

Maximilian Bergengruen

Die Formen des **Z**eufels

Dämonologie und literarische Gattung
in der Frühen Neuzeit



WALLSTEIN

Maximilian Bergengruen
Die Formen des Teufels

Maximilian Bergengruen

Die Formen des Teufels

Dämonologie und literarische Gattung
in der Frühen Neuzeit

WALLSTEIN VERLAG

Gedruckt mit Unterstützung
des Förderungsfonds Wissenschaft der VG WORT.

Für Harriet, Johann und Juri

Inhalt

Einleitung	9
Die Formen des Teufels	9
Topische Ordnungen	15
Exemplarisches Erzählen	18
Menippeische Satire	23
Menippeische Satire +	25
I. Topische Ordnungen	29
Genius malignus: Descartes' <i>Meditationes</i> im Rahmen der frühneuzeitlichen Dämonologie	29
Vorab	29
Der Befund	30
Schöne Literatur	34
Antike Skepsis / Allmächtiger Gott	38
Genius malignus und teuflische Dämonen	41
II. Exemplarisches Erzählen	55
»gratiae συνεργεῖν«: Ansätze einer Theologie jenseits des gnostischen Rezidivs im Faust-Buch	55
Das »schrecklich Exempel«	55
Möglichkeiten, den Teufelspakt rückgängig zu machen ..	57
Corpus Christi und Corpus Diaboli	64
Das Alte und das Neue Testament	66
Das neue Alte Testament des Teufels	70
Luther	76
... und das gnostische Rezidiv	79
Der Freie Wille Oder die Theologie jenseits des gnostischen Rezidivs ...	84
Warum Frauen mit dem Teufel schlafen, Männer jedoch mit ihm Verträge abschließen wollen: Hardörffers <i>Schau-Plätze</i>	94

Vorab	94
Der männliche Teufelsbund und das Sakrament der Taufe (LLG, Nr. 49; JMG, Nr. 174)	96
Der weibliche Teufelsbund und das Sakrament bzw. der Stand der Ehe (JMG, Nr. 189)	105
Variante des weiblichen Teufelsbundes: Sponsa Christi (JMG, Nr. 189; 169)	112
Sola scriptura (LLG, Nr. 49; JMG, Nr. 174)	118
Teuflische Schreibweise: Parodie	122
III. Menippeische Satire	127
Pluto/Luzifer: Exkurs zur Adaptation der Menippeischen Satire im Kontext der literarischen Auseinandersetzung mit Teufel und Hexenverfolgung im 17. Jahrhundert	127
Das Argumentationsmuster und die literarische Form in der Antike	127
Die frühneuzeitliche Adaptation	132
Heucheln und Strafen:	
Moscheroschs teuflische <i>Gesichte</i>	142
Das Heuchelei-Dilemma (<i>Schergen-Teuffel</i>)	142
Strafe/Sünde (<i>Höllen-Kinder</i>)	166
IV. Menippeische Satire +	191
Diabolisches Schreiben in Auseinandersetzung mit Moscherosch und dem Faust-Buch: Staat, Geld und Satire bei Grimmelshausen (Cont. 2, ST V,6, <i>Verkehrte Welt</i>)	191
Vorab	191
Der Teufel und der Staat (Cont. 2)	192
Der Teufel, das Geld und die Schulden (ST V,6)	221
Logik der Höllenstrafe, Logik der satirischen Strafe (<i>Verkehrte Welt</i>)	237
Der Vater der Lügen des Schelmuffsky: diabolische Schreibstrategien bei Christian Reuter	260
Vorab	260
Agra oder die Geschichte von der Ratte	262
›Hochteutsche Frau Mutter Sprach‹ und der Vater der Lügen des Schelmuffsky	269
Poetik des Diabolischen: drei Indizienketten	273
Stadien einer Poetik der selbstreflexiven Lüge	281

Literatur	287
Abkürzungen	287
Quellen	288
Forschungsliteratur	294
Register	324

Einleitung

Die Formen des Teufels

Der Teufel, das Böse oder die Hölle sind vielleicht keine alltäglichen, aber keineswegs unerforschte Bereiche in der Kultur- und Literaturgeschichte. Ich möchte den bisher veröffentlichten universal angelegten Studien zur »Geschichte«¹ bzw. Kirchengeschichte² des Teufels oder dessen »neue[r] Biografie«³ daher auch keine weitere hinzufügen. Auch geht es mir nicht um eine vollständige »Kulturgeschichte«⁴ oder »Geschichte der Hölle«.⁵ Dies hat in erster Linie damit zu tun, dass in dieser Arbeit die *literarische* Auseinandersetzung mit den theologischen, juristischen, politischen, ja ökonomischen Themen im Zusammenhang mit dem Teufel im Vordergrund stehen soll. Aber auch hier wird keine Gesamtdarstellung im Sinne einer »Ästhetik des Bösen«⁶ angestrebt, da es mir lediglich um einen bestimmten, ja, wie ich in aller Bescheidenheit sagen möchte, den entscheidenden Zeitabschnitt in der (literarischen) Auseinandersetzung mit dem Teufel geht: Die Periode, mit der ich mich beschäftigen möchte – das 16. und das 17. Jahrhundert –, ist nämlich durch zwei (diskursive wie realweltliche) Ereignisse gekennzeichnet, die das Bild des christlichen Teufels nachhaltig geprägt haben: die reformatorische Theologie des Bösen und die Hexenverfolgung. Aber auch diesen Zeitraum möchte ich nicht in toto behandeln. Es sind vor allem ein bestimmter Themenkomplex und seine äußere Form, die mich veranlasst haben, das folgende Buch zu schreiben: Auf den folgenden ca. 280 Seiten möchte ich einem diskursiven Phänomen der Frühen Neuzeit nachgehen, das ich mit dem Begriff der »Formen des Teufels« belege.

Mit den »Formen des Teufels« sind, genauer gesagt, zwei miteinander verbundene Probleme angesprochen, die bei der literarischen Darstellung des Bösen im ausgehenden 16. und im 17. Jahrhundert

1 So der Titel von Roskoff, *Geschichte*. Ähnlich di Nola, *Der Teufel*.

2 So der Anspruch von Leimgruber, *Der Teufel*.

3 So der Untertitel von Flasch, *Der Teufel*.

4 So der Titel von Minois, *Kulturgeschichte der Unterwelt*.

5 So der Titel von Vorgrimler, *Geschichte der Hölle*. Vgl. auch Bernstein, *The Formation of Hell* (Vor- und Frühgeschichte der christlichen Hölle); Turner, *The History of Hell* (Universalgeschichte der Hölle).

6 So Alt, *Ästhetik*.

zutage treten: *Zum einen* ist damit die in der Debatte um die Hexenverfolgung vielschichtig diskutierte Frage benannt, ob der Teufel sich und den Wesen der Schöpfung »ein neue ware gestalt« geben kann.⁷ In seiner Auseinandersetzung mit Positionen wie der Heinrich Kramers⁸ verneint der bekannteste Gegner der Hexenverfolgung Johann Weyer in *De praestigiis daemonvm* von 1563 (und den verschiedenen Erweiterungen und Fortschreibungen dieses Werkes) mit Rekurs auf Augustinus diese Frage. Der Kirchenvater hatte im *Gottesstaat* tatsächlich geschrieben, dass die Dämonen lediglich »körperähnliche Formen« (»corporum [...] similes [...] forma[e]«) als »Trugbild« (»phantasticum«) an ihrer Opfer herantragen könnten, sodass diese eine neue Gestalt zu sehen *vermeinen*.⁹ Wenn demzufolge von einer teuflischen Beeinflussung der natürlichen »formen« gesprochen werden kann, so Weyer, dann handelt es sich um die für sein Hauptwerk titelgebenden »Praestigi[a]«,¹⁰ d. h. um Trugbilder des Teufels. Die Rede ist also von einer vom Teufel »eingedruckte[n] Phantasey« oder von einem von ihm veranlassten »eingebildete[n] traum[]«, für die vor allem die »tollsüchtigen vnd Melancholischen menschen« prädisponiert sind.¹¹

