

Spielregeln barocker Prosa
Historische Konzepte und theoriefähige
Texturen ‚ungebundener Rede‘
in der Literatur des 17. Jahrhunderts

Herausgegeben von
Thomas Althaus und Nicola Kaminski

Sonderdruck



PETER LANG

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

© Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Bern 2012
Hochfeldstrasse 32, CH-3012 Bern; info@peterlang.com, www.peterlang.com, www.peterlang.net

MAXIMILIAN BERGENGRUEN (Genf)

Das Heuchelei-Dilemma. Moscheroschs *Schergen-Teuffel* als poetologische Ortsbestimmung satirischer Prosa

Kein literarisches Plagiat geschieht ohne ausreichenden Grund. Wenn Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen (1622–1676) das Szenario aus Johann Michael Moscheroschs (1601–1669) *Schergen-Teuffel*, dem ersten der *Wunderlichen und Wahrhaffigen Gesichte Philanders von Sittewald* (ED 1640), in ein Kapitel des *Simplicissimus* überführt,¹ dann animiert ihn dazu der vielsinnige Überraschungseffekt, dass ein böser Geist die Rolle des guten Helden einnimmt.

Bei Moscherosch erklärt nämlich dieser *genius malignus* einem exorzierenden Pater und den Umstehenden, dass nicht der vor ihnen stehende Mensch von ihm besessen sei, wie es vielleicht den Anschein habe, sondern andersherum; er, der böse Geist, sei von diesem Menschen besessen:

So wisset nun daß wir Geister wider vnsern willen/ vnd genötigter weise bißweilen in den Menschen/ insonderheit den Schergen wohnen/ darumb wann ihr mir meinen rechten titul geben wollet/ so sagt nicht/ dieser ist ein besessner Mensch; sondern/ dieser ist ein mit einem Schergen-bessner-teuffel.²

-
- 1 Grimmelshausen: *Der Abentheurliche Simplicissimus Teutsch und Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi*. 2., durchgesehene und erweiterte Aufl. Hrsg. von Rolf Tarot. Tübingen 1984. Buch V, Kap. 2, S. 377–380: „*Simplicius* bekehrt sich/ nachdem er zuvor von dem Teuffel erschreckt worden.“
 - 2 Johann Michael Moscherosch: *Visiones de Don Quevedo. Wunderliche vnd Warhaffige Gesichte Philanders von Sittewald*. 2 Bde. in 1 Bd. Hildesheim, New York 1974 [Nachdruck der Ausgabe Straßburg 1642/43]. Bd. 1, S. 10. Die *Gesichte* werden im Fließtext nach dieser Editio B (mit der Sigle *G I/II*) zitiert. Der Rückgriff auf die Edition E (Johann Michael Moscherosch: *Wunderliche und warhaffige Gesichte Philanders von Sittewald/ Das ist Straff-Schriefften [...] In welchen Aller Weltwesen/ Aller Mänschen Händel/ mit ihren Natürlichen Farben der Eitelkeit/ Gewalts/ Heucheleiy/ Thorheit bekleidet/ öffentlich auff die Schau geführt/ als in einem Spiegel dargestellt und gesehen werden*. 2 Bde. Straßburg 1650) wird ausdrücklich mit der Sigle *G 1650, I/II* vermerkt. Die Editionen C und D

Auch Moscherosch hat sich diese amüsante Geschichte nicht ausgedacht: Wie der gesamte erste Teil der *Gesichte* verdankt sich der *Schergen-Teuffel* den *Sueños y discursos de verdades descubridoras de abusos, vicios y engaños en todos los oficios y estados* (Entstehungszeit: zwischen 1606 und 1621) des Spaniers Francisco de Quevedo y Villegas (1580–1645). Moscherosch orientiert sich freilich ausschließlich an der französischen Übersetzung, die zum ersten Mal 1632 unter dem Titel *Les visions de Don Francisco de Quévédo Villegas* und dem (bis heute nicht entschlüsselten) Pseudonym *Sieur de la Geneste* erscheint.³

Die so entstandene Zweit-Übersetzung aus dem Französischen ist, zumindest im *Schergen-Teuffel*, dem Handlungsfortgang des Ursprungstextes grundsätzlich verbunden, formuliert aber bisweilen sehr frei und zeichnet sich durch literarische wie moraldidaktische Einschübe aus.

Das ist durchaus im Rahmen der frühneuzeitlichen Übersetzungspraxis: Wiewohl Georg Philipp Harsdörffer im *Poetischen Trichter* fordert, dass der Übersetzer bei „der Grundsprache Meinung genau zu verbleiben“ habe, d. h. den „Wortverstand“ nur dann verlassen dürfe, wenn es sich um sprachliche Eigenheiten handelt, die sich nicht von einer Sprache in die andere übersetzen lassen,⁴ konzediert er, angesichts seiner eigenen Übertragungen im *Schau-Platz jämmerlicher Mord-Geschichte*, dass ein Übersetzer auch ohne sprachliche Not „von den eigentlichen Wort verstand“ abweichen dürfe, wenn er „nur den Verlauff der Sachen richtig behielte“.⁵

Da auch Moscherosch diese Lizenz zur Abweichung vom Wortverstand für sich in Anspruch nimmt, ist es möglich, den *Schergen-Teuffel*, wie alle anderen *Gesichte* auch, als eine eigenständige literarische Leistung zu würdigen. Diese liegt, wie ich im Folgenden ausführen werde, nicht zuletzt darin, die Handlung in eine poetologische Selbstreflexion der Satire und ihrer literarischen Verfasstheit zu überführen.

werden nicht eigens erwähnt, da C kaum Änderungen gegenüber B aufweist und D nur den zweiten Teil der *Gesichte* bringt. Vgl. hierzu Arthur Bechtold: *Kritisches Verzeichnis der Schriften Johann Michael Moscheroschs, nebst einem Verzeichnis der über ihn erschienenen Schriften*. München 1922, S. 13–29.

- 3 Vgl. hierzu Jürgen Donien: „Wie jener Weise sagt ...“ *Zitatfunktionen in Johann Michael Moscheroschs ‚Gesichten Philanders von Sittewald‘*. Frankfurt a. M., Berlin, Bern [u. a.] 2003, S. 19–32.
- 4 Georg Philipp Harsdörffer: *Poetischer Trichter*. 3 Tle. Darmstadt 1969 [Nachdruck der Ausgabe Nürnberg 1648–53]. Tl. 3, S. 37.
- 5 Georg Philipp Harsdörffer: *Der Grosse Schau-Platz jämmerlicher Mord-Geschichte*. Hildesheim, New York 1974 [Nachdruck der Ausgabe Hamburg 1656], fol. 1: (8. Vgl. hierzu Donien, *Wie jener Weise* (wie Anm. 3), S. 24–25.

Der *Schergen-Teuffel* grenzt sich nämlich überaus deutlich vom Prosaroman und von der gebundenen Rede ab, die er der auktorialen Selbst- und vor allem der Lesertäuschung bezichtigt (1.). Gleichzeitig sieht er durchaus die Gefahr, dass die – immerhin selbst prosaisch formulierte und mit epigrammatischen Einschüben versehene – Satire bei der Aufdeckung der Täuschung anderer Literaturgattungen von dieser selbst ergriffen werden könnte: eine Problemlage, die ich mit dem Begriff des Heuchelei-Dilemmas zu fassen versuche (2.). Ein Ausweg aus der beschriebenen Aporie ergibt sich, wie ich in einem letzten Schritt argumentieren möchte, durch die Zuschreibung der epigrammatischen Argutia an die Prosasatire (3.).

1. L'enfer c'est les autres: Abgrenzung der Satire von gebundener Rede und Prosaroman

Liest man die Beschreibung der Hölle im *Schergen-Teuffel* als immanente Poetik der Satire und damit auch als Reflexion ihrer gattungsmäßigen Verfasstheit, dann kann es keinen Zweifel darüber geben, von welchen Darstellungsformen sie sich klar abgrenzen möchte: vom Prosaroman und von der gebundene Rede – und damit auch von ihrer eigenen Tradition als Versdichtung.

Nachdem der böse Geist klargemacht hat, dass das traditionelle Verhältnis – ein Scherge, der von einem Teufel besessen ist – in diesem Falle umgedreht ist („dann es ist nicht ein Mensch mit einem bösen Geist besessen; sondern/ ein böser Geist/ mit einem Menschen geplaget“ [GI 10]), steigt das Interesse des Erzählers und er fängt an, den *genius malignus* über seine Herkunft, die Hölle, auszufragen. Insbesondere interessiert ihn, ob dort auch Poeten wohnen und wie es ihnen dort ergeht.

Die Antwort ist eindeutig: Ja, die Poeten landen allesamt in der Hölle, und ja, es geht ihnen schlecht; sehr schlecht sogar. Allerdings leiden sie – und das wiederum ist für das Problem der Poetik der barocken Prosa von zentralem Interesse – auf ganz verschiedene Weise, je nach literarischer Ausrichtung, d. h. je nachdem, ob sie sich auf Erden der gebundenen Rede oder dem Prosaroman zugewandt haben.

Beginnen wir mit den Verfassern der gebundenen Rede. Der Dämon führt aus:

An Fürsten vnd grosser Herren Höffen haben wir auch grosse Freund vnd kundtschafft/ auch ist niemand der vns grösser Dienst thue als die Poeten/ mit Liederdichten/ liegen vnd sonsten/ darumb so *recompensiren* wir dieselbe redlichen in der Höllen. (G I 14)

Entgegen der französischen Vorlage, in der den Poeten „maqueralages“⁶ vorgeworfen wird, betont der böse Geist stärker die Tätigkeit des „Liederdichten[s]“ und kombiniert diese Zuschreibung mit dem platonischen Vorwurf der Lüge („liegen“) an die Dichtung (*Politeia* 398a; 595a–608b).

