

Freudenschein

SIMPLICIANA

Schriften der
Grimmelshausen-Gesellschaft

XL. Jahrgang | 2018

PETER LANG

„Gebt/ So wird euch gegeben“. Zu den Paradoxien gottgefälliger Geldvermehrung in Grimmelshausens *Rathstübel Plutonis*

Wie in Johann Balthasar Schupps *Von der Kunst Reich zu werden*, Augsburg 1656, ist es auch in Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausens *Rathstübel Plutonis* (ED 1672) ein „Saurbrünnenlein“¹ bzw. „Saurbrunnen“², der die Teilnehmer der Gesprächsrunde zu einem Gesprächsspiel zusammenbringt. Am Anfang fordert Secundatus, der – als, wenn auch inkognito reisender, Fürst³ – die Rolle eines Richters oder Spielleiters innehat,⁴ die einzelnen Teilnehmer dazu auf, sich in Form einer „*Sententz*“ (RP 661) dem Thema, wie der „mühseligen Armut zu entfliehen/ und zu der angenehmen und holden Reichtumb zugelingen“ (RP 661)

-
- 1 Johann Balthasar Schupp: *Von der Kunst Reich zu werden*. Augsburg 1656, fol. A 1^r. Zu diesem Bezugstext Franz M. Eybl: Informalität als Bedingung von Unterhaltung? Grimmelshausens „Rathstübel Plutonis“. In: *Delectatio. Unterhaltung und Vergnügen zwischen Grimmelshausen und Schnabel*. Hrsg. von Franz M. Eybl und Irmgard M. Wirtz. Bern 2009 (Beihefte zu *Simpliciana* 4), S. 123–145, hier S. 142–143.
 - 2 Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Rathstübel Plutonis*. In: *Werke*. I. 2. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt a. M. 1992 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 4. 2), S. 655. – Der Text wird im Folgenden nach der Edition von Breuer mit Sigle RP und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.
 - 3 Hierzu Conrad Wiedemann: Zur Schreibsituation Grimmelshausens. In: *Daphnis* 5 (1976), S. 707–732, hier S. 732.
 - 4 Vgl. zu den Formalia und Themen des Gesprächsspiels Günther Weydt: „Rathstübel Plutonis“ und „Treffen in Telgte“. Humanistische Gesprächsspiele bei Grimmelshausen und Grass. In: *Daß eine Nation die ander verstehen möge. Festschrift für Marian Szyrocki zu seinem 60. Geburtstag*. Hrsg. von Norbert Honsza und Hans-Gert Roloff. Amsterdam 1988, S. 785–790, hier S. 786; Eybl, Informalität (wie Anm. 1), S. 135–137; Rosmarie Zeller: Grimmelshausens „Rathstübel Plutonis“. Ein Gesprächsspiel zwischen Fiktion und ‚Geschicht-Erzählung‘. In: *Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen*. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold. München 2008 (Text + Kritik. Sonderband VI/08), S. 224–236; Lynne Tatlock: Engendering Social Order. From Costume Autobiography to Conversation Games in Grimmelshausen’s *Simpliciana*. In: *A Companion to the Works of Grimmelshausen*. Hrsg. von Karl F. Otto. Rochester 2003, S. 269–298, hier S. 286–290.

sei, zu nähern. In der dritten Gesprächs-Runde hingegen wird eine „Histori“ (RP 688) verlangt, was, im Gegensatz zu Secundatus selbst, sein Kostherr Alcmaeon, seine Frau Cidona, deren Tochter Spes und Simplicius so interpretieren, dass die Historia ihre jeweils erste Sentenz im Sinne eines Exempels untermauern soll.

Der Diskurs der genannten Figuren formt sich zu einer gewissen argumentatorischen Klimax, die es erlaubt, diesen Teil des Gesprächs-spiels als eine Art von Einheit zu betrachten; eine Einheit, die stark durch die Argumentation des Bandes IV/1 von Valentin Leuchts *Viridarium* von 1614 über die „vortreffliche[] Tugendt der Hospitalitet vnd Freygebigkeit gegen den armen dürfftigen: Vnd wie Gott jederzeit solche so reichlich zeitlich vnd ewig belohnet“, geprägt ist.⁵ Innerhalb dieses diskursiven Komplexes wird bei Grimmelshausen, wie schon bei Leucht, diskutiert, ob man ‚um Gottes Willen‘ reich werden kann, ob und wie sich also gottgefälliges Handeln und auf Gewinn ausgerichtete ökonomische Tätigkeit miteinander verbinden lassen, was insofern eine gewisse Paradoxie darstellt, weil gottgefälliges Handeln im Sinne der augustini-schen Theologie gerade keine alternativen Intentionen erlaubt.

