Hg. HERMANN OESTERLEY. - Berlin: Weidmann, 1862.
- Gilson, Etienne: *The Unity of Philosophical Experience*. - New York: Scribner, 1937.
- : *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. - New York: Random House, 1967.
- : „Pourquoi Saint Thomas a critique Saint Augustin“. In : *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* (1926-1927), 5-127.
- Goubert, Pierre: *Le Siècle de Louis XIV. Etudes*. - Paris: Fallois, 1996.
- Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben: Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*. - München: Max Hueber, 1926.
- Habinek, Thomas N.: *The Politics of Latin Literatur*. - Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Heyde, Anderas von der: „Die wahre und die falsche Ratio Status. Zur Machiavelli-rezeption im 16. und 17. Jahrhundert und bei Grimmelshausen“. In: *Simpliciana* XII (1990), 503-516.

- Heydenreuter, Reinhard: „Die Behördenreform Maximilians I“. In: *Um Glauben und Reich. Kurfürst Maximilian I.* Hg. HUBERT GLASER. - München: Hirmer Verlag, 1980.
- Hillenbrand, Rainer: „Restauration von Grimmelshausens *Ratio Status*“. In: *Simpliciana* XX (1998), 307-317.
- Hissette, Roland: *Enquête sur les 219 Articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277.* – Paris : Louvain Publications, 1977.
- Kantorowicz, Ernst H.: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters.* Übers. Walter Theimer. - München: DTV, 1990. [Nach der 2., korr. Aufl. 1966].
- Kirn, Paul: „Saul in der Staatslehre“. In: *Staat und Persönlichkeit. Erich Brandenburg zum 60. Geburtstag.* Hg. Alfred Doren (u.a.). - Leipzig: Dieterich, 1928, 28-47.
- Klingebiel, Erich: „Die Olivier-Handlung in *Simplicius Simplicissimus*. Ein Beitrag zur Grimmelshausenforschung“. Phil. Diss. Kiel, 1956. [Masch.]
- Kluxen, Kurt: „Politik und Heilsgeschichte bei Bossuet. Ein Beitrag zur Geschichte des Konservatismus“. In: *Historische Zeitschrift* 179 (1955), 449-469.
- Konopatzki, Ilse-Lore: „Grimmelshausens Legendenvorlagen“. In: *Philologische Studien und Quellen.* H. 28 (1965), 7-161.
- Koschlig, Manfred: *Das Ingenium Grimmelshausens und das ‚Kollektiv‘. Studien zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des Werkes.* - München: Beck, 1977.
- La Penna, Antonio: „Il Bandito e il Re“. In: *Maia* 31 (1979), 29-31.
- Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Die theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie.* - 5. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 1953.

- Maier, Hans: *Die ältere deutsche Staats- und Verfassungslehre*. - 2., neubearb. und erg. Aufl. München: Beck, 1980.
- Malisch, Kurt: *Katholischer Absolutismus als Staatsraison. Ein Beitrag zur politischen Theorie Kurfürst Maximilians I. von Bayern*. - München: Wolfe, 1981 (= *Miscellanea Bavarica Monacensia*; 102).
- Mannack, Eberhard: „Politische und Verfassungsgeschichtliche Aspekte im Werk von Grimmelshausen“. In: *Daphnis* 5 (1976), 333-341.
- Meid, Volker: *Grimmelshausen. Epoche--Werk--Wirkung*. - München: Beck, 1984.
- Meier, Albert: „Vorwort“. In: *Die Literatur des 17. Jahrhunderts. Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Hg. ALBERT MEIER. - München und Wien: Hanser, 1999. Bd. 2, 9-17.
- Meinecke, Friedrich: „Einführung“. In: *Niccoló Machiavelli. „Der Fürst“ und kleinere Schriften*. - Berlin: Reimar Hobbing, 1923.
- : *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (1924). Hg. und eingel. von WALTHER HOFER. 2. Aufl.. München: Oldenbourg, 1960.
- Merzbacher, Benno: „Gesetzgebung und Rechtskodifikation unter Kurfürst Maximilian I.“. In: *Um Glauben und Reich. Kurfürst Maximilian I.* Hg. HUBERT GLASER. - München: Hirner Verlag, 1980.
- Meyer, Hans: *Thomas von Aquin: Sein System und Seine Geistesgeschichte Stellung*. – Zweite erweiterte Auflage, Paderborn: Schöningh, 1962.
- Münch, Paul: „Die ‚Obrigkeit im Vaterstand‘--zu Definition und Kritik des ‚Landesvaters‘ während der Frühen Neuzeit“. In: *Daphnis* 11 (1982), 15-40.

Münkler, Herfried: *Niccolò Machiavelli: Politische Schriften.* – Frankfurt am Main: Fischer, 1990.

---: *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit.* - Frankfurt am Main: Fischer, 1987.

---: „Staatsraison und politische Klugheit“. In: *Pipers Handbuch der Politischen Ideen. Band 3.* Hg. Iring Fetscher und Herfried Münkler. - München und Zürich: Piper, 1985.

---: *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz.* - Frankfurt am Main: Fischer, 1984.

Naumann, Dietrich. *Politik und Utopie. Studien zur Utopie der deutschen Aufklärung.* - Heidelberg: Carl Winter, 1977.

Nieder, Horst: „Grimmelshausens *Simplicianischer Zweyköpffiger Ratio Status.* ‚Fingerübung eines im discuriierenden Stil Befangenen‘ oder simplicianische Satire?“. In: *Simpliciana XIV* (1992), 59-104.