Der hiermit angesprochenen Poeten wird auch im Folgenden ausführlich gedacht. Denn die Qual, welche sie in der Hölle für ihre irdischen Sünden aushalten müssen, besteht in nichts anderem als der Perpetuierung dessen, womit sie auf Erden ihre Umwelt gequält haben: „Etliche leiden ihre Straff darinn/ daß nach viel hundert vnd tausend Jahren sie dennoch nicht können auffhören ihre *Vers* zu *revidiren* vnd zu *corrigiren*.“ (G I 15) Die Sünde der Verseschmiede scheint in der unausgewogenen Hinwendung zur Form zu liegen. Dies wird insbesondere durch ihre Detailverliebtheit und ihren Pedantismus⁷ deutlich:

vnd dennoch können sie noch heut zu tag nicht errathen noch einer meinung werden/ ob sie setzen wollen/ *vultum* oder *faciem*, *scripsit* oder *scripsit*, *sumptus*, oder *sumtus*; *optimè* oder *optime*, *sollicitus* oder *solicitus* an *haec vel illa syllaba brevis*, an *longa*, an *anceps* [,ob diese oder jene Silbe lang oder kurz oder schwankend sei? Etliche/ damit sie ja nicht vmb einen Buchstaben neben die schnur hawen/ gehen/ bald rennen auff vnd ab/ nagen sich die Nägel an den Fingern biß auffs Blut. (G I 16)

An diesem Punkt muss Moscherosch improvisieren, da er La Genestes Beispiele, die allesamt an der französischen Sprache hängen, nicht übernehmen kann. Seine eigenen zielen freilich in eine leicht andere Richtung: Ob man „*sollicitus*“ oder „*solicitus*“ schreibt, ist lediglich eine Frage der Schreibweise, die zwar möglicherweise metrische Konsequenzen nach sich ziehen, aber keine Bedeutungsdivergenz generieren kann.

6 *Les visions de Quevedo, traduites par le Sieur de La Geneste*. Hrsg. von Marie Roig Miranda. Paris 2004, S. 163.

7 Vgl. Wilhelm Kühlmann, Walter E. Schäfer: *Frühbarocke Stadtkultur am Oberrhein. Studien zum literarischen Werdegang J. M. Moscheroschs (1601–1669)*. Berlin 1983, S. 124.

Dagegen besagen die Beispiele La Genestes, dass Dichter gerne mit homophonischen Verwechslungen arbeiten, also z. B. „tans“ anstatt „temps“ setzen,⁸ mithin den Inhalt ihrer Texte dem Klang opfern.

Diese Suche nach dem besten Klangeffekt bei Unterdrückung inhaltlicher Interessen scheint für Moscherosch, da sie ja immerhin noch einem literarischen Ideal folgt, gegenüber dem Pedantismus der deutschen Poeten das geringere Übel zu sein; daher, so meine Vermutung, weicht er hier von seiner Vorlage ab.

Unabhängig davon wird bei Moscherosch der Vorwurf der Form-Verliebtheit weiter ausgebaut. Die selbstverliebten Poeten tragen nämlich

mehr *affectation* zu einem ihrer Verse [...] als mancher Vatter zu seinen Kindern. Ja/ wie auch die wüste garstige Kinder die Mutter belustigen: Also Fuchschwänzten vnd Liebkosen den Poeten ihre heßliche Verse: vnd einen jeden Schreiber betriegen seine eygene Schrifften/ vnd vbertäuschen ihn vor den Ohren. (G I 20)

Das „Betriegen“ und „Vbertäuschen“ des Dichters durch seine eigenen Verse: Thematisiert wird hier ein Selbstbetrug, der den Umweg über die eigenen literarischen Erzeugnisse nimmt. Die „Verse“ mögen, wie die Übersetzung hinzufügt, so „heßlich“ sein, wie sie wollen, ab einer gewissen Frequenz der Relektüre erscheinen sie ihrem Verfasser als wunderschön.

Diese Dichtungskritik entspricht Moscheroschs eigener ästhetischer Einstellung: In einem Brief an Harsdörffer schreibt er, dass derjenige,

qui se mesle à ne sçauoir sa vie qu'aux Vers & rhumes, est hors du nombre de ceux, que [...] meritent le nom du vray Poete. Pour conclusion, Quiconque n'est Poete de son naturel, celuy manque de Conceptions, Inventions & expeditions d'esprit [,welcher sich sein Leben lang nur mit Versen und Reimen beschäftigt, nicht zur Schar derer gehört, die [...] den Namen eines echten Poeten verdienen. Daraus ergibt sich: Wer nicht von Natur aus Poet ist, dem fehlt es an Entwürfen, an Erfindungen und Geistesfertigkeiten'].⁹

Nun könnte man denken, dass die Autoren von Prosaromanen angesichts der Beschimpfung derjenigen Poeten, die nur „Reime schmieden“

8 Kühlmann/Schäfer, *Stadtkultur* (wie Anm. 7), S. 164.

9 Johann Michael Moscherosch: Brief an Harsdörffer, 18.8.1645. In: J. M. M.: *Centuria II. Epigrammatum*. Frankfurt 1665, S. 106. Quelle: <http://www.uni-mannheim.de/mateo/camena/moscher1/te01.html>, Abruf: 17.02.2010. Übersetzung nach Kühlmann/Schäfer, *Stadtkultur* (wie Anm. 7), S. 121.

(„rimer“),¹⁰ glimpflich davonkämen. Aber weit gefehlt. Denn während den Autoren der gebundenen Rede vorgehalten wird, dass sie sich und den Leser in der Hinwendung zur reinen Form betrügen, sehen sich die Verfasser des Prosaromans dem Vorwurf der inhaltlichen Lüge ausgesetzt.

Die Rede ist von den „Poëtes comiques“¹¹ oder „*Poetae Comici*“ (G I 16), also den Verfassern von *histoires* oder *romans comiques*. Gemeint sind damit längere Prosafiktionen, die meist in der Nachfolge von Charles Sorels (1602–1674) einflussreicher *Histoire comique de Francion* stehen und sich dabei nicht immer nur durch eine romaneske Form und einen komischen Inhalt¹² auszeichnen, sondern auch und besonders durch einen, freilich bisweilen nur simulierten, realistischen Anspruch.¹³ Diese Autoren sind in der Hölle

zur Straff daß sie so manche Königinnen/ Princessen/ vnd Göttinnen/ ihrer Ehre beraubet; so viel vngleiche Heyrath gekuppelt/ vn so viel rechtschaffener *Cavaliers* so schimpfflich vnnd vntrewlichen *recompensiret*, wie im *Amadiß/ Schäfferey/ Diana de Monte Majore*, Ritter Löw/ *Tristrant/ Peter* mit den Silbernen Schlüssel/ vnd anderen dergleichen zusehen. (G I 16–17)

Markantester Unterschied zur französischen Vorlage ist die Einfügung von beliebten Ritter- und Schäferromanen der Zeit, die in Prosa verfasst sind bzw. in einer Prosafassung existieren. Viele dieser Romane wie *Die schöne Magelone* (Übers. Veit Warbeck), hier als „Peter mit den Silbernen Schlüssel“ bezeichnet, *Tristrant und Isolde* sowie *Herzog Herpin* (Übers. Elisabeth von Nassau-Saarbrücken), hier „Ritter Löw“ genannt, finden sich im *Buch der Liebe*, 1587 verlegt von Sigmund Feyerabend, der auch für den, bei Moscherosch ebenfalls erwähnten, 13-bändigen *Amadiß-Zyklus* verantwortlich zeichnet.¹⁴

10 Moscherosch, *Centuria II* (wie Anm. 9), S. 107, Übersetzung nach Kühmann/ Schäfer, *Stadtkultur* (wie Anm. 7), S. 121.

11 La Geneste, *Visions* (wie Anm. 6), S. 164.

12 Vgl. Ansgar Thiele: *Individualität im komischen Roman der Frühen Neuzeit (Sorel – Scarron – Furetière)*. Berlin 2007, S. 60.

13 Vgl. hierzu Rosmarie Zeller: Verhängnis und Fortuna als Konstruktionsprinzipien des hohen und niederen Romans. In: *Simpliciana* 29 (2007), S. 177–192; Ingo Breuer: Transformationen der Historia. Grimmelshausens „Simpliciana“ im Kontext von Charles Sorels „Bibliothèque française“. In: *Simpliciana* 29 (2007), S. 147–163.

14 Vgl. hierzu Rosmarie Zeller: Das ‚Buch der Liebe‘ im moralischen Romandiskurs. In: *Fortunatus, Melusine, Genovefa. Internationale Erzählstoffe in der deutschen*

Die hier vorfindliche Beschimpfung des Prosaromans ist zeitgenössisch nicht untypisch, wie man bei Harsdörffer nachlesen kann, der „die Liebs- und Helden Geschichte/ welche man *Roman* nennet“, deswegen abwertet, weil es sich um reine „Erfindungen“ handelt.¹⁵ In diese Kerbe haut auch Moscherosch selbst. Auf Höhe der Randbemerkung „Spinnstuben-Historien“ steht:

Vnd diese Poeten sind nicht bei denen [den anderen Poeten in der Hölle; M. B.] *logiret*. dann auß vrsachen sie so viel list vnd rencke/ so viel Künst vnd schelmstücklein erdacht haben/ so hat man ihnen *quartier* verordnet bey den Gewissen-Losen *Procuratoribus* vnd *solicitoribus* der *processen*, als Leuten die in diesen Stücken vor anderen wol erfahren. (G I 17)

Wie die Rechtsverdreher von *Procuratoren* und *Solicitanten* Sachverhalte erfinden, um vor dem Richter zu Unrecht Recht zu behalten, so auch die Autoren der Romane vor dem Kunstrichter. In diese Richtung geht auch eine Bemerkung aus einer späteren Vision: In den „Venus-Narren“ wird noch einmal „der *verlogene Amadis*“ sowie der „Marquis d'Urfe“ (d. i. Honoré d'Urfé, 1568–1625) als Autor von *L'Astrée* gegebelt (G I 94; Hervorhebung M. B.).