Alcmaeon

Beginnen wir mit Alcmaeon: Dass „vor allen Dingen nach dem Reich Gottes getrachtet“ werden müsse, während „alles übrige von sich selbst zufalle“ (RP 694), hatte der Kostherr Secundatus’ bereits als erster Sprecher der ersten Runde zu Protokoll gegeben. Er hatte sich damals wie jetzt, in der dritten Runde, auf Mt 6,33 bezogen: „Trachtet am ersten nach dem reich Gottes/ vnd nach seiner Gerechtigkeit/ So wird euch solches alles zufallen“ (nach Luther 1545). Mit dem „alles“ ist bei Matthäus die Sorge um „ewer Leben/ was jr essen vnd trincken“, desgleichen „was jr anziehen werdet“,⁶ gemeint. Aufgerufen ist also eine Position, bei der jegliche Sorge um die elementaren Bedürfnisse des irdischen Lebens

5 Valentin Leucht: *Viridarium Regivm Illustrium miraculorum et historiarum. Daß ist königlicher Lustgart* [...]. Köln, Mainz 1614, S. 644 (Zitat = Titel zu Bd. IV/1). Hierzu auch, freilich ohne Bezug auf das *Rathstübel Plutonis*, Karl Ortel: *Proximus und Lympida. Eine Studie zum idealistischen Roman Grimmelshausens*. Berlin 1936 (Germanische Studien 177), S. 13.

6 Mt 6,25.

zugunsten der himmlischen Gerechtigkeit hintenangestellt werden soll. Diese Position wird verbunden mit dem Versprechen, dass die Befriedigung dieser Bedürfnisse nicht unberücksichtigt bleibt, sondern sich durch Gottes Hilfe einstellen wird. Die somit entstandene Argumentation wird nun im Sinne des Gesprächsspiels umgedeutet, dergestalt dass statt der elementaren Bedürfnisse pauschal Reichtumserwerb gesetzt wird.

Dieses Vorgehen könnte der Versuch sein, die Interpretation einer anderen Matthäus-Stelle („Matthei am 13. Cap.“ [= Mt 13,12]: „Wer da hat dem wirdt gegeben“), die Grimmelshausen ebenfalls in Valentin Leuchts *Viridarium*⁷ – eben jenem Text, der auch die Legende von Proximus und Lympida präsentiert, die ja später auch durch Spes erzählt werden wird – gefunden haben könnte, auf die hier genannte, eigentlich passendere zu übertragen. Bei Leucht heißt es nämlich in Zusammenhang mit genannter Bibelstelle:

Wer da hat die Gnade der Hospitalitet vnd Freygebigkeit/ vnd auß Lieb mit gutem Herten/ vnd frölichem Angesicht/ die Fremdling beherberget/ den Armen zu Hülff kompt dem belohnet es Gott der Allmächtige bißweilen in diesem Leben hundertfältig.⁸

Eine andere Bibelstelle, die ebenfalls bei Leucht traktiert wird, wäre Lk 6,38: „Date & Dabitur vobis“ – „Gebt/ So wird euch gegeben“.⁹

Diesen mit Leucht bzw. Caesarius von Heisterbach (auf den sich Leucht stützt)¹⁰ finanziell gedeuteten, ja überdeuteten „Spruch“ (RP 661) aus dem Matthäus-Evangelium aus der ersten Gesprächsrunde nimmt Alcmaeon in der dritten Runde also auf und variiert und erweitert ihn lediglich dadurch, dass er eine Erläuterung für das Trachten nach dem Reich Gottes hinzufügt: „das ist/ der Tugend-Weg gegangen werden soll“ (RP 694). Wer also – das ist die Behauptung, die Alcmaeon (mit Matthäus bzw. Leucht) aufstellt – auf Tugend und himmlische Gerechtigkeit aus ist, dem wird irdische Gerechtigkeit als Belohnung für die Tugend in Form von Reichtum gegeben werden.

7 Leucht, *Viridarium* (wie Anm. 5), S. 761.

8 Leucht, *Viridarium* (wie Anm. 5), S. 761. Vgl. auch S. 709: „Was jemandt vmb Gottes Willen gibet den Armen/ das emphähet er hundertfältig wider“.

9 Leucht, *Viridarium* (wie Anm. 5), S. 735; dt. nach Luther 1545.

10 Leucht schreibt Caesarius von Heisterbach: *Illvstrivm Miracvlorvm, Et, Historiarvm Memorabilivm Lib. XII*. Köln 1591, aus.

Seine *Historia* betrachtet Alcmaeon insofern als ein „Beweißthumb“ (RP 694) – hier wird die aristotelische Theorie des Exempels als abgekürzten Beweises aufgerufen¹¹ – für seine Sentenz, als in ihr der historische „Alcmaeon zu Athen“ (RP 695) für seine Gastfreundschaft der Gesandten des lydischen Königs von eben diesem reichlich beschenkt wird. Die *Historia*, die Grimmelshausen über Fischarts *Podagramisch Trostbüchlein* kennengelernt haben könnte,¹² stammt aus Herodots *Historien*, wird dort aber keineswegs auf das Gastrecht bezogen (hier ist Alcmaeon ein συμπράκτωρ, ein Helfer und Unterstützer, kein Gastwirt).¹³ Die Herodot-Stelle wird also zugunsten eines unentgeltlichen Gastrechts, wie es seit (dem weiter unten anzitierten)¹⁴ Tacitus von den Germanen berichtet wird – „victus inter hospites communis“:¹⁵ „Kost und Logis sind unter Gastfreunden gemeinfrei“ – umgedeutet.