Durch Jean Bodins Versuch, Weyers Lehre von den Trugbildern des Teufels in seiner *Démonomanie* bzw. *Daemonomania* von 1580/1581 Punkt für Punkt zu widerlegen,¹² entwickelt sich eine Debatte, in deren Rahmen Autoren wie Hermann Witekind/Augustin Lercheimer, Johann Georg Gödelmann, Anton Praetorius u. a. die Argumente Weyers weiter ausbauen.¹³ Diese Auseinandersetzung ist deswegen von zentraler Bedeutung für die Hexenverfolgung wie für die Literatur der ausgehenden Renaissance und des

7 Weyer, *De praestigiis dt.*, Bl. 6v.

8 Vgl. zum *Malleus Maleficarum* Demos, *The Enemy Within*, S. 62–70; Broedel, *The Malleus Maleficarum*.

9 Aug. civ. 18,18; Augustinus, *Der Gottesstaat II*, S. 327; vgl. zur humoralpathologischen Argumentation Weyers in diesem Punkt Clark, *Thinking*, S. 198f.; Maus de Rolley, *La part du diable*, S. 113–123; ders., *A World Within*. Zur Nähe von Weyers Argumentation zu Besessenheitstheorien vgl. Levack, *The Devil Within*, S. 76.

10 Weyer, *De praestigiis dt.*

11 Ebd., Bl. 45r.; 64v.; 45v.

12 Vgl. hierzu Martin, *Bodin's Reception*.

13 Vgl. Clark, *Glaube und Skepsis*, S. 20f. Auf Vorgänger von Weyers Theorien (Girolamo Visconti, Ulrich Molitor), seien sie Befürworter und/oder (gemäßigte) Skeptiker in Bezug auf die Hexenverfolgung, verweist Stephens, *Demon Lovers*, S. 139–144. Zu dem gemeinsamen Versuch, auf beiden Seiten der Debatte eine Epistemologie des Dämonischen herzustellen, vgl. Clark, *The Scientific Status*, S. 351–374.

Barock, weil sie für lange Zeit die einzige ist, die genuin auf dem Gebiet der Dämonologie geführt wird, während spätere Versuche, diskursiv gegen die Hexenverfolgung anzuarbeiten – zu nennen wäre hier zum Beispiel Friedrich Spees *Cautio criminalis* von 1631 –, eher rein juristisch argumentieren und sich damit ein deutlich bescheideneres Ziel setzen.¹⁴

Zum *anderen* ist mit der Formulierung von den »Formen des Teufels« die Frage nach den literarischen Formen aufgerufen, insbesondere denen der Gattungen und gattungsähnlichen Strukturen, deren sich die Literatur der späten Renaissance und des Barock bedient, wenn sie inhaltliche Probleme wie das gerade genannte thematisiert. Es wird im Laufe dieses Buches zu zeigen sein, dass sich bestimmte frühneuzeitliche Gattungen bzw. gattungsähnliche Formen, meist aus dem Bereich der Prosa, mehr anbieten als andere, um eine literarische Auseinandersetzung mit dem Diskurskomplex Teufel zu führen. Umgekehrt lässt sich sagen, dass diese gattungsähnlichen Formen durch das inhaltliche Aufgreifen des Diabolischen, in seiner Aktualität des ausgehenden 16. und 17. Jahrhunderts, weiterentwickelt werden. Texte, die die genannte Verbindung von Thema und gattungsähnlicher Form vorführen, verweisen aufeinander und reflektieren nicht zuletzt über diese Verweis-Struktur ihr Vorgehen.

Diese formal und inhaltlich zu bestimmende Genealogie vom anonym veröffentlichten Faust-Buch bis zu Christian Reuters *Schelmuffskey* möchte ich in diesem Buch rekonstruieren, freilich ohne zu behaupten, dass die damit gezogene Linie die einzige ist, anhand deren sich eine literarische Auseinandersetzung mit dem Thema des Teufels in der Frühen Neuzeit nachzeichnen ließe.¹⁵

Das analytische Potenzial einer Auseinandersetzung mit diesen zwei aufeinander bezogenen Form-Begriffen möchte ich über einen Rückblick auf meine eigene diabolische Forschungsbiographie

14 Vgl. zu diesem wichtigen Unterschied Clark, Glaube und Skepsis, S. 15 ff.; 23 f. Damit ist im Übrigen nicht besagt, dass Weyer nicht juristisch argumentieren würde. Hierzu Midlefort, Johann Weyer, S. 60 f.

15 Ganz ausgeklammert habe ich in diesem Buch beispielsweise die frühneuzeitlichen Teufelsbücher (hierzu Mahal, Art. Teufelsbuch) oder den Diskursstrang der jesuitischen Sichtbarmachung von Geistern und Teufeln durch optische Medien (Scheiner, Kircher, Schott et al.; hierzu Vermeir, Athanasius Kircher's Magical Instruments; ders., *The Magic*; Hick, *Geschichte*, S. 45 f.; 81 f.; 115–127; 139 f.), die für das Barock-Theater eine wichtige Rolle spielt. Vgl. zum letzten Punkt Vf., »Betriegliche Apparentzen«. Die Liste ließe sich fortsetzen.

deutlich machen: Als ich mich im Jahre 2004 mit der literarischen Auseinandersetzung mit dem Diskursphänomen Teufel in der Frühen Neuzeit zu beschäftigen begann – damals als Nebenschauplatz und Schlussakkord meiner Untersuchungen zur himmlischen und natürlichen Magie –, wurde mein Interesse schnell auf die Szenen in Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch* gelenkt, in denen der Protagonist Simplicius im Laufe der Handlung eine mehrstufige Heranführung an eine Art stillschweigenden Pakts (»pact[um] tacit[um]«)¹⁶ mit dem Teufel erfährt bzw. herbeiführt; eines Pakts, der schließlich zu einer Art von Gleichförmigkeit zwischen erzählendem Protagonisten und Teufel führt.

Dass auch die Hölle Simplicius' Angleichung an sie bzw. an deren Herrscher zur Kenntnis genommen hat (oder man das in einer ersten Lektüre zumindest vermuten kann), habe ich an Simplicius' Besuch einer Hexenkongregation (ST II,17) gezeigt. Auf diesem Höhepunkt des höllischen Treibens wähnt sich der Protagonist des Romans als ein außenstehender Beobachter – und ist hoch erstaunt und tief verängstigt, als er bemerkt, dass ihn die anwesenden Teufel bereits namentlich registriert haben: »Jch erschrack daß ich schier umbfiel/ weil mich der Kerl mit Nahmen nennete« (W I/1, 178).

Unter Einbeziehung des darauffolgenden Kapitels (ST II,18) wies ich nach, dass im *Simplicissimus Teutsch* minutiös das diskursive Wissen aus der vielschichtigen Debatte über das Pro und Contra der Hexenverfolgung eingebaut wird, nämlich indem z. B. Positionen des Hexenverfolgers Nicolaus »Remigius« aufgerufen werden (W I/1, 179), um sie dann mit der Theorie Johann Weyers zu konfrontieren, was schließlich zu einer Relektüre der gerade erzählten Episode von der Hexenkongregation führt, die sich so gesehen auch als ein teuflisch induzierter »Traum« (W I/1, 178) und nicht unbedingt nur als reale Begebenheit lesen lässt.¹⁷ Es scheint also im *Simplicissimus Teutsch* möglich zu sein, so schlussfolgerte ich damals, Theorien aus der zeitgenössischen Dämonologie zu zitieren und sie spielerisch aus ihrem Kontext zu liberieren, bis sie, im Rahmen der oben genannten Angleichung von Teufel und erzählendem Protago-

16 Thomas von Aquin, STh 95,2 und 95,6 (Aquin, *Summa theologiae*, ed. Gilby II/2, qu. XL, S. 42; 58). Vgl. zum Teufelspakt Frenschkowski, *Die Hexen*, S. 110f.; Levack, *The Devil Within*, S. 44-47; grundlegend Neumann, *Verträge*.