Während die Poeten, wie sich zusammenfassend sagen lässt, die Leser und sich durch die reine Form betrügen, lügen die Verfasser von Prosaromanen stärker inhaltsbezogen: Sie liefern, obwohl sie die Realität des Dargestellten suggerieren, lediglich erfundene Geschichten, die zudem keine moralische Einbettung aufweisen.

2. Das Heuchelei-Dilemma

Angesichts solch weitreichender Vorwürfe gegenüber Prosaroman und gebundener Rede stellt sich die Frage, ob der diesen Missstand aufdeckende satirische Text, der in Prosa verfasst ist und in den zusätzlich Epigramme eingelassen sind, selbst gegen den inhaltlichen und formalen Betrug ausreichend gewappnet ist? Es ist mitnichten so, dass das erste *Gesichte* einer solchen Reflexion auswich; vielmehr findet sich in

Literatur der Frühen Neuzeit. Hrsg. von Dieter Breuer, Gábor Tüskés. Bern, Berlin, Bruxelles [u. a.] 2010 (Beihefte zu *Simpliciana* 6), S. 147–166.

15 Harsdörffer, *Schau-Platz* (wie Anm. 5), fol.): (7v.

ihm eine präzise Reflexion genau dieses Problems, das auf den Begriff der Heuchelei gebracht wird.

Gleich zu Beginn des *Schergen-Teuffels* setzt sich der Erzähler mit diesem Problem ausführlich auseinander:

Viel wissen sich in Worten für den Leuten nicht gering genug zumachen vnd zu demütigen/ nur damit sie desto mehr fürgezogen/ gelobet vnnnd angesehen werden [...]. Der Arme gemeine Mann laßt sich in dem vberreden/ wann man nur nach seinem gefallen sich stellen vnd lencken kan/ vnd dencket nicht was sonst vor geschmincks vnd falschheit dahinder sein möchte. [...] Das ist der Welt sitte: wir spiegeln vnd kützlen vns in frembder thorheit/ vnd dörrften doch selbst alle wol daß vns einer die Hand reichte.

In diesem Welthandel dachte ich/ es müßte vielleicht nur in meinem Vatterland also beschaffen sein. (*G I 7-8*)

So steht es in der Editio B von 1642. Ab 1650 wird die damit erfolgte Ankündigung einer literarischen Peregrinatio (die Moscherosch selbst, freilich in umgekehrter Richtung, unternommen hat¹⁶) hingegen noch einmal variiert:

In solchem Welthandel dachte ich/ Nun helffe dir Gott/ Philander! Mustu dich in diese Weltköpffe alle richten/ was wird es noch für angst vnd arbeit kosten! Heüchelstu nicht mit? so wird man deiner wenig achten; Heüchelstu aber/ vnnnd thust auch also? Ach was hertzquelens mustu leiden! [...] ich [...] will gehen an ein Ort da es wohl hergeheth. Vielleicht möchte es nur in meinem Vatterland also beschaffen sein; Anderstwo aber redlichere Arbeit vnd bessere belohnung geben. (*G 1650, I 9-10*)

Eine bemerkenswerte Aussage, die gleichermaßen eine Theorie der Heuchelei wie auch ein Schreibdilemma im Sinne der oben dargestellten Abgrenzung gegenüber Prosaroman und gebundener Rede formuliert. Beides geht, so meine These, auf theologische und poetologische Reflexionen zurück, die Moscherosch in den 1640er Jahren anstellt bzw. angestellt hat.

16 Vgl. hierzu Kühlmann/Schäfer, *Stadtkultur* (wie Anm. 7), S. 46–65. Vgl. zur Reise allgemein Walter E. Schäfer: *Johann Michael Moscherosch. Staatsmann, Satiriker und Pädagoge im Barockzeitalter*. München 1982, S. 61–73. Vgl. zur literarischen Reise Philanders Kenneth Graham Knight: *Johann Michael Moscherosch. Satiriker und Moralist des siebzehnten Jahrhunderts*. Übersetzt von Michael Amerstorfer. Stuttgart 2000, S. 52–53. Zur Funktion der geographischen Lokalisierung bei Moscherosch vgl. Wolfgang Harms: ‚Hic et nunc‘. Satirische Funktionen lokalisierter Handlung in Moscheroschs ‚Philander‘ und in Grimmelshausens ‚Simplicissimus‘. In: *Études germaniques* 46 (1991), S. 79–94.

Zuerst zum Begriff der Heuchelei, der durch Luther in die deutsche Hochsprache eingeführt wird. Man denke an seine Übersetzung von Mt 6,16: „Wenn jr fastet/ solt jr nicht sawr sehen/ wie die Heuchler/ Denn sie verstellen jre angesicht/ Auff das sie fur den Leuten scheinen mit jrem fasten.“ Zur inhaltlichen Definition der Hypokrisie hat maßgeblich Thomas von Aquin beigetragen, wenn er die *simulatio* zum Genus proximum und den Anschein der Tugend zur Differentia specifica erklärt: „So muß man sagen, Heuchelei sei Verstellung. Aber nicht jede Verstellung ist Heuchelei, sondern nur jene, bei der jemand eine andere Person vortäuscht“ („Sic igitur dicendum est quod hypocrisis simulatio est: non autem omnis simulatio, sed solum illa qua quis simulat personam alterius“). Diese vorgetäuschte Persona ist eine ganz bestimmte, nämlich eine moralische oder tugendhafte: „Der Heuchler übt Verstellung in jeder Tugend“ („hypocrita enim simulat quamcumque virtutem“).¹⁷

Vortäuschung von Tugend, insbesondere in religiöser Hinsicht – in diesem Sinne wird der Begriff auch in der barocken Hofkritik des Öfteren diskutiert; z. B. bei der Frage, wie „deß Menschen Hertz recht zuerkennen“ sei. „Dann es gibt vns offtermals zuuerstehen/ daß die [...] heucheley ein andacht“ ist etc.¹⁸

Auf diese klassische Signifikation von Heuchelei bezieht sich auch Moscherosch, wenn er davon spricht, dass es manche Leute darauf anlegen, sich „gering genug zu machen vnd zu demütigen“ (G I 7), obwohl sie das Gegenteil im Sinn haben. Ähnlich im Gesichte vom *Welt-Wesen*, hier mit engem Kontakt zum französischen Original:

Dann alle andere Sünder sündigen nur wider GOTT; aber ein Heuchler sündiget wider Gott/ mit GOTT/ vnd in Gott. Stellet sich heilig/ ist doch ein Schalck im Hertzen. (G I 57)¹⁹

17 Thomas von Aquin: *Summa theologica. Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe*. Bd. 20: *Tugenden des Gemeinschaftslebens*, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. München 1943, S. 163 u. 165 (II/II q. 111, 2 u. 3).

18 Aegidius Albertinus: *Verachtung dess Hoflebens/ vnd Lob dess Landtlebens*. Hrsg. von Christoph E. Schweitzer. Bern, Frankfurt a. M., New York 1986 [Nachdruck der deutschen Erstauflage von 1598], S. 30.

19 La Geneste, *Les visions* (wie Anm. 6), S. 277: „d’autant que les autres mal vivans pechent seulement contre Dieu, & non pas avec Dieu, ni en Dieu: mais l’hipocrite peche contre Dieu & avec Dieu, puis qu’il le prend pour instrument de son peché“. Zur (Un-)Abhängigkeit Moscheroschs von der französischen Vorlage im Ersten

An dieser Stelle ist mit Heuchelei also, ganz im Sinne der klassischen Definition, der betrügerische Anschein von Tugend und Religiosität gemeint.

Die Formulierung „wir spiegeln vnd kützlen vns in frembder thorheit“ (GI 8) verweist jedoch zugleich – und das führt auf das poetologische Problem des Selbstausschlusses bei der Aufdeckung fremder literarischer Täuschungen zurück – auf die im gleichen Zusammenhang erwähnte Sünde des „Selb-Betrugs“²⁰ im Sinne des an anderer Stelle zitierten „*Nosce Te Ipsum*“ eines „Jeremiae“, recte: Daniel „Dycke“.

Daniel Dyke, ein für den deutschen Frühpietismus wichtiger Autor,²¹ den Moscherosch in deutscher Übersetzung (die Autor und Herausgeber verwechselt) kennt,²² argumentiert mit Bezug auf Jer 17,9–10 (in der Luther-Übersetzung: „ES ist das Hertz trotzig vnd verzagt ding/ Wer kan es ergründen? Jch der HERR kan das Hertz ergründen/ vnd die Nieren prüfen/ vnd gebe einem jglichen nach seinem Thun/ nach den Früchten seiner werck“), dass der Mensch dem Selbstbetrug verfallen sei:

Sehet wol zu/ daß ihr euch selbst/ mit eytelem Wahn vnd falscher Einbildung nicht zu sehr schmeichelt vnd libkoset: Der Mensch wird durch nichts so leicht/ so bald betrogen/ als durch sein eygen Hertz.²³

Teil der *Gesichte* allgemein vgl. Brigitte Höft: *Johann Michael Moscheroschs ‚Gesichte Philanders von Sittewald‘. Eine Quellenstudie zum ersten Teil des Werkes*. Diss. Freiburg 1964, S. 6–91. Die Behauptung, dass beim *Schergen-Teuffel* die Abweichung gegenüber dem französischen Original nur „geringfügig“ sei (so Johannes Beinert: *Deutsche Quellen und Vorbilder zu H. M. Moscheroschs ‚Gesichten Philanders von Sittewald‘*. Diss. Freiburg 1904, S. 10), ist, wie zu zeigen sein wird, lediglich quantitativ begründet und dadurch zu eng.