Doch zurück zur Geschichte im *Rathstübel*: Die ursprüngliche Großzügigkeit, die darin bestand, dass Alcmaeons Alcmaeon die lydischen Gesandten als Gastwirt ohne Gegengabe „freundlich zur Herberg auffnahm/ und sie nicht allein mit Essen und Trincken herrlich/ sondern auch mit aller dienstfertigen Höfflichkeit ehrlich tractirte“, vergilt ihm der König (ab hier folgt Grimmelshausens Alcmaeon Herodot wieder ohne nennenswerte Veränderung), indem er ihm voller „Danckbarkeit“ einen „recompens“ anbietet, der darin besteht, dass er „so viel Gelt auß seiner Schatzkammer“ nehmen könnte, „alß er tragen könnte“ (RP 695). Bis hierhin leistet das Exempel seinen Dienst im Sinne des finanziell überdeuteten Matthäus-Verses: Der antike Alcmaeon hatte es bei seiner Hilfe auf keinen Recompens abgesehen (oder das zumindest behauptet); trotzdem wird ihm dieser aber umso reichlicher zuteil.

Nun konnte Grimmelshausen bei Schupp eine durchaus kritische Sicht auf die Beweiskraft Exempel-gestützter Argumentation finden:

11 Aristot., *rhet.* 1394a. Vgl. Maximilian Bergengruen: Exempel, Exempel-Sammlung und Exempel-Literatur – am Beispiel von Harsdörffers teuflischer Mord-Geschichte „Die bestrafte Hexen“. In: *Das Beispiel. Epistemologie des Exemplarischen*. Hrsg. von Nicolas Pethes, Jens Ruchatz und Stefan Willer. Berlin 2007, S. 122–142, hier S. 125–126.

12 Hierzu Walter Ernst Schäfer: Jungfrau Spes und Lympida. Hoffnung als Affekt, Hoffnung als Tugend. In: *Simpliciana* XV (1993), S. 163–172, hier S. 166–167.

13 Hdt. 6,125.

14 RP 696: „teutsche Tugend der Gastfreundlichkeit“. Vgl. zur Rezeption von Tacitus’ *Germania* in der deutschsprachigen Barockliteratur Christopher B. Krebs: *Ein gefährliches Buch. Die „Germania“ des Tacitus und die Erfindung der Deutschen*. Übers. von Martin Pfeiffer. München 2012, S. 144–172.

15 Tac., *Germ.* 21.

„Hüte dich vor den Exempeln“,¹⁶ heißt es dort an prominenter Stelle. Insofern verwundert es nicht, dass sich auch im *Rathstübel* das Exempel im Erzählvorgang gegen seine Beweisfunktion wendet, nämlich wenn der simplicianische Alcmaeon (auch das in Übereinstimmung mit Herodot) weiter erzählt, dass der historische Alcmaeon die großzügige Geste des Über-Rekompenses über Gebühr strapaziert und sich „seine weite Kleider/ seine Strümpff/ Schuh/ ja auch die Haar und den Mund dergestalt mit Gold anfüllte“, sodass er wie ein „Wunderthier“ aussah. Der König zeigt jedoch ein zweites Mal Großzügigkeit und verstärkt die bereits jetzt schon asymmetrische Rekompensation, in der er „lachte/ und ihme nicht allein den aufgenommenen Last/ sondern noch mehr dazu verehrte“ (RP 695). Angesichts der Gier Alcmaeons, die nur durch die erneute Großzügigkeit des Königs aufgefangen wird, lassen sich durchaus Zweifel an der Theorie anbringen, dass der Alcmaeon in Alcmaeons Geschichte nur den „Tugend-Weg“ (s. o.) und nicht eine nachträgliche Rekompensation seiner Leistungen im Auge hatte, als er die Gesandten des Königs so überaus großzügig bewirtete und als Gast aufnahm.

Und noch in einer zweiten Hinsicht wendet sich das Exempel gegen den Beweiszweck und seinen Erzähler. Alcmaeon weist ja ausdrücklich darauf hin, dass er „von dem“ spätantiken Alcmaeon „den Namen trage“ (RP 695), zieht also implizit eine Parallele zwischen sich und ihm, was ja auch insofern naheliegt, als er ebenfalls ein Gastgeber ist, nämlich der „Kostherr“ des „*Monsieur Secundat*“, der wiederum den Erzähler, Erich, als „Gast“ hält (RP 655). Aber die erste Kostherrschaft ist, anders als die zweite, keinesfalls umsonst, sie entspricht höchstens in einer irdischen Interpretation der in der Bibelstelle genannten „Gerechtigkeit“ – und vielleicht nicht mal das. Darauf weist Secundatus hin, wenn er am Ende der Historienrunde dem historischen (und damit implizit auch dem simplicianischen) Alcmaeon vorhält, dass er sich mit „gebührlicher (wann zwar etwas übermachter Bezahlung) genügen lassen muß“ (RP 724). Die Eigendynamik des Exempels hat also das eigentliche Argumentationsziel nicht nur auf Ebene der Narration, sondern auch auf der der Lebenspraxis in ihr Gegenteil verkehrt.