17 Vgl. zur Funktion des Traums bei Weyer Clark, *Vanities*, S. 312ff.

nisten, als eine Allegorie des eigenen satirischen Schreibens gelesen werden können.¹⁸

An dieser Schlussfolgerung halte ich nach wie vor fest; nur wundere ich mich heute mehr über sie: Argumente aus der Hexenverfolgung zu zitieren heißt zeitgenössisch, ein wirklich heißes Eisen anzugreifen. Im Rahmen der gesamten Hexenverfolgung sind in Europa vielleicht weniger Menschen gestorben, als die frühere Forschung glaubte, aber die heute diskutierte Anzahl von ca. 50.000 Opfern in Europa inklusive Russland bei ca. doppelt so vielen Prozessen spricht dennoch für sich.¹⁹ Zudem sind in der Dämonologie die heftigsten Debatten geführt worden, in denen nicht nur persönliche Verwerfungen zu Tage traten, sondern über die ersten oder letzten Fragen gestritten wurde.²⁰ Den dort aufgeworfenen Problemen haftet also eine hohe Form von metaphysischer Ernsthaftigkeit und realweltlicher Schwere an.

Und in diesem Zusammenhang lässt Grimmelshausen (und wir werden im Laufe des Buches sehen, dass er, wenn auch dezentere Vorläufer vom Faust-Buch über Georg Philipp Harsdörffer und Johann Michael Moscherosch besitzt) im *Simplicissimus Teutsch* seinen erzählenden Protagonisten unverhohlen und mit einer komischen Leichtigkeit über seine zumindest partiale Identität mit dem Teufel sinnieren. Das ist ein großer Sprung, zu dem die frühneuzeitliche Literatur ansetzt; und er will erklärt werden.

Auf Basis dieser Überlegungen wende ich mich in vorliegendem Buch der Frage zu, unter welchen Voraussetzungen diese doch recht weitreichende Verschiebung des Teufels möglich ist und mit welchen Mitteln sie realisiert wird. Eine Antwort bietet sich an, scheint mir aber, um es vorweg zu sagen, zu kurz gegriffen zu sein: Man könnte argumentieren, dass das Abflauen der Hexenverfolgungen im 17. Jahrhundert die Tendenz zum spielerischen Umgang mit dem diskursiven Material ermöglicht. Diese Tendenz gibt es, allerdings muss man differenzieren: Auch wenn die Hochzeit der Hexenverfolgung zwischen der Mitte des 16. und dem Ende des ersten Drittels des 17. Jahrhunderts liegt,²¹ so kommt es doch noch im gesamten 17.,

18 Vgl. Vf., *Nachfolge Christi*, S. 244-256.

19 Vgl. zu den Zahlen und Korrekturen durch die neuere Forschung Gaskill, *Hexen und Hexenverfolgung*, S. 104-107; 117; Frenschkowski, *Die Hexen*, S. 22 ff.

20 Vgl. hierzu überblickshaft Rummel, *Voltmer, Hexen und Hexenverfolgung*, S. 64-71; Schormann, *Hexenprozesse*, S. 30-41.

21 Vgl. Behringer, *Hexen*, S. 35; Gaskill, *Hexen und Hexenverfolgung*, S. 104.

mit einer starken Welle in den 1660er Jahren,²² und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts immer wieder zu Verfolgungen. Und diese letzten Wellen sind paradoxerweise noch einmal besonders intensiv.²³ Mit dem Abflauen der Hexenverfolgungen als Begründung für die literarische Liberierung des Teufels aus der metaphysischen Schwere der dämonologischen Debatten zu argumentieren reicht also in meinen Augen nicht aus.

Die sich aus dem Mittelalter herschreibende Tradition des komischen Teufels aus der Schwankliteratur²⁴ könnte eine solche weiterführende Erklärung sein, weil wir deren Traditionsreste und die damit verbundene Figur der »Entübelung des Übels«²⁵ zumindest ansatzweise in den Schwankepisoden des Faust-Buchs finden;²⁶ allerdings erfährt der Schwank im intellektuellen Urteil der Frühen Neuzeit eine starke Ablehnung.²⁷ Auch diese Erklärung ist also unzureichend.

Trotzdem zielt der letzte Versuch in bestimmter Hinsicht in die richtige Richtung: Sucht man nach einer über das Inhaltliche hinaus- und weitergehenden Erklärung, kommt die Wahl der ästhetischen, genauer gesagt der gattungsmäßigen Form ins Spiel. Ich werde im Laufe dieses Buches argumentieren, dass es die epistemischen und narrativen Gesetze der jeweils gewählten frühneuzeitlichen Gattungen sind, die den Autoren, die sich mit dem Teufel, der Hölle oder ähnlichen Themen auseinandersetzen, helfen, Theoreme aus der Hexenverfolgung (und im Übrigen auch einer reformatorischen Theologie des Bösen) einzubauen, aber (wie im oben genannten Besuch einer Hexenkongregation durch den Protagonisten des *Simplicissimus Teutsch*) so, dass sie spielerisch behandelt und auf diese Weise in die Narration einbezogen werden können. Ich gehe also, mit Bezug auf neuere Forschungen²⁸ zu diesem Thema, von einer wechselseitigen Beeinflussung der literarischen Auseinandersetzung

22 Vgl. ebd.

23 Vgl. ebd., S. 124f.

24 So Bockmann, *Figuren des Diabolischen*; vgl. zu den mittelalterlichen Texten auch den entstehenden Sammelband Eming, Fuhrmann, *Der Teufel und seine poetische Macht*.

25 Vgl. Röcke, *Die Freude am Bösen*, S. 16.

26 Vgl. hierzu Meyer, *Nürnberger Faustgeschichten*. Zu deren komischem Fortleben bei Christopher Marlowe und darüber hinaus vgl. Vorderstemann, *Art. Komik*.

27 Vgl. Velten, Melters, »ein frölich gemüt«, S. 264-270; Röcke, *Die Freude am Bösen*, S. 287.

28 Vgl. Kleeberg et al., *Einleitung*, S. 7-18; Michler, *Kulturen der Gattung*, S. 12f.; 108-111.

mit dem Diskursknotenpunkt Teufel und der dafür gewählten gattungsmäßigen Form aus.

In diesem Zusammenhang habe ich bewusst ›gattungsmäßige Form‹ und nicht Gattung geschrieben. Dies geschah nicht nur aus Gründen einer hohen Ambiguität des Begriffs Gattung überhaupt,²⁹ sondern auch weil die von mir herangezogenen literarischen Texte aus der Frühen Neuzeit Prosaformen aufweisen, die in diesem Zeitraum nicht oder nur wenig explizit Eingang in die Poetiken gefunden haben³⁰ – und auch in der literarischen Praxis, zum Beispiel beim Exempel, nicht immer ganz klar ist, ob es sich um eine Gattung oder lediglich eine Funktion handelt.³¹

Topische Ordnungen

Schauen wir uns also die Formen genauer an, die gewählt werden, um die literarischen Auseinandersetzungen mit dem Teufel ins Werk zu setzen – und treten zu Beginn noch einen Schritt zurück: Bevor wir uns nämlich dem Problem der Gattungen bzw. gattungsähnlichen Formen der literarischen Texte zuwenden, möchte ich einen Blick auf die rhetorischen Ordnungen der Debatten der Hexenverfolgung werfen. Im ersten großen Kapitel dieses Buches, das seinen Ansatzpunkt bei René Descartes' Konzeption des *Genius malignus* aus den *Meditationes* nimmt, versuche ich (neben einer eigenen Descartes-Interpretation), einige Debatten im Kontext der Hexenverfolgung zu rekonstruieren und in diesem Zusammenhang zu zeigen, dass das Wissen, das in diesen Debatten – insbesondere in der Auseinandersetzung zwischen Johann Weyer und Jean Bodin³² sowie deren jeweiligen Nachfolgern – eingesetzt wird, topisch organisiert ist.³³

Unter Topik verstehe ich ein System, mit dem im Anschluss an Aristoteles Rhetorik und Dialektik miteinander verbunden werden.