20 Hans Michel Moscherosch: *Insomnis Cura Parentum. Abdruck der ersten Ausgabe (1643)*. Hrsg. von Ludwig Pariser. Halle 1893, S. 32.

21 Vgl. Johannes Wallmann: *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*. Tübingen 1970, S. 53–54.

22 Vgl. zu Dykes wichtiger Rolle für Moscherosch: Kühlmann/Schäfer, *Stadtkultur* (wie Anm. 7), S. 188; Knight, *Moscherosch* (wie Anm. 16), S. 143–144.

23 Daniel Dyke: *Nosce Te Ipsum oder Selb-Betrug. Sambt der Wahren Buß. Als Das Fürnembste Stück der Gottseligkeit/ welches folgen soll/ vff den Selb-betrug/ oder wahren Erkandnuß seiner selbst. Erstlich Vff Englisch geschrieben. In Teutsch vorlängst vbersetzt vnd zum Drittenmahl vffgelegt/ vbersehen/ vnd mit den Sprüchen am Randt sehr verbessert*. Durch D. H. P. Frankfurt a. M. 1663, S. 3. Quelle: <http://gdz.sub.uni-goettingen.de/dms/load/img/?IDDOC=305514>, Abruf: 17.02.10.

Aus diesem Grunde ruft Dyke seine Leser dazu auf, bei sich ein permanentes *nosce te ipsum* oder *gnothi seauton* anzustellen, das nur in und mit Gott möglich sei und angesichts der unendlichen Verstellbarkeit des Menschen „von Natur vnd Jugend auff geübet“ werden müsse.²⁴

Diese engere Definition von Heuchelei als Selbsttäuschung trifft sich mit der von Moscherosch. Sie bezieht sich auf den grundsätzlich moralischen Menschen, der nur nach längerer Gewissenserforschung sagen kann, ob seiner unzweifelbar löblichen und moralischen Handlung nicht doch in letzter Instanz unlautere Motive zugrunde liegen.

Zugleich liegt hier die Verbindung zum Problem der Prosasatire, welche löblicherweise die Täuschungen und Lügen von Prosaroman und gebundener Rede aufdeckt und dabei, im moralischen Eifer der Aufdeckung, wenn auch auf viel subtilere Art und Weise, selbst Gefahr läuft, sich zu täuschen und mithin zu heucheln.

Diese zuletzt vorgestellte, enge Bedeutungsebene des Begriffs Heuchelei lässt sich über den theologischen Kontext verstehen, in dem sich Moscherosch befindet. Die Rede ist von der an Johann Arndt (1555–1621) und Johann Valentin Andreae (1586–1654) angelehnten, frühpietistischen Theologie des langjährigen Präses des Straßburger Kirchenkonvents Johann Schmidt (1594–1658), der für Moscherosch, was ich hier nur andeuten kann,²⁵ eine außerordentlich wichtige Bedeutung einnimmt.

Ziel von Schmidts theologischen Bemühungen ist es, wie im Frühpietismus insgesamt, eine zweite Reformation durchzusetzen, eine Reformation des Lebens, ein verinnerlichtes Christentum in Frömmigkeit und Glauben.²⁶

In diesem Kontext spielt Heuchelei nun eine zentrale Rolle – und zwar genau in der bei Moscherosch festgestellten engeren Variante als perennierende Selbstkontrolle des Gläubigen. Ein wichtiger Gewährsmann in diesem Zusammenhang ist genannter Andreae. Dieser schreibt

24 Dyke, *Nosce Te Ipsum* (wie Anm. 23), S. 11.

25 Vgl. hierzu ausführlich Kühlmann/Schäfer, *Stadtkultur* (wie Anm. 7), S. 134–161, bes. S. 140, 158–159; Wilhelm Kühlmann: Johann Michael Moscherosch in den Jahren 1648–51. Die Briefe an Johann Valentin Andreae (mit einer Aufstellung der bisher bekannten Korrespondenz Moscheroschs). In: *Literatur im Elsaß von Fischart bis Moscherosch. Gesammelte Studien*. Hrsg. von W. K., Walter E. Schäfer. Tübingen 2001, S. 201–225, hier S. 204; Wallmann, *Spener* (wie Anm. 21), S. 1–36, bes. S. 7–8.

26 Vgl. Jiri Benes: Einleitung zu: Johann Valentin Andreae: *Gesammelte Schriften*. Bd. 16: *Theophilus*. Bearbeitet von Jana Matlová. Übersetzt von Victor Friedrich Oehler. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, S. 7–39, hier S. 8–9.

in seinem 1649 mit dem (Moscherosch bekannten) *Theophilus* erschienenen,²⁷ jedoch früher (zwischen 1642 und 1649) verfassten Text²⁸ *Planctus Jeremiae renovatus* (*Die neue Klage des Jeremias*), dass beim Heuchler – er spricht plakativ von der „Simia Hypocriseos“, dem „Affe[n] der Heuchelei“ – „der Gott, den er im Munde führt, nicht in ihm ist“ („quem foris crepat *Deum* intus non esse“).²⁹

Der Heuchler, von dem Andreae spricht, ist mitnichten der Erheuchler, dessen innere Schalkhaftigkeit für den geübten Beobachter schnell zu durchschauen ist, sondern ein Mensch, der von seiner Frömmigkeit überzeugt ist, also selbst sicher ist, dass „der Gott, den er im Munde führt, [...] in ihm ist“.

Dies wird mit einem Blick auf eine ähnliche Argumentation in Johann Arndts *Wahrem Christenthumb* (das Moscherosch ebenfalls kennt)³⁰ deutlich:

So soltu auch wissen das alle Werck die ein Mensch thut die nur zum schein dienen/ oder das man gesehen vnd groß gehalten werde/ das alle diese Wercke GOtt nicht gefallen/ wie groß oder hoch dieselbe auch seindt oder scheinen/ denn wer deß Wercks eine Vrsach ist/ oder wer die Geburt gebietet/ deß ist sie/ vnd keines andern/ darumb ist der ein Heuchler vnnnd Gleißner der in allen dingen sich selbst meineth.³¹

„Sich selbst meinen“ – das ist für Arndt der Kern der Heuchelei im engeren Sinne. Es geht also, ganz ähnlich wie bei Moscherosch, um die kaum wahrnehmbare Selbsttäuschung im scheinbar rechten Glauben, der man nur durch schonungslose Selbstprüfung auf die Spur kommen kann – und zwar dadurch, dass man nach den Motiven fragt: Will man die gute Tat um ihrer selbst willen oder für das eigene Selbstgefühl? Nur im ersten Falle findet – das ist Arndts Rückgriff auf die Mystik eines

27 Moscherosch kennt den *Theophilus*, wie aus einem Brief vom 06.12.1649 an Andreae hervorgeht (abgedruckt und übersetzt in Kühlmann, *Moscherosch* (wie Anm. 25), S. 210; vgl. auch die Ausführungen dazu, S. 205).

28 Vgl. Benes, *Einleitung* (wie Anm. 26), S. 16–17.

29 Johann Valentin Andreae: *Planctus Jeremiae renovatus. Die neue Klage des Jeremias*. In: Andreae, *Gesammelte Schriften*. Bd. 16 (wie Anm. 26), S. 368–395, hier S. 382–383, 386–387.

30 Vgl. hierzu Knight, *Moscherosch* (wie Anm. 16), S. 139–142.

31 Johann Arndt: *Vier Bücher Von wahrem Christenthumb. Die erste Gesamtausgabe (1610)*. 4 Bücher in 3 Bdn. Bd. 3. Hrsg. von Johann Anselm Steiger. Hildesheim, Zürich, New York 2007. Buch 3, S. 156.

Meister Eckhart³² – eine Selbsttranszendierung statt, die dazu führt, dass der Mensch die Gottes-Geburt in sich wiederholen kann („wer die Geburt gebietet“) und damit wirklich im Glauben lebt.

An dieser Stelle wird klar, warum der frühe Pietismus ein so großes Interesse an der Heuchelei (in der hier beschriebenen engen Variante) an den Tag legt. Hypokrisie ist für ihn deswegen eine zentrale moralische Untugend, weil der generelle Heuchelei-Verdacht den Menschen dazu zwingt, die Anstrengungen in Bezug auf die eigene Frömmigkeit niemals einzustellen.

Schmidt selbst drückt das in der Vorrede zu seiner Predigtsammlung *Zelus pietatis* so aus: Bei jeder „eiverige[n] übung wahrer Gottseeligkeit“ – so der Titel seines Buches – ist zu prüfen, ob es sich wirklich um „einen rechten Eiver in Gott“ handelt oder aber um einen „Eiver/ der auß lauter Heuchelei entspringet“.³³ Jeder fromme Christ muss sich also bei seinen eifrigen Übungen wieder und wieder unter Heuchelei-Verdacht stellen, der lediglich durch die gottgeleitete Erforschung des eigenen Herzens ausgeräumt werden kann.