Wollte man diesen Abschnitt philosophie- bzw. theologiehistorisch deuten, könnte man sagen, dass Alcmaeon auf eine unterkomplexe Weise

16 Schupp, *Von der Kunst* (wie Anm. 1), S. 83. Dank an Simon Zeisberg für diesen Hinweis. Vgl. zur Eigendynamik exemplarischen Erzählens in der frühen Neuzeit allgemein Bergengruen, *Exempel* (wie Anm. 11).

versucht, für sein Exempel eine Vereinbarkeit der augustinischen Begriffe ‚Frui‘ und ‚Uti‘ herzustellen. Bekanntlich verwendet der Kirchenvater diese beiden Termini analog zu Ciceros Begriffspaar ‚Honestum‘ und ‚Utile‘,¹⁷ um die Unterscheidung zwischen der Liebe bzw. dem Erstreben „irgendeiner Sache um ihrer selbst willen“ (‚Frui‘) und dem Gebrauch einer Sache (‚Uti‘), mit der man etwas anderes erlangen möchte, das man eigentlich „liebt“,¹⁸ deutlich zu machen. Die Liebe zu Gott muss, wie Augustinus weiter ausführt, unter das ‚Frui‘ fallen,¹⁹ da mit ihr keine weiteren Zwecke verfolgt werden dürfen.

Alcmaeon tut nun so, als ob es in seinem Falle kein Problem im Verhältnis dieser beiden Begriffe gäbe, indem er behauptet, dass sich das ‚Uti‘ aus dem ‚Frui‘ *nachträglich* und daher *unkalkuliert* entwickle. Die Widersprüche, in die er gerät, machen jedoch deutlich, dass das von ihm beschriebene gottselige hospitable Handeln, das nur unter die Kategorie ‚Frui‘ fallen dürfte, deutlich in Richtung ‚Uti‘ ausschlägt, da er den Verdacht nicht ausräumen kann, dass die von ihm beschriebene Gastfreundschaft kein Selbstzweck ist, sondern *von Anfang an* dazu dient, irdischen Reichtum anzusammeln.

Cidona

In der ersten Runde, in der wie gesagt nur Sentenzen gefragt waren, hatte Cidona sich vorderhand auf ihren Mann bezogen, wenn sie dessen Matthäus-Satz mit dem Sprichwort „an Gottes Seegen/ ist alles gelegen“ variiert hatte. Darüber hinaus hatte sie hinzugefügt: „mich dünckt die Hand müsse mit angelegt seyn“ (RP 661). Was sie damit meint, erklärt

17 Aug., *divers. quaest.* 30.

18 Aug., *doct. christ.* 1,4,4: „Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est“; dt. nach Aurelius Augustinus: *Die christliche Bildung (De doctrina christiana)*. Übers., Anm. und Nachw. von Karla Pollmann. Stuttgart 2002, S. 17. Vgl. hierzu Henry Chadwick: Frui-uti. In: *Augustinus-Lexikon*. Hrsg. von Robert Dodaro, Cornelius Mayer und Christof Müller. Bd. 3. Basel 2004–2010, Sp. 70–75; dort findet sich auch ein Überblick über die umfangreiche Forschungsliteratur zu dieser für die Theologie- und Philosophiegeschichte weitreichenden Unterscheidung. Dank an Eric Achermann für den Hinweis.

19 Aug., *doct. christ.* 1,55.

sie in der Historien-Runde: „man muß Fleiß/ Mühe/ Sorg/ Arbeit [...] gebrauchen“ (RP 696). Sie siedelt also die himmlische Tugend in der irdischen an, dergestalt dass sie von vorneherein von einer gewinnorientierten Geschäftstätigkeit ausgeht. Damit entschärft sie die sehr bzw. zu idealistische Theorie ihres Mannes, der, wiewohl Geschäftsmann, eine nicht-ökonomische Tugend gefordert hatte.