29 Vgl. Fricke, Art. Definieren von Gattungen.

30 Vgl. Althaus, Kaminski, Aspekte einer Theorie, S. 7–21; Stockhorst, Reformpoetik, S. 414 (zum Verschweigen von narrativen Kleinformen wie dem Exempel in den zeitgenössischen Poetiken).

31 Zu dieser Debatte und mit einer Entscheidung für die Funktion und gegen die Gattung: Moos, Geschichte, S. 44f.; 332f.; Haug, Exempelsammlungen, S. 264f.

32 Hierzu Opitz-Belakhal, Böse Weiber, S. 100f.

33 Vgl. zur Topik in Bodins *Démonomanie* und Fischarts Übersetzung sowie zum Zusammenhang von Topik und Dämonologie allgemein Schütz, Fischarts ›Dämonomanie‹.

Ich gehe davon aus, dass die Topik in der Frühen Neuzeit im Sinne des Aristoteles eine Methode bereitstellt, bei einer vorgelegten Zweifelsfrage zu einem Urteil zu kommen,³⁴ und dabei, mit Cicero und Quintilian zu sprechen, immer wieder auf den jeweiligen Wohnsitz des oder der Beweise(s) (»argumenti sed[es]«³⁵ bzw. »sedes argumentorum«)³⁶ zurückgreift. Nicht gemeint sind dementsprechend Beschreibungen, die den Topos ahistorisch in die Nähe des Klischees und der reinen Worthülse rücken.³⁷ Die Rede ist auch nicht von der in der Frühen Neuzeit einsetzenden Umsortierung der Topik zu einem universalen Wissenssystem, zum Beispiel in der Enzyklopädik eines Johann Heinrich Alsted.³⁸ Vielmehr geht es um die in der frühneuzeitlichen Gelehrsamkeit benötigte Fähigkeit, aus der Fülle der Argumente diejenigen zu finden, die in die eigene Argumentation passen, und sie dort einzufügen³⁹ – mit dem Ziel, wie es bei Erasmus von Rotterdam heißt, eine »accumulatio [...] probationum et argumentorum«, also eine »Anhäufung von Belegen und Beweisen«, zu erreichen.⁴⁰ Zu berücksichtigen ist dabei, dass die rhetorischen Versatzstücke bei der Aufnahme in die eigene Argumentation individuell und vor allem inventionell realisiert werden: Jede Adaptation eines Topos macht aus ihm ein eigenes, neues Argument; gleichwohl bleibt der oben genannte ursprüngliche »Wohnsitz« nach wie vor erkennbar.⁴¹

Schaut man sich die Debatten der zeitgenössischen Dämonologie an, lässt sich schnell feststellen, dass es verschiedene, meist auf die Patristik zurückgehende Topoi gibt, die auf ganz unterschiedliche, ja widersprüchliche Art und Weise in die jeweiligen Argumentatio-

34 Aristot. top. 100a. Vgl. hierzu Primavesi, Die aristotelische Topik, S. 31 f.; Schramm, Die Prinzipien, S. 23 f.; Bornscheuer, Topik, S. 26-42.

35 Cic. top. 2,8; ähnlich Cic. de orat. 2,162. Zur dezenten, aber komplexen Verschiebung der aristotelischen Argumentation ins Rhetorische bei Cicero vgl. Bornscheuer, Topik, S. 7 ff.

36 Quint. inst. 5,10,20.

37 Vgl. zu dieser Curtius-kritischen Wende in der Topos-Forschung Veit, Toposforschung, S. 149 ff.; Bornscheuer, Topik, S. 138-149. Einen Forschungsüberblick bietet Berndt, Topik-Forschung.

38 Hierzu Schmidt-Biggemann, Topica universalis, S. 100-139; ders., Was ist eine probable Argumentation, S. 248 ff.; ders., Apokalypse und Philologie, S. 244 f.

39 Vgl. hierzu Schmidt-Biggemann, Was ist eine probable Argumentation; Borgstedt, Topik des Sonetts, S. 14 f.

40 Erasmus, De duplici copia verborum ac rerum, Opera omnia I/6, S. 230. Vgl. zur Topik bei Erasmus auch Frank, Topik als Methode, S. 164.

41 Ich orientiere mich an Neuber, Topik und Intertextualität, S. 253 ff. Vgl. auch Vf., Nachfolge Christi, S. 21-26.

nen eingebunden werden.⁴² Nehmen wir den oben bereits angesprochenen Topos von der Fähigkeit des Teufels, die Fantasie seiner Opfer zu manipulieren (Aug. civ. 18,18). Befürworter der Hexenverfolgung setzen diesen Topos tendenziell an einer wenig prominenten Stelle ein, meist in einer längeren Auflistung aller Werkzeuge, die dem Teufel zur Verfügung stehen und die er hinterlistigerweise auch einsetzt, um den Menschen zu schaden. Beispielsweise führt Peter Binsfeld in seinem *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum* von 1589 (dt. 1590) eher pflichtschuldig aus, dass es keine »verenderung deß Menschen/ in einen Wolff« gäbe, sondern nur »verblendung vnd gauckelspiel«.⁴³

Gegner der Hexenverfolgung platzieren den Topos hingegen an prominenter Stelle und entwickeln aus ihm ihr zentrales Argument gegen eine Verurteilung von Hexen: Wenn der Teufel – ich zitiere aus Praetorius' *Gründlichem Bericht* von 1598 – lediglich in der Lage ist, die vermeintlichen Hexen »im Verstand« zu »verwirr[en]«, ihnen Trugbilder vorzuspiegeln und sie so zu »Instrumenta« zu machen, »dardurch er handelt«,⁴⁴ dann können alle Vorwürfe gegen die betroffenen Frauen, also zum Beispiel, dass sie auf einer Hexenkongregation⁴⁵ waren, dort oder andernorts der Teufelsbuhlschaft nachgegangen sind etc., gar nicht zutreffen, weil es sich lediglich um imaginäre Prozesse handelt, für die man nicht verurteilt werden kann, selbst wenn man (unter Folter)⁴⁶ gesteht, genau das, und zwar real, getan zu haben.⁴⁷ Die Topoi in der zeitgenössischen Dämonologie sind also, das sollte dieses Beispiel gezeigt haben, vor ihrer Anwendung neutral und erhalten ihre spezifische Richtung erst in der Einbettung in eine bestimmte Argumentation, was zur Folge hat, dass diese alles andere als einsinnig ist.⁴⁸

42 Vgl. zur Ähnlichkeit von Argumenten der Befürworter und Skeptiker der Hexenverfolgung Clark, Glaube und Skepsis, S. 15; 27; ders., Thinking, S. 200f. u. ö. (allerdings ohne Verweis auf die Topik als das beiden Gruppen zugrundeliegende System des Argumentierens).

43 Binsfeld, Tractat, Bl. 47r.; Bezug auf Aug. civ. 18,18: Bl. 48r.

44 Praetorius, Gründlicher Bericht, S. 44; 3.

45 Vgl. zum Imaginarium der Hexenkongregation/des Hexensabbats und der Funktion im Prozess Frenschkowski, Die Hexen, S. 98ff.; Roper, Hexenwahn, S. 148-176; Levack, Hexenjagd, S. 47-57; und ausführlich Ginzburg, Hexensabbat.

46 Vgl. zur Rolle der Folter in Hexenprozessen Gaskill, Hexen und Hexenverfolgung, S. 110-118; Rummel, Voltmer, Hexen und Hexenverfolgung, S. 48-51; Levack, Hexenjagd, S. 82-88.