Nun wird deutlicher, warum die Heuchelei für Moscherosch in den *Gesichten* eine so wichtige Bedeutung einnimmt: Dies mag mit der menippeischen Tradition der Satire im Allgemeinen, in welcher der Heuchler traditionell eine wichtige Rolle spielt,³⁴ und den Vorgaben des französischen Ausgangstextes im Besonderen zu tun haben. Dass Moscherosch Begriff und Theorie jedoch nicht nur übernimmt, sondern ins Zentrum seiner poetologischen Überlegungen stellt, hängt damit zusammen, dass sie das oben geschilderte Dilemma auf den Begriff bringen, das entsteht, wenn man sich satirisch in Prosa und Vers von Prosaroman und gebundener Rede absetzt.

Die Bedingung der Möglichkeit für die Reflexion eines solchen Dilemmas stellt, wie ich zeigen konnte, die Moraltheologie dar, die im Rahmen der frühpietistischen Strömungen in der Straßburger Reforma-

32 Vgl. hierzu Maximilian Bergengruen: ‚Also sind wir in Christo nur einer‘. ‚Menschheit‘ als theologisches Fundament soziozentrierter Mystik (Eckhart, Tauler, Böhme). In: *Poetica* 28 (2006), S. 61–90.

33 Johann Schmidt: *Zelus pietatis Oder Eiverige übung wahrer Gottseeligkeit/ worin dieseelbe bestehe/ welcher gestalt sie anzustellen vnd fortzusetzen. [...] Hiebevorn in zwelff Predigen erkläret/ Vnd jetzo Gottseelig-einfältigen Hertzen zum Vnterricht vnd Trost: Den Heucherln aber/ welche den blossen Schein eines Gottseeligen Wesens führen/ zu trewhertziger Warnung*. Straßburg 1646, fol. b3v, a3r.

34 Vgl. Stefan Trappen: *Grimmelshausen und die menippeische Satire. Eine Studie zu den historischen Voraussetzungen der Prosasatire im Barock*. Tübingen 1994, S. 165–166.

tionstheologie entwickelt wird. Sie ermöglicht die hierfür notwendige Beobachtung zweiter Ordnung – auch und besonders bei literarischen Tätigkeiten.

Gemäß dem rekonstruierten frühpietistischen Generalverdacht der Heuchelei muss nämlich auch die eigene Schreibtätigkeit auf den Prüfstand gestellt werden, ob sie sich nicht der heuchlerischen Unwahrheit schuldig macht. Als Abschluss seiner Überlegungen zur Heuchelei verhöhnt Andreae den christlichen Autor, der zwar den „Namen *Jesu*“ („nomen *Jesu*“) groß (auf den Umschlag seiner Bücher) schreibt, aber diese Werke „befördern nicht das Reich Christi, sondern dienen seinem Gewinn, seinem Ruhm [und seinem Magen; M. B.], seiner Ehre und seiner Lust“ – „non regni Christi incremento, sed suo lucro, famae, ventris, honorum et deliciarum proventu“.³⁵ Da ist es wieder: der Verdacht, dass die gute, in diesem Falle: schriftliche, Tat nur deshalb begangen oder das gute Wort nur deshalb ausgesprochen wurde, weil ein Mensch damit „sich selbst meint“. Lediglich ein Autor scheint von diesem weit reichenden Verdacht ausgenommen zu sein: Andreae selbst.

Moscherosch bzw. der Erzähler der *Visiones* macht es sich hingegen nicht ganz so einfach. Philanders oben zitierte Aussage zur Heuchelei (in der Fassung der *Gesichte* von 1650) scheint mir einen präzisen Reflex auf das rekonstruierte frühpietistische Heuchelei-Problem in Bezug auf das eigene Schreiben darzustellen; freilich übertragen auf die Situation eines Satirikers, dessen Aufgabe es ist, die Heuchelei (im weiteren Sinne) seiner Mitmenschen zu entlarven. Daraus erwächst die selbstreflexive Frage, ob der Beobachter der Heuchelei sich ihrer nicht seinerseits, wenn auch auf subtilere Weise, schuldig macht.

Rekonstruieren wir die Argumentation aus der 1650er Fassung im Einzelnen:

1) In der Welt wird geheuchelt. Die scheinbar guten Taten sind bei näherem Hinsehen „geschmincks vnd falschheit“ (*GI 7*). Damit ist die Heuchelei in der weiten Bedeutung gemeint (Anschein von Tugend).

2) Der Schriftsteller als Beobachter dieser offensichtlichen Heuchelei hat zwei Möglichkeiten, sich demgegenüber zu verhalten: „Heüchelstu nicht mit? so wird man deiner wenig achten; Heüchelstu aber/ vnnnd thust auch also? Ach was hertzquelens mustu leiden!“ Will heißen: Man kann sich bei der Beschreibung/Entlarvung der Heuchelei dieser selbst bedienen. Dann wird man jedoch durch sein Gewissen mittels „hertzquelens“ bestraft. Oder man versucht aus dem System der Heu-

35 Andreae, *Planctus Jeremiae renovatus* (wie Anm. 29), S. 386–389.

chelei auszusteigen, spricht also die Wahrheit, dann wird man jedoch nicht gehört: Die Welt wird „deiner wenig achten“ (alle Zitate: *G 1650, I 9*). *Tertium non datur*, zumindest nicht zu dieser Zeit, zumindest nicht in Deutschland.

3) Einen Ausweg aus diesem Dilemma scheint jedoch die (literarische) Reise zu eröffnen, die Philander plant. Auf ihr kann das zu Hause unumgängliche und unlösbare Heuchelei-Dilemma überprüft und vielleicht gelöst werden. Philander möchte also erfahren, ob und wie es jenseits der moralisch-rhetorischen Konventionen seines Heimatlandes möglich ist, etwas mit „Teutsche[r] Redligkeit“ (*G I 2*) zu sagen, ohne dafür bestraft zu werden.

Welche charakterlichen Eigenschaften benötigt man nun, um in der fiktiven *Tabula-rasa*-Situation der Reise aus dem Heuchelei-Dilemma auszusteigen? Zuallererst ist eine moralische Grundhaltung vonnöten, die jenseits der Heuchelei liegt. Dafür hat der erzählende Held die Voraussetzung aus seinem Elternhaus mitbekommen, wie er im ersten Satz des ersten *Gesichts* schreibt: „Nach dem von meinen Elteren ich zeits der ersten Jugendt [...] einfaltig als ein Kind vnderwiesen“ (*G I 4*).

„Einfaltig“ – dieser Begriff spielt im Frühpietismus eine wichtige Rolle. Gegen die permanente Selbsttäuschung, so Dyke, helfe nämlich kein Räsionieren, da sich Gott „selbsten die Erforschung deß Hertzens [...] vorbehalten“ hat. Möglich ist aber, dass man vom „Liecht“, das „der Geist GOTtes“ in die verborgenen Winkel des menschlichen Hertzens hinwirft, erleuchtet wird. Diesen quasi-mystischen Zustand erreichen die Menschen jedoch nur, wenn sie „in Einfalt aufrichtig“ sind.³⁶

Hier wie bei Moscherosch liegt ein Rekurs auf Augustinus, *De vera religione*, vor: „Unum certe quaerimus, quo simplicius nihil est. Ergo in simplicitate cordis quaeramus illum“ – „Wir suchen ja das Eine, im Vergleich zu dem es nichts Einfacheres gibt. Suchen wir ‚es‘ also in der Einfachheit des Hertzens“.³⁷ Augustinus wiederum bezieht sich auf Weish 1,1 – einen Vers, der in der Vulgata so lautet: „Diligite iustitiam qui iudicatis terram sentite de Domino in bonitate et in simplicitate cordis quaerite illum“ – „Liebt Gerechtigkeit, ihr Herrscher der Erde, denkt in Frömmigkeit an den Herrn, sucht ihn mit reinem Hertzen“.

36 Dyke, *Nosce Te Ipsum* (wie Anm. 23), S. 3, 10–11.

37 Augustinus: *De vera religione*. Die wahre Religion. In: Augustinus: *Opera*. Werke. Bd. 68. Eingeleitet, übersetzt und hrsg. von Josef Lössl. Paderborn, München, Wien [u. a.] 2007, S. 188–189 (Abschn. 65). Vgl. hierzu auch Jörg Trelenberg: *Das Prinzip ‚Einheit‘ beim frühen Augustinus*. Tübingen 2004, S. 83.

Zurück zu Philander, dem die beschriebene augustinische Einfalt des Herzens zwar noch in seinem Elternhaus zur Verfügung stand, nicht mehr jedoch zum aktuellen Zeitpunkt. Sobald der erzählende Held den Kinderschuhen nämlich entwachsen ist, sieht er sich mit einer für ihn bestürzenden Form/Inhalt-Inkongruenz der Welt konfrontiert:

Ich lase die Historien der Welt; Aber ich sahe es doch anderst/ als geschriben stunde. Ich hörete die Leuth in ihrem Wesen; aber ich sahe es doch anderst als sie redeten. Ich sahe die Leuthe an; aber ich sahe sie doch anderst als sie außsahen. Jedem ding gab man zwar seine gestalt; aber es war eine blosser gestalt; dann das innerliche war anderst. Von aussen war alles herrlich; sobald man darnach grieffe/ war es nur schatten/ vnnd verlohrt sich vnder den händen. (*GI* 4–5)

Diese Differenz von „gestalt“ bzw. „ausen“ und dem „anderst“ im Innern fasst der Erzähler unter den oben bereits verhandelten – weiten – Begriff der Heuchelei:

Mit einem Wort: Es dauchte mich aller Menschen Wesen nur eine angenommene weise/ eine eitele Heucheley sein/ vnnd solches fast ohne vnderscheid bey alle Ständen. (*GI* 5)

Einfältigkeit vs. Heuchelei – damit liefert Philander eine literarisch-theoretische Ausformulierung des Titels der bereits erwähnten Predigtsammlung von Johann Schmidt: Die „Eiverige übung wahrer Gottseeligkeit“ wird nämlich „Gottseelig-einfältigen Hertzen zum Vnterricht vnd Trost: Den *Heuchlern* aber/ welche den blossen Schein eines Gottseeligen Wesens führen/ zu trewhertziger Warnung“ gegeben.³⁸

Vor allem aber ist der Erzähler hiermit bei dem oben bereits angesprochenen Heuchelei-Problem zweiter Ordnung angekommen: Er sieht die offensichtliche Heuchelei in der Welt und fragt sich, wie er sich dazu epistemisch und moralisch verhalten soll, will heißen: ob er sich nicht auch der Heuchelei schuldig macht, wenn er über diese schreibt.