Auf diese Weise nimmt sie oder besser gesagt ihr Erzähler Rekurs auf eine Vorstellung, die schon im *Springinsfeld* anzitiert worden war.²⁰ Die Rede ist von der, mit Max Weber zu sprechen, frühneuzeitlichen Kapitalethik. In seinem Aufsatz *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus* arbeitet Weber bekanntlich heraus, dass für diese ökonomische Theologie das „sittlich wirklich Verwerfliche [...] das *Ausruhen* auf dem Besitz, der *Genuß* des Reichtums mit seiner Konsequenz von Müßigkeit und Fleischeslust“ darstellt, während allein „*Handeln* nach dem unzweideutig geoffenbarten Willen Gottes zur Mehrung seines Ruhms“ dient – und beinahe ganz nebenbei auch des eigenen Reichtums.²¹ Diese Beschreibung gilt auch für den (Grimmelshausen durchaus bekannten und im *Springinsfeld* auch durch Anspielung aufgerufenen Genfer Bischof Franz von Sales:²² „So lasse vns“, heißt es in der *Philothea*, „nun dise annehmliche Bemühung zu Erhaltung vnd billicher Mehrung vnserer zeitlichen Gütter/ gutwillig über vns nehmen/ so oft es die Gebühr vnd Gelegenheit der Sachen erfordert: *dann Gott wil/ daß es also vmb seinet willen beschehe*“. Franz reflektiert dabei durchaus die Möglichkeit, diese Maxime über Gebühr zugunsten eigener Zwecke auszulegen, indem er, typisch für die Frömmigkeitsbewegung seiner Zeit, eine Selbstprüfung fordert: „Aber in disem schau auff/ daß dich die Liebe deiner selbst nit betriege/ dann bißweilen kan sie dir einen Schein

20 Vgl. hierzu ausführlich Maximilian Bergengruen: Die Geschichte der 200 Dukaten. Zählen und Erzählen in Grimmelshausens „Springinsfeld“. In: *Simpliciana* XXXVII (2015), S. 83–104, hier S. 95–100. Vgl. zum intrikaten Verhältnis von *Springinsfeld* und *Rathstübel Plutonis* (insbesondere in Bezug auf Leben und Tod von Springinsfeld) auch Nicola Kaminski: „Gespräch über die Poesie“? Der „Abentheurliche Simplissimus“ aus der Perspektive von Grimmelshausens „Rathstübel Plutonis“. In: *Simpliciana* XXIX (2007), S. 285–299, hier S. 287–288.

21 Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen 1978, S. 1–206, hier S. 166–167.

22 Hierzu Bergengruen, Dukaten (wie Anm. 20), S. 100–101.

fürmachen/ daß ein Ding vmb Gottes willen geschehe“, wiewohl es vielmehr der eigene Wille nach Kapitalvermehrung ist.²³

Franz dreht das intrikate Verhältnis von ‚Frui‘ und ‚Uti‘ gegenüber der Argumentation von Alcmaeon um, da nun nicht mehr die Liebe Gottes, sondern der Gelderwerb an erster Stelle steht. Dieser Gelderwerb darf jedoch nicht seinerseits zum ‚Frui‘, also zum Selbstzweck, werden, da er gemäß Augustinus, wie oben aufgeführt, als ‚Uti‘ auf ein göttliches ‚Frui‘ zu verweisen hat. Die Kapitalakkumulation muss also „vmb Gottes willen geschehe[n]“ – oder, wie es an anderer Stelle heißt: „vmb der Liebe Gottes willen“. Denn wenn, so Franz‘ Argumentation, Gott nicht das oberste Ziel ökonomischen Handelns wäre, könnte sich dieses „in ein Geitz sich verkehre[n]“.²⁴

Genau diese Position macht sich Cidona zu eigen, wenn sie den performativen Widerspruch ihres Mannes umgeht – und stattdessen die Tätigkeit als Wirt, wesentlich ehrlicher als er, als gewinnorientiert beschreibt:

Jch [...] weiß auch beynahe kein Handthierung die jetziger Zeit ehender bereichere/ und par Gelt eintrage/ alß ein rechtschaffne wolbestellte Würthschafft/ die aber auch wol gelegen sey; Dannenhero siehet man/ daß in den Stätten die Gastgeber wohlhåbig/ und in den Flecken und Dörffern die Würth under den Eynwohnern die reichsten seynd: weil aber nicht eytel königliche Gesandte einkehren/ derenwillen man gehling/ wie dem *Alcmaeon* wiederfahren/ reich wird/ und keinem ein gebratene Daube ins Maul fliegt/ so hab ich gesagt/ die Hånd müssen mitangelegt sey[n] [...]. (RP 695–696)

Die sich von selbst einstellende, nicht intendierte Entlohnung à la Alcmaeon wird also als eine Schlaraffenland-Fantasie („gebratene Daube“)²⁵ abgewertet. Anstelle dieses nicht intendierten Wartens (das aber kein Warten sein darf, weil es dann intendiert wäre) setzt Cidona die ökonomische Tätigkeit, die in ihren Augen durchaus zu Gewinn führen darf; und dies deswegen, weil sie die (bzw. ihre) Wirtstätigkeit als

23 Franz von Sales: *Philothea oder gottliebende Seel. Das ist Anweisung zu einem andächtigen christlichen Leben*. Dillingen 1669, S. 300–301. Herv. MB.