47 Hierzu Behringer, Hexen, S. 76f.

48 Vgl. Neuber, Topik und Intertextualität, S. 255.

Exemplarisches Erzählen

Wenden wir uns nun einer stärker narrativen Form zu, des Wissens aus der und für die Hexenverfolgung habhaft zu werden, den *Exemplen*. Thesauriert sind Exempla in der Frühen Neuzeit in der Regel in Promptuarien,⁴⁹ d. h. nach Loci oder Alphabet geordneten Exempelsammlungen⁵⁰ wie z. B. dem *Speculum Exemplorum* (ED 1481),⁵¹ Johann Majors Erweiterung dieses Werks zum *Magnum Speculum Exemplorum*⁵² von 1603 oder auch Andreas Hondorfs *Promptuarium exemplorum* (ED 1568), einer dezidiert lutherischen Exempelsammlung zur Erstellung von Predigten.⁵³

Davon zu unterscheiden sind Exempla, die ganz praktisch in eine Argumentation eingelassen sind. Bei dem bekannten Befürworter der Hexenverfolgung Jean Bodin lässt sich gut ablesen, wie die rhetorische Organisation der Rede und die Exempla zusammenkommen. Um seine topisch basierte Beweisführung bezüglich des in seinen Augen durch und durch realen Beischlafs von Teufel und Hexen zu bekräftigen, wird eine Vielzahl von Exempla angefügt, von denen Bodin im Sinne der zeitgenössischen Rhetorik annehmen kann, dass sie mehr überzeugen als die topische Argumentation selbst:⁵⁴ »Wir lesen eine andere History«; (»historia[m] [...] alteram legimus«) / »Ich find noch eine andere Histori« (»aliam historiam reperi«); mit Einleitungen wie diesen hangelt sich Bodin von Exemplum zu Exemplum.⁵⁵

Die Methode der »accumulatio« (im Sinne Erasmus'; s. o.) von Topoi und Exempla in der Argumentation Bodins ist nicht darauf angelegt, dem einzelnen Exempel eine besondere narrative Bedeutung zuzumessen. Vielmehr scheint die Argumentationsstrategie darauf abzuzielen, dass die behauptete Übereinstimmung der ange-

49 Vgl. hierzu Rehmann, Die protestantischen Exempelsammlungen; eine kurze Übersicht bietet auch Daxelmüller, Art. Exempelsammlungen.

50 Zu den Ordnungsprinzipien der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Promptuarien vgl. Wachinger, Der Dekalog.

51 Vgl. hierzu Matzuszak, Das ›Speculum exemplorum‹.

52 Vgl. hierzu Alsheimer, Das ›Magnum Speculum Exemplorum‹, S. 17-29.

53 Hondorf, *Theatrum historicum*, S. 160. Vgl. hierzu die grundlegende Abhandlung von Schade, Hondorfs ›Promptuarium Exemplorum‹ (ähnlich dies., Das ›Promptuarium Exemplorum‹).

54 »Plurimum autem valet ad probationem [...] *exemplorum* vis« (›Die größte Überzeugungskraft haben bei einem Beweis jedoch die Beispiele‹), schreibt Erasmus im Übergang von der Behandlung der Topoi zu der der Exempel (Erasmus, *De duplici copia verborum ac rerum, Opera omnia* I/6, S. 232).

55 Bodin, *Daemonomania* dt., S. 363; *Daemonomania* lt., S. 357; 365f.

fürten Exempla dem zuvor gebrachten Argument eine besondere Form der Absicherung verleiht. Diese ist ja auch deswegen vonnöten, weil, wie gesagt, topisches Argumentieren die Instabilität in sich trägt, dass der reine Topos vor seinem jeweiligen Aufruf tendenziell argumentationsinvariant, also sowohl in die eine wie die andere Richtung anwendbar ist.

Es stellt sich nun die Frage, ob das Exempel die geforderte Absicherung leisten kann. Diese Frage trage ich an das exemplarisch strukturierte Faust-Buch und an Harsdörffers *Schau-Plätze* heran. Letztere stellen insofern einen Sonderfall dar, als sie aufgrund ihrer Herkunft aus den *Histoires tragiques* der ästhetischen Form durchaus verpflichtet sind.⁵⁶ Da sie aber zugleich einer Tendenz zur Re-Exemplifizierung unterliegen,⁵⁷ gilt für sie, was für alle Exempla der Frühen Neuzeit gilt, nämlich dass sie eine dreistellige Struktur⁵⁸ besitzen: Nach einer Einleitung folgt die *Narratio*, die durch eine auf Auslegung ausgerichtete *Moralisatio* abgeschlossen wird. Diese Einbettung des Exempels in eine Struktur aus *Doctrina* und *Praeceptum* soll sicherstellen, dass, um es mit der antiken Terminologie zu sagen, die Beweisführung (»argumentatio[]«)⁵⁹ mit der *Narratio* im Sinne eines »testimonium rationis«, also eines »Zeugnisses für das Argument«,⁶⁰ übereinstimmt. Die Exempla müssen einen »Gegenstand erklären« (»materiam declara[re]«),⁶¹ nennt das Julius Caesar Scaliger.

Bei Harsdörffer ist nun die Zuordnung zu *Doctrina* und *Praeceptum* zugunsten der *Narratio* bzw. des eigentlichen Exemplum aus den oben genannten Gründen zurückgenommen. Demzufolge wird hier besonders deutlich, was die Forschung zu vormodernen Exempla allgemein, auch im Hinblick auf das Wissen der Zeitgenossen in Mittelalter und Früher Neuzeit,⁶² festgehalten hat, nämlich dass das seit der antiken Rhetorik formulierte Ziel, mit einem narrativen

56 Vgl. Zeller, Harsdörffers »Mordgeschichten«, S. 179ff.; 187.

57 Vgl. ebd.

58 Zur Dreiteilung des Exempels vgl. Braun, Unzuverlässige Zeugen, S. 3ff., und in Bezug auf Harsdörffer, Pfefferkorn, Georg Philipp Harsdörffer, S. 112f. Zur Verbindung von *Doctrina*/*Praeceptum* und Exemplum in der Barockrhetorik allgemein: Barner, Barockrhetorik, S. 59-67.

59 Quint. inst. 5,11,2; Rhet. Her. 2,29,46. Zum Exemplum als Beweismittel: Klein, Art. Exemplum, Sp. 61f.

60 Ebd. 3,8,66.

61 Scaliger, *Poetics libri septem* II/3, S. 430f.

62 Vgl. hierzu Moos, *Geschichte*, S. 325-331; Hampton, *Writing from History*, S. 26f.

Exempel einen Beweis erbringen zu können, aufgrund der Diskontinuität⁶³ bzw. prinzipiellen Unvereinbarkeit zwischen Argumentatio und Narratio⁶⁴ immer gefährdet ist. Wollte man es forciert ausdrücken, könnte man eine potenzielle »Nicht-Konvergenz« zwischen dem, von dem die Einleitung bzw. die Moralitatio »handelt«, und dem, was die Narratio oder das eigentliche Exemplum »beschreibt«,⁶⁵ konstatieren.

Man muss sich in diesem Kontext vor Augen führen, dass eine Lektüre, die auf die Nicht-Konvergenz von Doctrina und Praeceptum auf der einen Seite und Narratio auf der anderen Seite abhebt (und eine solche wird in den Faust-Buch- und Harsdörffer-Kapiteln dieses Buches angestrebt), keine expliziten Belege für sich beanspruchen kann. Es ist ja gerade ihr Ziel, die Friktionen der Narratio mit den expliziten »Leseanweisungen« herauszuarbeiten. Wenn also in den Kapiteln zum Faust-Buch – das gleich auf der ersten Seite als ein langes und vielgliedriges⁶⁶ »Exempel« bezüglich der Folgen eines »Abfalls von Gott« (A1, 5) angekündigt wird – und zu Harsdörffers *Schau-Plätzen* diese Differenz zwischen erklärender Einordnung und reinem Erzählen stark gemacht wird, dann vor dem Hintergrund, dass hier das Augenmerk auf kleinste Details gelegt wird; Details wohlgeordnet, die gleichwohl zu einer in sich konsistenten Lektüre zusammengesetzt werden können, sodass hierbei Zufall oder Überinterpretation ausgeschlossen sind.