Es gibt, wie man hinzufügen muss, im weiteren Verlauf des Buchs lediglich einen Menschen, der, obwohl er sich der Aufdeckung der Heuchelei der Welt verschrieben hat, kein Problem mit dem Heuchelei-Dilemma hat. Und das ist der – von Moscherosch, zwar nicht erfundene,

38 Schmidt, *Zelus pietatis* (wie Anm. 33), aus dem Titel (Hervorhebungen M. B.).

aber bei ihm literarisch ausgebaut – Expertus Robertus,³⁹ eine Desengaño-Figur, die im zweiten und dritten *Gesichte* (in der Zählung Moscheroschs)⁴⁰ des ersten Teils auftritt.

Expertus Robertus kann Philander fundiert in das Problem der Heuchelei einweisen:

Aber mein Sohn/ hastu lust die Welt zusehen/ wie ich mercke/ so komme mit mir/ ich will dich in derselben vornembste Strasse führen/ [...] sie wird/ sprach er/ genannt *Hypocrisia*. (G I 50)

Und er unterstreicht diese Aussage mit der Behauptung, dass alle, sogar die Tod-, „Sünden/ einig vnnnd allein ihren Vrsprung von der Heucheleiy“ (G I 56) hätten. Dies wiederum in Übereinstimmung mit dem französischen Original, in dem ebenfalls an dieser Stelle gesagt wird, dass genannte Sünden „ne procedent que d’yprocrisie“.⁴¹

Expertus Robertus kann für seine Theorie der Heuchelei (im weiteren Sinne) unzählige Beispiele aufzählen:

Soltestu wol glauben das jener köstlicher dort ein *Schneider* were? gleichwol ist er ein Schneider/ vnd bleibt auch ein Schneider/ sein leben lang/ ob er schon an Kleidung einem von Adel nichts will bevorgeben; dieser ist auch ein Ertz-*Hypocrit*. (G I 54)

Diese Passage stimmt nicht nur mit dem französischen Original überein;⁴² einen ähnlichen Gedanken (Adelsstolz als Heuchelei) äußert Moscherosch auch in *Insomnis Cura Parentum*:

Ich hab der thoren viel gekennt, die vom Pflug vnd von Rebmessern her kommen, vnnnd bey so anhandgebener Gelegenheit, wann sie bey den Adel gesetzt worden, gleich einen Ehren- und Stands-eyffer sich eingebildet, vnnnd ohne Ver-

39 Vgl. zu dieser Figur Claudia Bubenik: *Ich bin, was man will. Werte und Normen in Johann Michael Moscheroschs ‚Gesichten Philanders von Sittewald‘*. Frankfurt a. M., Berlin, Bern [u. a.] 2001, S. 63–67.

40 Zu Moscheroschs Anordnung der *Gesichte* im Vergleich mit La Geneste vgl. Donien, *Wie jener Weise* (wie Anm. 3), S. 26–27.

41 La Geneste, *Visions* (wie Anm. 6), S. 276.

42 La Geneste, *Visions* (wie Anm. 6), S. 274: „Prendriez-vous cettuy-là pour un Tailleur? C’en est un pourtant, & neanmoins il s’habille comme un Cavalier, c’est un autre hypocrite.“

dienst, vnd wieder aller Welt danck auch Junckern sein wollen: deren Thorheit ich gelachtet.⁴³

Moscherosch als Theologe und Expertus Robertus in den *Gesichten* haben, wie Andreae im *Planctus Jeremiae renovatus*, anscheinend kein Problem, die offensichtliche und primäre Form von Hypokrisie aufzuzeigen. Dass sie hier selbst heucheln könnten, reflektieren sie dabei nicht.

Für Philander als Erzähler von Prosasatire erweist sich die Sachlage jedoch als komplizierter, auch wenn er sich als ein begabter Schüler des Robertus in der Kunst erweist, Heuchelei bzw. *simulatio* aufzudecken. Trotz aller Bemühungen, „meinen sachen in was mehrer Gottesforcht nachzudencken“, kann er für sich selbst das Leben der „eitelen Weltkinder“ (*GI* 40 u. 64) nicht vollständig überwinden.

Noch wichtiger, wiewohl damit zusammenhängend, ist jedoch das oben rekonstruierte Heuchelei-Dilemma. Robertus mag ihm, Philander, mit einfachen, unverstellten Worten die Heuchelei erklären. Philander selbst, wenn er sich an die literarische Öffentlichkeit wenden möchte, kann das nicht, weil ihm die Welt nicht glauben oder ihn ausschließen würde. Die Schreibweise der Sancta Simplicitas ist Philander also aus zwei Gründen verwehrt: Er ruht nicht vollständig in ihr – und ruhte er in ihr, so hätte er keine Leser, die in ihr ruhen.

Da Philander das Problem der geheuchelten Heuchelei-Kritik nicht einfach ignorieren kann, ist er gezwungen, nach einer Technik zu suchen, welche die Doppelbödigkeit der Heuchelei, wenn man sie schon nicht ausschalten kann, literarisch aufnehmen kann, aber, scheinbar paradoxerweise, auf eine Art und Weise, die selbst nicht geheuchelt ist. Die Lösung liegt – wie ich im nächsten Kapitel ausführen möchte – in der Prosasatire als Schreibweise des Teufels.

3. Prosasatire und Epigramm

Gibt es ein Drittes zwischen betrügerlicher gebundener Rede und verlogennem Prosaroman? Eine Gattung also, in der nicht geheuchelt wird und die es schafft, aus dem Heuchelei-Dilemma auszubrechen? Um einem

43 Moscherosch, *Insomnis Cura* (wie Anm. 20), S. 43.

performativen Widerspruch auszuweichen, muss, wie oben ausgeführt, auf jeden Fall ein Text ausgenommen sein, nämlich der, in dem dies alles vorgetragen wird, also der vorliegende Bericht des Philander von Sittewald, der freilich selbst kaum spricht, sondern sich hinter einem Teufel versteckt, der wiederum aus dem Mund eines Schergen spricht. Und dieser Text ist ebenfalls Prosa.

Genauer gesagt passt der Erzähler – auch hier abweichend von der französischen Vorlage – in den prosaischen Text Epigramme ein, in den ersten *Gesichten* meistens von John Owen (1564?–1622), später verstärkt von Martial (40–102?), die das Gesagte noch einmal wiederholen, präzisieren, verallgemeinern, auf den Punkt bringen etc.⁴⁴

Ein Beispiel: Den Poeten wird bei ihrer Versschmiererei, abweichend vom Original, auch Trunkenheit vorgeworfen. Und dieser Vorwurf wird, ebenfalls in Differenz zur französischen Vorlage, durch ein Epigramm von Owen präzisiert: „Sic potant, tanquam sine potu nemo Poeta | aut tanquam potus quisque poeta foret.“ (*GI* 15) „Sie zechen so, als ob ohne Wein niemand ein Dichter sein könnte, oder als ob jeder, wenn er betrunken ist, ein Dichter wäre.“⁴⁵

Diese – wie gesagt nur im deutschen Text vorfindliche – Technik, in die Prosa Epigramme einzustreuen, kommt in allen *Gesichten* des ersten Teils vor. Es handelt sich also um ein Stilmerkmal, das Moscherosch eigenständig entwickelt und das er so häufig und demonstrativ benutzt, dass man nicht umhin kann, es als eine strukturelle Ergänzung der bisher stärker auf Inhaltsebene geführten Auseinandersetzung über die literarische Verfasstheit von Satire anzusehen.

Um ein Missverständnis auszuschließen: Im *Schergen-Teuffel* wird, anders als man vielleicht denken könnte, kein inhaltlicher Dialog zwischen Prosa und gebundener Rede geführt. Die Epigramme wiederholen oder variieren in der Regel das in Prosa Gesagte zwar, aber ohne dass der Prosatext darauf in irgendeiner Weise zurückkommen würde.

Dennoch ist die Juxtaposition nicht ohne Kalkül; dieses liegt jedoch nicht auf der Ebene der literarischen Verfahrensweise, sondern auf derjenigen der immanenten Poetik der Satire: Durch die Einführung des Epigramms wird das inszenierte Paradox der Satire, sich von gebundener Rede und Prosaroman in Prosa *und Vers* abzusetzen, erst vollständig – und zugleich dessen Auflösung möglich.

44 Vgl. hierzu ausführlich Donien, *Wie jener Weise* (wie Anm. 3).

45 Übersetzung nach Hans Michael Moscherosch: *Gesichte Philanders von Sittewald*. Hrsg. von Felix Bobertag. Darmstadt 1964 [Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1883], S. 15.