24 Sales, *Philothea* (wie Anm. 23), S. 300.

25 Es handelt sich um eine in ganz Europa verbreitete – auf dem weitverzweigten, aber spätestens seit dem Mittelalter topischen Schlaraffenland-Mythos beruhende – Redensart. Vgl. Dieter Richter: *Schlaraffenland. Geschichte einer populären Phantasie*. Köln 1984, S. 12–13. Vgl. zum mittelalterlichen Mythos allgemein Herman Pleij: *Der Traum vom Schlaraffenland. Mittelalterliche Phantasien vom vollkommenen Leben*. Frankfurt a. M. 2000.

„Tugend“ bzw. als „rechtschaff[e]n[]“ bezeichnet (*RP* 695). Diesen Begriff („Tugend“) findet man schon bei Garzoni als Parallelbegriff für „Gastfreundlichkeit“; beide dienen als deutsche Übersetzung für die lateinische „Hospitalitas“.²⁶ Und mit dieser Begriffsschärfung trifft Cidona den springenden Punkt bei Franz: Man darf gewinnorientiert wirtschaften, aber nicht um des Reichtums, sondern um Gottes willen.

In ihrem Falle liegt also die Tugendhaftigkeit bei der – als solcher markierten – ökonomischen Tätigkeit, dergestalt, dass sie die seit Tacitus topische „teutsche Tugend der Gastfreundlichkeit“ so uminterpretiert, dass man als Wirt „den Armen wie den Reichen aufnehmen/ und beyde nach ihrem Stand und Vermögen tractiren/ und zwar mit so beschaffener Freundlichkeit/ daß man von beyden Theilen keinen Schimpff noch Schaden: sondern vielmehr Nutzen darvon zugewarten habe“ (*RP* 696). So steht es auch in der *Piazza universale*: „Sind derhalben die Wirth billig zu loben/ wenn sie auß Liebe vnd Freundlichkeit jre Thor den [...] Wandersleuten [...] eröffnen/ vnd sie nach Notturfft vmb eine ehrliche Gebühr erquicken“.²⁷ Bei Garzoni, Franz von Sales und Cidona darf es also einen ökonomischen „Nutzen“ im eigenen Handeln geben, aber dieser Nutzen muss sich im Rahmen einer tugendhaften, also auf Gott ausgerichteten Geschäftstätigkeit bewegen und darf kein Selbstzweck sein.

Diesen letzten Punkt – also die Tugendhaftigkeit und Rechtschaffenheit bei der Kapitalakkumulation im Sinne der deutschen Gastfreundlichkeit – versucht Cidona nun ihrerseits durch eine *Historia* herauszuarbeiten bzw. zu bekräftigen: „Wie ichs vermein/ soll diese *Historia* erläutern“ (*RP* 696). Auch sie erzählt nun eine Wirtsgeschichte, die wie die Geschichte ihres Mannes an Tacitus’ Beschreibung der deutschen Gastfreundschaft anschließt. Diese bzw. deren Rezeption im Barock ist nämlich als unentgeltlich zu verstehen. Und an diesem Punkt handelt sich Cidona, obwohl sie mit Franz von Sales ehrlicher als ihr Mann mit Matthäus/Leucht ist, das gleiche Problem wie dieser ein: Berichtet wird in dieser – zur bei Garzoni erwähnten Geschichte von „*Philemon*[]“ und „*Baucis*“²⁸ parallel angelegten – Erzählung von der, wohlgemerkt unentgeltlichen, Beherbergung des inkognito reisenden Königs von Dänemark

26 Tommaso Garzoni: *Piazza universale; das ist: Allgemeiner Schauwplatz/ oder Marckt/ und Zusammenkunfft aller Professionen/ Künsten/ Geschäften/ Händlen und Handtwercken/ [...]*. Frankfurt a. M. 1619, S. 547.

27 Garzoni, *Piazza universale* (wie Anm. 26), S. 547.

28 Garzoni, *Piazza universale* (wie Anm. 26), S. 547.

durch einen Schweinehirten, der zuvor von einem reichen Bauern abgewiesen worden war. Am Ende der Geschichte wird der Bauer grausam bestraft (der König „liesse“ ihm „die Füß bey den Knyen abnehmen“ und jagt ihn in den „Bettel“) und der Schweinehirt belohnt, indem ihm das „Hauß“ des reichen Bauern „samt zugehörigen Güttern“ überantwortet wird (RP 698).