Was hat das nun mit dem Teufel und dem Bösen zu tun? Inhaltlich setzen die genannten Friktionen sehr oft an der lutherischen Theologie an, genauer gesagt an Augustinus' Lehre von den zwei Reichen, auf die sich der Reformator bezieht. Die Rede ist von der Gegenüberstellung der »sancta[] civita[s]«, »civitas dei« bzw. »civitas Christi« auf der einen Seite und der »terrena[] civita[s]« bzw. »diaboli civita[s]« auf der anderen Seite.⁶⁷ Bemerkenswert ist hier die unmittel-

63 Vgl. hierzu Haug, Exempelsammlungen, S. 266 (»Spannung«); Meid, Barocknovellen, S. 76; Braun, Unzuverlässige Zeugen, S. 4f.; 18f. Eine Reflexion dieses Scheiterns entdeckt Steinmetz, Exempel und Auslegung, S. 129f.; 132f.; 165f.; 174, bereits in den *Sieben weisen Meistern*.

64 Hierzu Lyons, Exemplum, S. 31f.

65 De Man, Allegorien, S. 91f.

66 Vgl. zum Exempel in »narrativen Großformen« als Versuch der Reduzierung der narrativen Vielsinnigkeit »auf einen bestimmten Sinn« Haug, Exempelsammlungen, S. 265f.

67 Aug. civ. 11,1; 20,11; hierzu Flasch, Der Teufel, S. 94; Götz, Der Dämonenpakt bei Augustinus, S. 66; zum Verhältnis Augustinus/Luther allgemein vgl. Lopes Pereira, Augustine of Hippo.

bare und unvermittelte Gegenüberstellung der beiden Reiche: Zwar setzt sich Augustinus explizit von den Manichäern ab, indem er verneint, dass der Teufel von Anfang an eine böse Natur hatte, die dem göttlichen Prinzip entgegengesetzt war (»ex adverso [...] principio diabolus habeat naturam mali«). Vielmehr geht er davon aus, dass er in der ursprünglichen Wahrheit nicht verblieben (»in veritate non stetit«), sondern von ihr abgefallen sei (»a veritate lapsu[s]«).⁶⁸ Trotz der gewählten neuplatonischen Erklärung einer emanativen Dynamik,⁶⁹ die das Böse als *Entwicklung* setzt (»abgefallen«)⁷⁰ und somit im Grunde antidualistisch ist, stehen sich als *Ergebnis* – und auf dieses Ergebnis kommt es an – dennoch zwei Reiche unveröhnlich und ohne vermittelnde Größe gegenüber.

Diese dualistische Gegenüberstellung von Gott und Teufel findet sich, wie im Faustus-Buch-Kapitel zu zeigen sein wird, in der Theologie Martin Luthers wieder, wo dem (Un-)Gläubigen »Gott und abeGott« gegenüberstehen, die beide gleichlautend von ihm fordern, dass man ihnen »von Herzen trawen und« an sie »gleuben« soll.⁷¹ Trotz der gelegentlich formulierten Einschränkung, dass Satan »*sub motu* [...] *divinae omnipotentiae*«, also unter dem »Antrieb der göttlichen Allmacht«, agiere,⁷² kommt es also auch bei Luther zu einer unvermittelten dualistischen Gegenüberstellung von göttlichem und teuflischem Einflussbereich, was, wie ich zeigen werde, im Faustus-Buch als ein Problem modelliert und – das ist der zentrale Gegenstand des Harsdörffer-Kapitels – in der Rekonstruktion der inversen Anordnung von göttlichem Bund und teuflischem Bund (der männliche Teufelspakt als Inversion des Taufbundes, der weibliche als Inversion der Institution/des Sakraments der Ehe)⁷³ weiter ausgefaltet wird.

Luthers disjunktes »Angebot« an den Menschen, sich entweder dem Reich Gottes oder dem des Teufels anzuschließen, ist in meinen Augen nicht weniger als ein, ja *der* Ausdruck für das von Hans Blumenberg so genannte »gnostische Rezidiv« der Augustinus-

68 Aug. civ. 11,13.

69 Zum Begriff der dynamischen Identität vgl. Beierwaltes, Kommentar, Plotin, Über Ewigkeit und Zeit, ed. Beierwaltes, S. 36f.

70 Vgl. hierzu Schäfer, Unde malum. Zu dieser Differenz bei Augustinus: Flasch, Der Teufel, S. 88-91.

71 Luther, Großer Katechismus, WA XXX, S. 133.

72 Luther, De servo arbitrio, WA XVIII, S. 710.

73 Vgl. zur Funktion der Institution Ehe in Teufelspakt und Teufelsbuhlschaft Opitz-Belakhal, Böse Weiber, S. 74-88.

Tradition,⁷⁴ weil mit einem, wenn auch nun in den Menschen verlagerten dualistischen Gut-böse-Gegensatz gearbeitet wird, sei es in der i.e.S. gnostischen Variante der Gegenüberstellung des Gottes des Alten und des Neuen Testaments, sei es in der manichäischen zweier sich gegenüberstehender und sich ausschließender (anti-) göttlicher Prinzipien, die keine übergeordnete und vermittelnde Größe kennen.

Blumenbergs These von der Verlagerung des gnostischen bzw. manichäischen Dualismus in den Menschen impliziert, dass sich die Gegenüberstellung des göttlichen und des teuflischen Einflussbereichs – und hier bieten neuere Forschungen zum (mittleren und späten) Augustinus und Luther sowie zum engen Verhältnis der beiden⁷⁵ weiteres Material – bei den beiden Theologen in einer radikalen Ausrichtung auf die Gnade Gottes ausdrückt, die wiederum eine starke Betonung der Erbsünde notwendig macht.⁷⁶ Hier, bei der Erbsünde, setzt, mit Blumenberg gesprochen, das im Menschen befindliche Reich des Teufels an.

Zurück zu den Exempeln: Was ich in diesem Buch zeigen möchte, ist, dass es die gattungsmäßige Form des Exemplum mit dem oben genannten Potenzial zur Eigendynamik jenseits der Argumentatio ist, die es den verschiedenen Autoren ermöglicht oder zumindest erleichtert, im Rahmen der Narratio dieses gnostische Rezidiv zu thematisieren und gleichzeitig für sich selbst zu unterlaufen – ohne dass dabei der erläuternde Teil in irgendeiner Weise in Mitleiden-schaft gezogen werden müsste. In Einleitung und Moralitatio (oder für das Faust-Buch gesprochen: in den Doctrina- und Praeceptum-bezogenen Passagen dieses exemplarisch verfahrenen Textes) wird also die lutherische Lehre von Gott und Abgott wiederholt, aber auf Ebene der Narratio wird sozusagen eine dritte Position erzeugt, die das dichotomische Denken von Gott und Teufel bzw. Gnade

74 Blumenberg, Legitimität, S. 138. Vgl. auch Scheffczyk, Urstand, Fall und Erbsünde, S. 255, und v. a. Flasch, Kommentar, Augustinus, Logik des Schreckens, ed. Flasch, S. 29: »eine Rückkehr zu dem zuvor verworfenen Manichäismus«.

75 Vgl. Lopes Pereira, Augustine of Hippo; Flasch, Das philosophische Denken, S. 686-691.

76 Vgl. hierzu für Augustinus Drecoll, Art. Gnadenlehre; Löhr, Art. Sündenlehre; forciert: Flasch, Kommentar, Augustinus, Logik des Schreckens, ed. Flasch, S. 30-48; ders., Augustin, S. 172-226; für Luther: Althaus, Die Theologie Martin Luthers, S. 143; 147; 246; für beide: Lopes Pereira, Augustine of Hippo, S. 43; 78f.; 262; 469; 475f. u. ö. Zu dem Zusammenhang von Gnaden- und Sündenlehre einerseits und der Funktion des Teufels bei Luther, Althaus, Die Theologie Martin Luthers, S. 145-150.

und Erbsünde unterläuft und den Menschen eine eigene und vor allem eigenständigere Position jenseits des Zugtiers (»iumentum«)⁷⁷ oder des »Kampfgebiet(s) zwischen Gott und Teufel«⁷⁸ zuspricht. Schemenhaft kommt also ein Wesen zum Vorschein, das sich nicht mit dem Hinweis zufriedengibt, dass die »secreta maiestatis« Gottes⁷⁹ nicht ergründet werden können und dürfen, sondern selbst wissen und selbst entscheiden will – und läge dieser Spielraum der Selbstständigkeit faute de mieux nur darin, sich willentlich für einen Pakt mit dem Teufel entscheiden zu können ...