Was die Epigramme anbetrifft, lässt sich genanntes Paradoxon am einfachsten entschärfen: Das Epigramm wird im 17. Jahrhundert, nicht zuletzt durch seine ingeniose Grundstruktur (darauf wird zurückzukommen sein), als ‚realistischer‘ wahrgenommen denn die übrige gebundene Rede: Entsprechend dem poetologischen Verständnis der Zeit treten Schmuck, Verblümung und repräsentatives Sprechen zugunsten einer direkten Ansprache von Themen und Motiven zurück. Und damit fällt das Epigramm, auch und besonders bei Moscherosch, nicht unter den Vorwurf der reinen Reimschmiederei.⁴⁶

Gleichzeitig kann das Epigramm durch seine ostentative Kombination mit der (Prosa-)Satire auch diese von dem Vorwurf befreien, den sie gegen die Prosa des Romans erhebt. Der Grund liegt ebenfalls in der zeitgenössischen Poetik, genauer gesagt in dem Satz von Martin Opitz (1597–1639), dass die „Satyra ein lang Epigramma/ vnd das Epigramma eine kurtze Satyra“ sei.⁴⁷ Diese Engführung stellt einen Rekurs auf die Tradition des satirischen Epigramms dar, wie es in der Antike von Martial⁴⁸ musterhaft vor-, in der Neuzeit von John Owen weitergeführt und bei Julius Caesar Scaliger (1484–1558) theoretisch aufgegriffen wurde.⁴⁹

Moscherosch nimmt nun die Behauptung der strukturalen Identität von (Prosa-)Satire und Epigramm ernst – und zwar so ernst, dass er die Ähnlichkeit in seinem Text durch Juxtaposition zur Schau stellt und damit der prosaisch formulierten Satire Eigenschaften des Epigramms demonstrativ zur Verfügung stellt.

Um diesen Zusammenhang zu beleuchten, ist Opitz’ zweite, Scaliger geschuldete, Definition des Epigramms heranzuziehen, die besagt, dass „die kürtze“ die „eigenschafft/ vnd die spitzfindigkeit“ die „seele vnd gestalt“ des Epigramms darstelle (bei Scaliger: „Brevitas proprium

46 Vgl. hierzu ausführlich Kühlmann/Schäfer, *Stadtkultur* (wie Anm. 7), S. 121.

47 Martin Opitz: *Buch von der Deutschen Poeterey*. Hrsg. von Richard Alewyn. Tübingen 1966 [Nachdruck der Ausgabe Breslau 1624], S. 21.

48 Zur Rolle Martials in der Epigrammatik der Neuzeit vgl. Walter Dietze: Abriß einer Geschichte des deutschen Epigramms. In: W. D., *Erbe und Gegenwart. Aufsätze zur vergleichenden Literaturwissenschaft*. Berlin 1972, S. 247–392, hier S. 260–263.

49 Vgl. hierzu Peter Hess: *Epigramm*. Stuttgart 1989, S. 38–44. Zur Rolle Scaligers in der Epigramm-Poetik des Barock vgl. Theodor Verweyen, Gunther Witting: Das Epigramm. Zum Problem von Struktur und Funktion am Beispiel seiner Geschichte. In: *Gattungstheorie und Gattungsgeschichte. Ein Symposium*. Hrsg. von Dieter Lamping, Dietrich Weber. Wuppertal 1990, S. 259–295, hier S. 264–265.

quiddam est, argutia anima ac quasi forma“).⁵⁰ Diese spitzfindige Seele und Form müssten nach dem bereits Gesagten nun auch für die Prosasatire – definitionsgemäß die Langfassung des Epigramms – gelten.

Schauen wir uns aus diesem Grunde Opitz' Primärdefinition von Argutia genauer an. Sie erscheint im Epigramm, wie er schreibt, „an dem ende [...]/ das allezeit anders als wir verhoffet hetten gefallen soll“.⁵¹ Auch dies verdankt sich Scaliger, der behauptet, die scharfsinnige Pointe käme insbesondere durch „inexpectata aut contraria expectationi conclusionem“, d. h. „eine unerwartete oder [...] eine der Erwartung zuwiderlaufende Schlußfolgerung“, zustande.⁵²

Es stellt sich nun vordringlich die Frage, welche Form die dem Epigramm entlehnte Argutia, die bei dem Epigrammatiker Moscherosch freilich immer in die Moraldidaxe und ein humanistisches Traditionskonzept eingebettet ist,⁵³ im satirischen Text annehmen kann. Zu klären ist zweitens – gemäß meinen Ausführungen zu Anfang – wieso die prosaisch formulierte Satire, nun ausgestattet mit der argutiösen Rhetorik des Epigramms, dem Heuchelei-Dilemma entgehen kann. Immerhin gehen die für das Heuchelei-Dilemma geforderte *Simplicitas* und die über das Epigramm ‚zugesprochene‘ Argutia keineswegs Hand in Hand, sondern stellen *prima facie* Gegensätze dar.

Beginnen wir mit dem theoretischen Versuch Moscheroschs, dieses Problem zu lösen. In der „Vorrede an den Teutsch-gesinnten Leser“, die dem zweiten Teil vorangestellt ist, entwickelt Philander eine Theorie der Satire, die er nach der – beispielsweise bei Daniel Heinsius (1580–1655) gegen bzw. trotz des gewichtigen Einwands Isaac Casaubons (1559–1614) vertretenen – Genealogie der Satire über die Satyrn⁵⁴ modelt:

Satyra aber hat seinen vrsprung von den *Satyris*. *Satyri* waren ein Geschlecht der Heyden *Wald-Götter*: daß oberen halben Leibs alß Mänschen/ ausserhalb daß sie Hörner vnd lange spitze Ohren hatten/ vnden zu alß haarichte Geißböcke gestaltet/ wie du auff dem Titul daß Ersten Theils im Kupfferstück getruckt siehest.

50 Opitz, *Buch von der Deutschen Poeterey* (wie Anm. 47), S. 21; Iulius Caesar Scaliger: *Poetices libri septem. Sieben Bücher über die Dichtkunst*. 4 Bde. Bd. 3. Hrsg. und übersetzt von Luc Deitz. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, S. 204.

51 Opitz, *Buch von der Deutschen Poeterey* (wie Anm. 47), S. 21.

52 Scaliger, *Poetices libri septem* (wie Anm. 50), Bd. 3, S. 206–207.

53 Vgl. Kühlmann/Schäfer, *Stadtkultur* (wie Anm. 7), S. 108.

54 Vgl. hierzu Walter Ernst Schäfer: Der Satyr und die Satire. Zu Titelpuffern Grimmelshausens und Moscheroschs. In: Kühlmann/Schäfer, *Literatur im Elsaß* (wie Anm. 25), S. 244–287, hier S. 257–259.

Wer sie Geißmänner nennen will/ dem stehes frey; aber es sind Leibhafftige Teuffel. (G II 2)

Eine doppelte logische Verkettung: Die Erklärung der Satire über die Satyrn wird verbunden mit der Behauptung, dass die Satyrn „Teuffel“ – genauer: Waldteufel – seien. Letzteres ist durchaus zeittypisch: Wenn Albertinus sich in *Lucifers Königreich* kritisch mit Paracelsus' Theorie der Elementarwesen auseinandersetzt, dann nennt er die Satyrn (die er nonchalant mit den Erdgeistern identifiziert) „jrrdische Teuffel“, die „in den Wäldern“ leben.⁵⁵

Damit ist – ich kehre zu Moscheroschs erster Vision zurück – der zu exorzierende Teufel mit dem, dieses Geschehen beschreibenden, satirischen Teufel metonymisch gleichgesetzt: Was jener sagt, sagt er im Auftrag von diesem. Was leistet nun aber das Modell des satirischen Teufels für den Erzähler und für das Problem des Heuchelei-Dilemmas prosaischer Satire? In den *Gesichten* wird ja gemäß der Einleitung eine rhetorische oder literarische Strategie gesucht, die der Heuchelei in ihrer doppelten Bedeutung das Wasser reichen, ja sie rhetorisch und intellektuell überbieten kann, gleichzeitig jedoch selbst an der moralischen Einfachheit festhält (um nicht ihrerseits der Heuchelei zu verfallen).

Genau diese doppelte Funktion – moralische Einfachheit plus analytische Doppelgesichtigkeit – erfüllt, so möchte ich zeigen, die aus dem Epigramm in die Prosasatire importierte Argutia; und zwar in Form der teuflischen Wechselrede, will heißen: durch das rhetorische Modell, das sich entfaltet, wenn der Teufel im Körper eines Besessenen bzw., wenn man sich auf die behauptete Verkehrung der Verhältnisse einlässt, im Körper einer Person spricht, die vom Teufel Besitz ergreift.

Der Teufel oder Dämon ist im *Schergen-Teufel* nämlich eine ambivalente Figur. Der Pater hält am Schluss fest:

[...] man mag nun wohl sagen/ daß GOtt hierin *operire*; dann du böser Geist/ bist von Anfang ein Vatter der Lügen vnd alles betrugs; vnd nichts destoweniger hastu an jetzo solche Warhafftige dinge erzehlet/ daß wohl ein steinern Hertz sich darob bewegen/ erweichen vnd bekehren sollte. (G I 34)

55 Aegidius Albertinus: *Lucifers Königreich und Seelengejaidt*. Hrsg. von Rochus von Liliencron. Berlin, Stuttgart o. J. [1885?], S. 11. Vgl. hierzu auch Maximilian Bergengruen: *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur. Himmlische und natürliche Magie bei Paracelsus, im Paracelsismus und in der Barockliteratur* (Scheffler, Zesen, Grimmelshausen). Hamburg 2007, S. 267–285.