Die Geschichte ist grausam und schön, aber sie ist kein Beleg für die Sales-These, dass man mit Blick auf die Mehrung des göttlichen Ruhms nach der Mehrung des eigenen Geldes streben dürfe, weil in ihr beschrieben wird, wie die Familie des Schweinehirten gerade nicht aufs Geld schaut, wenn sie den König unentgeltlich beherbergt (und dieser Widerspruch lässt sich durchaus auf Cidonas eigenes Handeln beziehen, da sie den ebenfalls „ohnbekanter Weis“ [RP 742] reisenden Secundatus beherbergt). Insofern handelt es sich recht eigentlich um die Wiederholung des Arguments von Alcmaeon; und dies mit den darin befindlichen Widersprüchen. Denn der Schweinehirt und seine Frau handeln nur insofern selbstlos, als sie dem verkleideten König ein Lager auf „Stroh“ für die Nacht ohne Gegenleistung anbieten. Dass beide jedoch zusätzlich noch „ihre einzige junge Hänne abthun“ (RP 697) und damit die (scheinbar) unentgeltliche Gastfreundschaft auf die Spitze treiben, ist der Tatsache geschuldet, dass „sie beydes die zarte Haut an deß Königs Händen und im Angesicht/ alß auch ein reines mit Spitzen besetztes Hembd“ gesehen haben (RP 697). Auch wenn die Frau den Gast dann nicht mit dem König, sondern mit dem „leve[n] Heergott“²⁹ identifiziert, so ist ihr (und ihrem Mann) doch klar, dass sie hier einen hohen Herrn vor sich haben. Dementsprechend verändern sie ihr Verhalten; und aus diesem Grunde ist es alles andere als ausgeschlossen, dass sie nun doch auf eine Belohnung spekulieren.

Nun könnte man argumentieren, dass das zumindest halbwegs erfolgte Erkennen des Königs – und das würde genau den Fortschritt der Sales- gegenüber der Leucht/Matthäus-Theorie ausmachen – durchaus im Sinne von Cidonas Theorie ist, da sie ja argumentiert hatte, dass man jeden Menschen nach seinem „Stand [...] tractiren“ müsse; und genau das macht die Familie des Schweinehirten im Rahmen ihrer Möglichkeit: Sie gibt dem König/Herrgott alles, was sie hat. Allerdings hatte Cidona

29 Auch bei Leucht, *Viridarium* (wie Anm. 5), S. 724, findet sich eine ähnliche Geschichte: „Wie ein frommer Haußvatter die Armen Bilgern zur Herberg auffnam vnd einsmalen den Herren Christum in Gestalt eines Fremdblinds empfienge“. Ähnlich auch S. 722.

auch hinzugefügt, dass man jeden Menschen auch nach seinem „Vermögen tractiren“ müsse, also dem Armen als Wirt wenig und dem König viel abnehmen müsse. Genau darin bestand ja ihr argumentativer Fortschritt gegenüber ihrem idealistisch argumentierenden, in Wirklichkeit aber nur auf sein pekuniäres Fortkommen bedachten Mann. Weil der Schweinehirt und seine Frau jedoch gerade kein Geld vom König nehmen, taugt die Geschichte nicht als Beleg für die Sales-These. Auch hier wendet sich das Exempel also gegen sein Beweisziel.

Spes und Simplicius

Ein Beleg für die Sales-These, dass es möglich ist, Reichtum zu gewinnen und dabei nicht (nur) die Kapital-Mehrung, sondern auch (oder sogar: nur?) die Mehrung von Gottes Ruhm im Auge zu haben, scheint also nicht möglich zu sein. Insofern verwundert es nicht, wenn Spes zurück zur These ihres Vaters geht, also zu der These eines ‚Frui‘ ohne intendiertes ‚Uti‘; sie allerdings in einer Variante, die eine Art von Garantie oder Sicherstellung dort anbringt, wo ihr Vater nur behaupten konnte.

Für diesen Zweck muss sie jedoch ihr ursprüngliches Argumentationsziel abändern. Spes' Sentenz lautete in der ersten Runde: „Ein schöne Jungfraw/ darvor ich mich zwar gantz nicht außgebe, samblet Reichthumb genug/ wann sie sich der Tugend/ Ehr und Fromkeit befleißt/ dann solchen stellen reiche Männer nach/ sie zuversorgen“ (*RP* 662). Es ist nicht ganz einfach zu sagen, ob Spes hier, zu diesem frühen Zeitpunkt, eher auf Basis der Matthäus/Leucht- oder der Franz von Sales-Theorie argumentiert; und zwar deswegen, weil ihr, zumindest in der Heiratsfrage, die Option der Tätigkeit, der ökonomischen gar, wie sie ihre Mutter ins Spiel gebracht hatte, nicht offensteht. Gleichzeitig scheint sie nicht den Fehler ihres Vaters zu begehen und zu behaupten, nicht-ökonomisch zu handeln, da sie ihre Tugendhaftigkeit „Reichthumb“ nennt. Man könnte von einem symbolischen Reichtum sprechen, der aber in der Ehe in einen monetären überführt werden soll. Auf jeden Fall behauptet sie, dass moralische Handlungsweisen – „Tugend/ Ehr und Fromkeit“ – insofern kompensiert würden, als sie potenzielle Ehemänner anzögen, die dann den „Reichthumb“ in die Ehe einbrächten, auf den sie nicht primär aus war oder aus zu sein behauptet hatte.