Menippeische Satire

Mit der Menippeischen Satire tritt, das werden ein eigener Exkurs und das Moscherosch-Kapitel zeigen, ein weiteres Genre- oder Formangebot für die Bewältigung des Problems der literarischen Darstellung des Teufels in der Frühen Neuzeit auf den Plan, das einerseits die Optionen des Exempels besitzt, diese jedoch zugleich übersteigt. Man muss dazu sagen (in einem entsprechenden Exkurs werde ich das ausführlich begründen), dass das sich aus der Antike herschreibende Prinzip der Menippeischen Satire darin besteht, die jeweiligen »Gegner« zu inneren Widersprüchen zu führen, die vor allem solche zwischen vorgetragener Theorie und gelebter Praxis sind. Zu den eximierten Figuren, die ihre Gegner der genannten »Prüfung« unterziehen, gehören nicht nur Kyniker von Menipp bis Lukian, sondern auch der Satyr und der Unterweltherrscher Pluto (insbesondere in den für die Menippeische Satire genrebildenden *Totengesprächen* des Lukian). Und hier setzen Moscherosch und Grimmelshausen mit ihrem literarischen Spiel bezüglich der Teufels-Assoziation und -Identifikation an: Dem Satyr wird in der Frühen Neuzeit, schon allein rein physiologisch, eine hohe Form von Nähe zum Teufel nachgesagt, zugleich wird er durch die heute als überholt angesehene etymologische Ableitung der Satire aus dem Satyr als »Vorfahr« des Satirikers gesehen. Und Pluto hat, in der Umschreibung des antiken Materials in der Renaissance, in Luzifer seinen konsequenten Nachfolger als Herrscher der menippeischen Unterwelt. Dies hat zur Folge, dass in der Neuzeit der Luzifer-ähnliche

77 Luther, *De servo arbitrio*, WA XVIII, S. 635.

78 Obermann, Luther, S. 233f.

79 Luther, *De servo arbitrio*, WA XVIII, S. 712. Zum Ursprung dieses Gedankens bei Augustin: Flasch, Augustin, S. 203f.

oder zumindest -assoziierte Satyr zu den eximierten, sprich: eine satirische Position vertretenden Figuren avancieren kann. Es sind also nicht zuletzt die Gesetze der gattungsmäßigen Form, die es Moscherosch, Grimmelshausen und Reuter ermöglichen, den Teufel als den Satiriker zu installieren, der sie in ihrer fiktiven Rolle als Autor oder Verfasser selbst sind.⁸⁰

Die beschriebene Umsortierung des Teufels und seine narrativen Vereinnahmungen haben bei Moscherosch zwei entscheidende Konsequenzen: Einerseits ist damit eine gewisse Offenheit entstanden, die es erlaubt, weitere Verschmelzungen bestimmter Diskurssegmente vorzunehmen. In den *Gesichten* werden beispielsweise die Strafszenarien der höllischen Teufel mit einer Reflexion auf das Jus Talionis überformt. Darauf aufbauend wird reflektiert, dass und wie das höllische Strafen eine allegorische Beschreibung des satirischen Strafens sein kann. Dies und die genannte Identifizierung/Assoziierung mit dem Teufel führen dazu, dass die im Vordergrund stehenden Theorien theologischer und rechtlicher Natur literaturtheoretisch überformt werden, dergestalt dass der Teufel nicht mehr nur eine Reflexionsfigur in Bezug auf dichotomische theologische Konstellationen der Luther-Zeit darstellt, sondern auch in Bezug auf das literarische Schreiben, zumal eines solchen, das über die genannten theologischen Probleme nachdenkt.

Trotz all der geschilderten Tendenzen hin zu einer Ausformulierung einer Position der ›Sympathy for the Devil‹ sind wir, zumindest bei Moscherosch, noch weit von einer expliziten Ausformulierung dieser Haltung entfernt. Wie für Harsdörffer gilt auch für Moscherosch, dass wir es mit einer für die Frühe Neuzeit typischen kreativen Übersetzungsleistung in doppelter Hinsicht zu tun haben.⁸¹ Die deutschen Lutheraner Harsdörffer und Moscherosch schreiben beide an den Rändern einer Übersetzung französischer (in Moscheroschs Fall: ursprünglich sogar spanischer) Ursprungstexte katholischer Provenienz.⁸² Man könnte dementsprechend von einem zweifachen

80 Ich spreche hier und im Folgenden von einem Verfasser oder Autor, der eine fiktive Rolle oder Funktion einnehmen kann, nicht aber von einem vom Autor differenzierten Erzähler, da dieser in der vormodernen Literatur so noch nicht installiert ist. Vgl. hierzu Orgis, Art. Autor und Erzähler.

81 Vgl. zur Übersetzungsarbeit bei Moscherosch Höft, Johann Michael Moscheroschs ›Gesichte Philanders von Sittewald‹; Donien, ›Wie jener Weise sagt‹.

82 Vgl. hierzu bei Harsdörffer Doms, ›Wann ein Frantzoz [...] ein teutsches Kleid anziehet‹, S. 51-69.

»erzählende[n] Übersetzen«,⁸³ ja im eigentlichen Sinne von einem zweifachen »übersetzenden Erzählen« sprechen. Die von mir herausarbeitende lutherische Interpretation der Ursprungstexte in deutscher Sprache lässt sich nur durch ein genaues Augenmerk auf die konfessionellen und sprachlichen Differenzen zu diesen Ursprungstexten identifizieren.

Menippeische Satire +

Eine höhere Form von Expliztheit findet sich schließlich in den Texten Grimmelshausens, die in diesem Buch den größten Raum einnehmen. Das hat nicht zuletzt damit zu tun, dass alle bisher verfolgten Fährten in den Texten dieses Autors zusammenlaufen, da er sich mit seinen episodenhaften Erzählungen vom Teufel nicht zuletzt auf das Exemplarische bei Harsdörffer⁸⁴ bezieht, wobei die meisten seiner Teufels-Episoden dem – ebenfalls exemplarisch vorgehenden – Faust-Buch entstammen und/oder Anspielungen⁸⁵ auf den menippeisch-satirisch argumentierenden Moscherosch darstellen. Damit ist besagt, dass bei Grimmelshausen die exemplarische wie auch die satirisch-menippeische Erzählweise für die Auseinandersetzung mit dem Diskursphänomen Teufel eingesetzt werden,⁸⁶ was keineswegs ausschließt, dass neues diskursives Material aus dem Bereich der Hexenverfolgung in diese Doppelstruktur eingespielt wird.

Wie Moscheroschs dient auch Grimmelshausens Teufel darüber hinaus als Vorlage für neue Superstrate. Im Grimmelshausen-Kapitel werden dementsprechend nicht nur die beiden stark auf Moscherosch und das Faust-Buch rekurrierenden Höllenvisionen aus Cont. 2 und der *Verkehrten Welt* behandelt, sondern auch die Teufelsbanner-Episode aus ST V,6, in der auf das Thema des impliziten und expliziten Teufelsvertrags eine – dezent im Faust-Buch angelegte, hier nun aber explizit und detailliert ausformulierte – Theorie des Geldes und des Kredits aufgesetzt wird. Gleichzeitig werden die Super-

83 Toepfer, *Antike Historiographie*, S. 52-55.

84 Vgl. Vf., *Lässliche Todsünde*.

85 Vgl. Genette, *Palimpseste*, S. 10f.

86 Damit ist im Übrigen keine vollständige Beschreibung der gattungsmäßigen Formen im simplicianischen Zyklus angestrebt. Vgl. z. B. Zeller, *Verhängnis und Fortuna*, S. 181-187, die auch Rekurse auf den höfisch-heroischen Roman geltend macht.

strate aus Moscheroschs Reflexion zum Thema des Strafens im Rahmen des Jus Talionis, auch und besonders als Vorlage für das Nachdenken über das satirische Strafen, weiter fortgeschrieben.