Ohly, Friedrich: „Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter“ In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 89 (1958/59), 1-23.

Petersen, Julius: „Grimmelshausens ‚Teutscher Held‘“. In: *Euph.* 17 (1924), 1-30.

Petersen, Peter: „Geschichte der Aristotelischen Philosophie im Protestantischen Deutschland“. Diss. Hamburg, 1921.

„Ratio Status Oder Der itziger Alamodisierender rechter Staats=Teufel“ (1670). In: *Historisch-politische Schauspiele.* Hg. KLAUS REICHEL. - Tübingen: Niemeyer, 1982 (=Deutsche Neudrucke, Reihe Barock; 37).

Reiner, Hans: „Die ‚Goldene Regel‘. Die Bedeutung einer sittlichen Grundformel der Menschheit“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 3 (1948), 74-105.

---: *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

Schade, H.: „Zum Bild des tanzenden David im frühen Mittelalter“. In: *Stimmen der Zeit* 172 (1962/63), 1-16.

Schaffenroth, Gerta: „Römer 13 in der Geschichte des politischen Denkens. Ein Beitrag zur Klärung der politischen Tradition in Deutschland seit dem 15. Jahrhunderts.“ Phil. Diss. Heidelberg, 1964 [Masch.]

Schmidt, Roderich: „Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte“. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 67 (1955/56), 288-317.

Schramm, Fritz: „Schlagworte der Alamodezeit“. In: *Zeitschrift für deutsche Wortforschung*, Beiheft zum 15. Band. (1914).

Schramm, Percy Ernst: *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert*. - Stuttgart: Hiersemann, 1955 (= Schriften der Monumenta Germaniae historica; 13/II)

Seils, Ernst-Albert: „Die Staatslehre Adam Contzens. Ein Beitrag zur Forschung des älteren deutschen Staatsdenkens“. In: *Der Staat* 10 (1971), 191-213.

---: *Die Staatslehre des Jesuiten Adam Contzen, Beichtvater Kurfürst Maximilian I. von Bayern*. Lübeck und Hamburg: Matthiesen, 1968 (= Historische Studien; 405).

Singer, Bruno: *Die Fürstenspiegel in Deutschland im Zeitalter des Humanismus und der Reformation. Jakob Wimpfeling, Wolfgang Seidel, Johann Sturm, Urban Rieger*. -

München: Fink, 1981.

Specht, Richard. „Materialien zum Naturrechtsbegriff der Scholastik.“ In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 21 (1977), 86-113.

Spriewald, Ingeborg: *Vom „Eulenspiegel“ zum „Simplicissimus“*. Zur Genesis des Realismus in den Anfängen der deutschen Prosaerzählung. - Berlin: Akademie, 1974.

Steger, Hugo: *David Rex et Propheta. König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter, nach Bilddarstellungen des achten bis zwölften Jahrhunderts*. – Nürnberg: Hans Karl, 1961 (=Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft; 6).

Sternberg, Fritz: *Grimmelshausen und die Deutsche Satirisch-Politische Literatur seiner Zeit*. - Triest: o.V., 1913.

Stolleis, Michael: „*Arcana imperii*“ und „*Ratio Status*“. *Bemerkungen zur politischen Theorie des frühen 17. Jahrhunderts*. - Göttingen: Vandenhoeck & Rupert, 1980.

---: *Pecunia Nervus Rerum. Zur Staatsfinanzierung in der frühen Neuzeit*. - Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.

---: *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Band 1: Reichspublizistik und Policywissenschaft 1600-1800*. - München: Beck, 1988.

Straub, Eberhard: „Zum Herrscherideal im 17. Jahrhundert vornehmlich nach dem *Mundus Christiano Bavaro Politicus*“. In: *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte* 32 (1969), 193-221.

Strauss, Leo. *Natural Right and History*. – Chicago and London: University Of Chicago Press, 1953.

Thormann, Werner: „Grimmelshausens religiöse und politische Anschauung“ In: *Historisch*

-*politische Blätter für Katholische Deutschland* 165 (1920), 528-541; 581-590.

Tillyard, E. M. W.: *The Elizabethan World Picture*. - New York: Random, o.J..

Trappen, Stefan: *Grimmelshausen und die menippeische Satire. Eine Studie zu den historischen Voraussetzungen der Prosasatire im Barock*. - Tübingen: Niemeyer, 1994.

Trunz, Erich: *Weltbild und Dichtung im deutschen Barock. Sechs Studien*. - München: Beck, 1992.

Verpaalen, Antoine Pierre. „Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin: ein Beitrag zum Problem des Personalismus“. In: *Sammlung Politeia* VI (1954), 47-79.

Weber, Wolfgang: *Prudentia gubernatoria. Studien zur Herrschaftslehre in der deutschen politischen Wissenschaft des 17. Jahrhunderts*. - Tübingen: Niemeyer, 1992.

Weber-Möckl, Annette: „*Das Recht des Königs, der über euch herrschen soll*“. *Studien zu 1 Sam 8, 11 ff. in der Literatur der frühen Neuzeit*. - Berlin: Duncker und Humblot, 1986 (= Historische Forschungen; 27).

Welzel, Hans. *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit: Prolegomena zu einer Rechtsphilosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1951.

Whitefield, J. H.: „*Livy > Tacitus*“. *Classical Influences on European Culture A.D. 1500-1700*. Hg. R. R. BOLGAR. - Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press, 1976.

Wood, Neal. „Machiavell's Concept of *Virtù* Reconsidered“. In: *Political Studies* 15 (1967), 159-172.

Wundt, Max. *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*. - Tübingen: Mohr, 1939.