Der böse Geist bleibt also nach Joh 8,44 (in der Luther-Übersetzung) der Vater der Lügen:

JR seid von dem Vater dem Teufel/ vnd nach ewers Vaters lust wolt jr thun.
Derselbige ist ein Mörder von anfang/ vnd ist nicht bestanden in der Warheit/
Denn die warheit ist nicht in jm. Wenn er die Lügen redet/ so redet er von seinem eigen/ Denn er ist ein Lügener vnd ein Vater derselbigen.

Er erfüllt damit ebenfalls die Kategorie der Heuchelei in der weiten Definition, sagt aber – und darauf kommt es bei Moscherosch an – „nichts destoweniger“ bestimmte „Warhaftige dinge“.

Der Vater der Lügen als Produzent von Wahrheit: Werfen wir zur Auflösung dieser Antinomie einen Blick auf das theologische Problem der Besessenheit bzw. des Exorzismus. Es ist ja auffallend, dass ein protestantischer Autor wie Moscherosch – von kleineren Sticheleien einmal abgesehen⁵⁶ – dieses katholische Motiv seines Vorgänger-Textes ohne weiteres aufnehmen und für sich verwenden kann.

Dieser Umstand hat etwas damit zu tun, dass in der Frühen Neuzeit auch im protestantischen Lager eine „rechte beschwerung [...] / ein hefftiger krefftiger Exorcismus“ durchaus in Betracht gezogen wird. Von der katholischen Seite unterscheidet sich die protestantische Teuffelsaus-treibung – ich ziehe paradigmatisch Johann Weyer (1515?–1588) heran – lediglich dadurch, dass zur Teuffelsvertreibung „das liebe gebett“ oder eine Bibelstelle ausreicht, während natürlich das katholische „Götzenwerk“ beim Exorzismus als Aberglauben abgelehnt wird.⁵⁷

Sogar das Argument, dass der Teufel – obwohl Vater der Lügen – die Wahrheit reden könne, ist auf protestantischer Seite (und zwar ohne alle Parodie) vorhanden: Vor „Gottseligen Menschen“ oder „Gerechten“ können die bösen Geister, so ist bei Weyer zu lesen, nichts „verbergen/ oder ein einige Lügen sagen“.⁵⁸

56 Ab und an schmuggelt Moscherosch in seine Übersetzung ein paar Elemente ein, die seiner antikatholischen Haltung Ausdruck verleihen, z. B. wenn er den Heuchelei-Vorwurf auch auf die „Herren *Patres*“ (*GI* 35) verlängert.

57 Alle Zitate: Johann Weyer: *Von Teuffelsgespenst, Zauberern und Gifftbereytern, Schwarzkünstlern, Hexen und Unholden* [De Praestigiis Dæmonvm]. Übersetzt von Johannes Füglin. Darmstadt 1978 [Nachdruck der Ausgabe Frankfurt a. M. 1586], S. 75.

58 Weyer, *Teuffelsgespenst* (wie Anm. 57), S. 391–392. Vgl. hierzu Philipp Stenzig: *Die Schule des Teuffels. Der Exorzismus in den Glaubenskämpfen der Reformationszeit*. Frankfurt a. M. 2006, S. 131, 391–392.

Nimmt man beide Argumente – der Teufel als Vater der Lügen, der nichtsdestoweniger die Wahrheit kennt und bekennt – zusammen und versucht, daraus eine konsistente Position zu entwickeln, dann ist man sehr nahe an Moscheroschs Teufel, von dem man annehmen muss, dass dieser das Rad der Lüge und Heuchelei weiter dreht, also die Lüge lügt oder die Heuchelei heuchelt und somit wieder bei der Wahrheit ankommt.

Um diesem Modell eine rhetorische Stütze zu geben, greift Moscherosch einen Satz aus seiner französischen Vorlage auf und stellt ihn in das Zentrum seiner Poetik der satirischen Prosa:

Vnd damit nicht wahr werde was das Sprichwort sagt: *que quand le Diable presse, le monde approche sa fin*, Wan der Teuffel predigen muß/ so wird gewiß die Welt vndergehen/ so bitte ich/ Herr Pater, ihr wollet mich von diesem Schergen/ in dem ich geplagt werde/ durch ewre Kunst erlösen/ dessen solt ihr danck haben. (GI 34)

Die Predigt des Teufels – mit dieser Begriffs-Kombination wird Moral-didaxe mit teuflischer Redeweise, insbesondere Lüge und Heuchelei, verbunden, und zwar mit dem Ergebnis einer konsistenten Argumentation. Moscherosch überbietet dieses Argument noch einmal, wenn er eine weitere Statusbehauptung bzw. -abwertung des Teufels einschleibt, auch hier in Anlehnung an ein Sprichwort: „[...] wahr ists/ daß je ein Mensch deß andern Teuffel selber ist/ mehr als die Teuffel selbst/ *homo homini lupus. homo homini Diabolus.*“ (GI 33) Diese Sentenz ist die Konsequenz aus der vom bösen Dämon anfangs vorgeschlagenen Umbewertung des Verhältnisses Mensch/Teufel: Wenn nicht nur der Mensch vom Teufel, sondern der Teufel vom Menschen besessen werden kann, dann ist der Unterschied zwischen diesen beiden Wesen nicht mehr besonders groß; also ist auch – oder vielleicht sogar nur – der Mensch dem Menschen ein Teufel.

Eine solche Behauptung ist, theologisch gesprochen, die Frucht der, wie ich hier nur andeuten kann, protestantischen Annäherung von Teufel und Sünde. Wenn man – mit Luther – weiß, dass „wir keynen grosseren feindt haben, dan uns selber“,⁵⁹ wenn Herz und Teufel bisweilen in eine gefährliche Nähe geraten („diabolo vel cordi tuo dices“),⁶⁰ dann

59 Martin Luther: *Auslegung deutsch des Vaterunsers*. In: M. L.: *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe). Bd. 2. Weimar 1884, S. 80–130, hier S. 105.

60 Martin Luther: *Operationes in Psalmos*. In: M. L., *Werke* (wie Anm. 59), Bd. 5. Weimar 1892, S. 19–673, hier S. 172. Vgl. hierzu Hans-Martin Barth: Zur inneren

ist es nur folgerichtig, dass auch, um ein Beispiel zu geben, die auf Luther aufbauende Medizinische Theologie zwischen der Sünde der „Melancholey“ und dem „Melancholische[n] Teufel“ nicht mehr unterscheidet.⁶¹

Halten wir also fest, dass Moscherosch das literarische und theologische Potenzial bei der Theorie des predigenden Teufels sieht und theologisch im Sinne der protestantischen Annäherung von Sünde und Teufel im Bild des vermenschlichten Teufels ausbaut. Er benötigt diese Analogisierung von Teufel und Sünde, weil sie es ihm ermöglicht, die literarisch hochattraktiven Techniken des (satirischen) Teufels dem Menschen, genauer seinem Erzähler, zu überantworten.

Philander bietet sich als Kandidat für diese Übertragung besonders an, weil er, wie oben ausgeführt, einerseits von der Sünde nicht vollständig frei (und daher mit dem Teufel strukturell verwandt), andererseits durch seine Erziehung in der *Simplicitas cordis* in der Lage ist, die moralische Dimension, die in den teuflischen Techniken verborgen ist, zu erkennen und auszubauen.

Damit ist er als Erzähler des satirischen Genius malignus in der Lage, die teuflische Technik der Heuchelei, wenn er sie schon nicht loswird, nicht für teuflische, sondern für – wie der Pater sagt – Zwecke der „besserung vnd Bekehrung“ einzusetzen (*GI* 36). Er muss dafür nur die Argumentationsrichtung der wahren Lüge ändern lassen. Statt zu eigenem Vorteil zu lügen, lässt er die Lüge noch einmal der Lüge unterziehen – und kommt so zu den wahrsten Ergebnissen.

Damit hat – so mein abschließendes Argument – die Prosasatire, in ihrer Verbindung mit dem Epigramm, das von ihr selbst evozierte Paradoxon überwunden, sich einerseits von Prosaroman und gebundener Rede ab- und deren Verfahrensweisen andererseits einzusetzen: Durch ihre moralische Funktion unterscheidet sie sich von der inhaltsarmen Formversessenheit der traditionellen gebundenen Rede und durch ihre Wahrheit und Wahrhaftigkeit von der Romanprosa.

Entwicklung von Luthers Teufelsglauben. In: *Kerygma und Dogma* 13 (1967), S. 201–211, hier S. 209.

61 Simon Musäus: Nützlicher Bericht [...] wider den melancholischen Teufel (1569). In: Johann Anselm Steiger: *Medizinische Theologie. Christus medicus und theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit. Mit Edition dreier Quellentexte*. Leiden, Boston 2005, S. 210–256, hier S. 218–219. Vgl. auch die Ausführungen Steigers zur Christus/Medicus-Analogie im Luthertum, ebd., S. 3–6.

Um diese Behauptung sicherzustellen und weil ihr der einfache Weg, die Wahrheit zu sprechen, verwehrt ist, verschreibt sie sich einer ganz bestimmten Form von Argutia, die sie sich über die Juxtapositionierung von Prosa und Epigramm zuspricht. Die somit erzielte argutiöse Grundstruktur ihrer Argumentation und Narration erlaubt es ihr, die zu entlarvenden Lügen bzw. die Heuchelei der Welt rhetorisch einzuholen, ohne ihr selbst zu verfallen. Und es ist wohl in der Tat eine argutiöse Wendung in der Argumentation, wenn ein Teufel durch Lügen die Wahrheit predigt.