Vor allem aber wird – und hier komme ich auf den Anfang dieser Einleitung zurück – die literarische Selbstreflexion in Form des Teufels explizit gemacht; und das über die genannte von Weyer geprägte Interpretation des Augustinus-Topos aus dem *Gottesstaat*, die besagt, dass der Teufel die Fantasie seiner Opfer manipulieren kann. Über solche Praestigia verfügt nämlich Simplicius als erzählende Figur. Nun wird in meinen Augen der anfangs thematisierte mit komischer Leichtigkeit vollzogene Sprung vom Gott-sei-bei-uns zum Satiriker nachvollziehbarer: Hat der Teufel, nicht zuletzt durch die Genre-Vorgaben der Menippeischen Satire, die kritischen und satirischen Weihen erhalten, dann liegt die literarische Identifizierung der erzählerischen Instanz mit ihm nicht mehr (ganz so) fern.

Die höchste Form der literarischen Selbstreflexion in der dann allegorisch zu lesenden Figur des Teufels findet sich, am Ende des Jahrhunderts, in Christian Reuters *Schelmuffsky*. Hier tritt das diskursive Element, also die Anspielungen auf eine Theologie des Bösen und/oder die Hexenverfolgung, zu Gunsten des reflexiven fast vollständig zurück, sodass es möglich wird, die sprichwörtliche teuflische Vaterschaft der Lüge als grundlegendes Schreib-Prinzip des gesamten Romans zu etablieren, zumal sich der Roman aus den daraus hervorgehenden Reflexionen weiter fortschreibt.

Um Missverständnissen vorzubeugen: Die Betonung der Menippeischen Satire von Moscherosch bis Reuter ist keineswegs als ein Konkurrenz-Unternehmen zu der Verortung des literarischen Schreibens dieser Autoren im Genre des Roman comique⁸⁷ und/oder im pikaresken Erzählen⁸⁸ zu verstehen, da sich die zuletzt genannten beiden Gattungen bzw. gattungsähnlichen Formen, wie in

87 Zur Geschichte des Roman comique vgl. Valentin, Französischer ›Roman comique‹; zu Grimmelshausens Anleihen am und zur Zugehörigkeit seines Schreibens zum Roman comique vgl. Koschlig, Das Lob des ›Francion‹; Valentin, Französischer ›Roman comique‹, S. 15f.; ders., Grimmelshausen zwischen Albertinus und Sorel. Siehe auch Zeller, Verhängnis und Fortuna, S. 177-181.

88 Einer Zugehörigkeit des simplicianischen Zyklus zum Muster pikarischen Erzählens reden u. a. Bauer, Der Schelmenroman, S. 92-118; Rötzer, Der europäische Schelmenroman, S. 87-97; neuerdings auch Zeisberg, Das Handeln des Anderen, S. 189-353, das Wort. Kritik an einer zu einseitigen Zuschreibung der Texte Grimmelshausens zum Pikaro-Roman (nicht zuletzt in der Übersetzung ›Schelmenroman‹) übt Zeller, Bemerkungen; dies., Verhängnis und Fortuna, S. 177. Zum Zusammenhang von Roman comique

letzter Zeit betont wurde, ebenfalls der Menippeischen Satire als ihrer Grundstruktur verdanken.⁸⁹ Die Frage, ob Grimmelshausen die Menippeische Satire, den Roman comique und/oder den Pikaro-Roman als Vorlage für seine Auseinandersetzung mit dem Diskursknotenpunkt Teufel wählt, ist also bei näherem Hinsehen lediglich eine des mittelbaren oder unmittelbaren Rekurses.

Nun könnte man argumentieren, dass die durch das Genre des Exempels mögliche Freisetzung des Teufels als Reflexivums theologischer Fragen rund um das Problem der Erbsünde und die im Genre der Menippeischen Satire erfolgte Promotion des Teufels zur Allegorie des satirischen Erzählens zwei grundverschiedene Dinge wären. Dem möchte ich entgegenhalten, dass es in beiden Formen der literarischen Auseinandersetzung mit dem Diabolischen eine entscheidende Gemeinsamkeit gibt, nämlich die Identifizierung der erzählenden Instanz mit der Position des Teufels – und dies mit Bezug auf seine, nach Weyer, wichtigste Eigenschaft, nämlich Trugbilder im Kopf ihrer Opfer/Leser zu schaffen. Genau dieses Beharren auf der »imaginierende[n] kraft«⁹⁰ von Teufel und eben auch Literatur ist der Grund, warum bei Grimmelshausen exemplarisches und menippeisch-satirisches Erzählen überblendet werden können. Man könnte daher von einer in der Sache selbst begründeten Ablösung sprechen: Durch die vorsichtige Identifizierung mit der Position des Teufels zum Zwecke der Reflexion augustinisch-lutherischer Theologie, wie sie im Bereich des Exemplarischen sichtbar wird, wird eine weiter gehende literarische Anverwandlung des Diabolischen möglich, die allerdings erst durch den kreativen Einsatz der Menippeischen Satire mit ihren epistemischen und formalen Regeln (und der durch sie ermöglichten Einspielung neueren diskursiven Materials) eine neue Form von Sichtbarkeit bekommt.

und Pikaro-Roman vgl. ebd., S. 178ff.; Valentin, Grimmelshausen zwischen Albertinus und Sorel, S. 135f.

89 Vgl. hierzu Merry, *Menippean Elements*, S. 33-50; 114f. (zum Roman comique, am Beispiel von Scarron) sowie Trappen, Grimmelshausen und die menippeische Satire, S. 219-238 (mit Bezug auf Nolting-Hauff, *Pikaresker Roman*), sowie Bauer, *Der Schelmenroman*, S. 23 ff. (zum Pikaro-Roman).

90 Weyer, *De praestigiis dt.*, Bl. 48r.

I. Topische Ordnungen

Genius malignus: Descartes' *Meditationes* im Rahmen der frühneuzeitlichen Dämonologie

Vorab

Im Folgenden sollen zwei Erkenntnisziele miteinander verbunden werden: Vorderhand werde ich eine neue Lesart der ersten beiden Kapitel von René Descartes' *Meditationes de prima philosophia* (ED 1641) vorschlagen. Diese Lesart lässt sich jedoch lediglich vor dem Hintergrund der Debatten um die frühneuzeitliche Dämonologie plausibel machen, deren Rekonstruktion ich mich in der zweiten Hälfte dieses Kapitels widme. Genauer gesagt geht es um die in der Einleitung bereits erwähnte augustinische Theorie bezüglich der Fähigkeit von Teufeln und Dämonen, mittels Eingriffs in Fantasie und Sinne der Menschen Sachverhalte vorzutauschen. Von diesem neuralgischen Punkt ausgehend möchte ich die topische Verfasstheit der zeitgenössischen dämonologischen Debatten freilegen – im Hinblick auf meine Descartes-Interpretation, aber zugleich auch als Grundlage für die weiteren Kapitel dieses Buches und die in ihnen behandelte Fragestellung nach der Wechselwirkung von epistemischen und formalen Dynamiken in der literarischen Auseinandersetzung mit dem Teufel.

Doch beginnen wir zunächst bei Descartes: Anfangs sollen drei aufeinander aufbauende Gedankenfiguren identifiziert werden, die der französische Philosoph in den ersten beiden Meditationen (und teilweise auch in der *Recherche de la vérité*) aufruft bzw. entwickelt, um seine methodisch zu verstehende Theorie eines Außenwelt- und Vermögensskeptizismus zu formulieren: Wahnsinn, Traum und – für meine Überlegungen zentral – der Genius malignus. Ich werde argumentieren, dass einige der in der Forschung hervorgehobenen Bezüge, insbesondere die zur schönen Literatur und zur antiken Skepsis, diese Gedankenfiguren und ihre Verbindung untereinander nicht hinreichend historisch kontextualisieren. Vielversprechender scheint mir ein ebenfalls in der Forschung vertretener Erklärungsansatz zu sein, der auf die (spät)mittelalterliche Debatte über die *Potentia absoluta* Gottes zurückgreift. Mit Bezug auf diese Traditionslinie lässt sich konstatieren, dass Descartes einen Sprung vom