Zu diesem frühen Zeitpunkt hatte sie also eine Theorie vertreten, in der der Verzicht auf Reichtum zugunsten der Tugend zwar ausdrücklich gefordert worden, aber der monetäre Ersatz eindeutig schon kalkuliert war. Die Rede ihrer Eltern scheint ihr nun deutlich gemacht zu haben, dass das Problem des Verzichts auf Reichtum – sei es in der Matthäus/Leucht-, sei es in der Sales-Variante – darin liegt, dass Tugend oder gottseliges Handeln nicht nur behaupteter-, sondern auch erwiesenermaßen den Primat gegenüber dem Gelderwerb besitzen muss. Um dieses Problem zu umgehen, nimmt sie nun einerseits ihre Theorie wieder auf – „Daß Tugend und Frombkeit Reichthumb genug seyen/ wil ich mit meiner Histori beweisen“ (RP 698) – überträgt sie aber in ihrem Exempel,³⁰ das Heiratsthema beibehaltend, von ihrer persönlichen Situation ins Allgemeine und kann damit das Problem des Primats gottseligen Handelns angehen.

Sie erzählt nämlich die Geschichte von Proximus und Lympida, die Grimmelshausen – das ist das „Gottselige[] Buch“ (RP 698), von dem Spes als ihrer Quelle spricht – ebenfalls Valentin Leuchts *Viridarium*³¹ entnimmt. Und zwar nicht nur für das *Rathstübel Plutonis*, sondern auch für eine Einzelveröffentlichung, was wiederum Simplicius in der Binnenfiktion wiederholt, wenn er sagt, dass er die genannte Geschichte „der gantzen Welt durch den Edlen Truck“ bekannt machen möchte (RP 702).³² Dadurch ergibt sich eine gewisse Allianz zwischen Spes und

30 Vgl. zum exemplarischen Charakter ihrer Rede Schäfer, Jungfrau Spes und Lympida (wie Anm. 12), S. 165–166.

31 Vgl. Ortel, *Proximus und Lympida* (wie Anm. 5), S. 13–14; ihm folgt (weitgehend) Dieter Breuer in *Werke*. I. 2 (wie Anm. 2), S. 1047, und in Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Werke*. II. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt a. M. 1997 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 5), S. 1034 u. S. 1047–1048. Die Historia findet sich bei Leucht in Bd. IV/1, Kap. 66, S. 730–731: „Von einem Constantinopolitanischen Stattjunckern“ und geht auf Johannes Moschus' *Pratum spirituale* zurück. Eine Übersetzung von Moschus' Version ist bei Ortel, *Proximus und Lympida* (wie Anm. 5), S. 16–17, abgedruckt. Da sich Grimmelshausen mit dem gesamten Diskurskomplex von Alcmaeon bis Spes auf Leuchts Fragestellung bezieht, dürfte der von Breuer formulierte Zweifel an Ortels These, dass Leucht die Hauptquelle für den Legendenroman ist, entkräftet sein. So argumentiert auch Schäfer, Jungfrau Spes und Lympida (wie Anm. 12), S. 169.

32 Zu dieser Doppelverwertung und ihren unterschiedlichen Funktionen Schäfer, Jungfrau Spes und Lympida (wie Anm. 12), S. 164; 169 u. ö.; Rolf Tarot: Der Homo oeconomicus im Werk Grimmelshausens. In: *Der literarische Homo oeconomicus. Vom Märchenhelden zum Manager. Beiträge zum Ökonomieverständnis in der Literatur*. Hrsg. von Werner Wunderlich. Bern, Stuttgart 1989, S. 79–100, hier S. 98–99.

Simplicius, der ihr ja auch am Ende ihres Exempels beispringt, vorderhand, weil sie sich in seinen Augen zu Unrecht für die Verkürzung entschuldigt („Die Jungfer hat auch nicht Ursach/ diese Geschicht weitläuffiger zu erzehlen/ dann man ihre Meinung/ und was sie villeicht hoffet/ genugsam auß dem/ was sie gesagt/ verstanden“; *RP* 701–702), bei näherem Hinsehen aber auch deswegen, weil das Problem, dass sie mit Proximus und Lympida aufgeworfen hat, auch das seine ist.

Das Entscheidende an der hier gebotenen Version von *Proximus und Lympida* ist, dass Proximus der Enterbung durch seinen Vater ausdrücklich zustimmt: Die Verteilung des Erbes an die Armen ist zwar der ausgesprochene „Will“ des Vaters, aber nur „so fern du [Proximus] *mir darein consentirest*“ (*RP* 699; Herv. MB). Im Gegensatz zu allen anderen Geschichten entscheidet sich also Proximus freiwillig für den Verzicht auf Reichtum, während die bisherigen Protagonisten der *Exempla* arm waren oder reicher werden wollten (und daher den Verdacht nie ausräumen konnten, den Weg der Tugend nur deswegen zu gehen, weil sie von vorneherein auf eine Belohnung dafür hofften). Proximus hingegen könnte reich bleiben – und zwar so reich, dass er, außer er wäre gierig, keiner weiteren Kapitalakkumulation bedürfte. Wenn er also sich allen Reichtums entschlägt, dann ohne dass man ihm das Motiv unterstellen könnte, dass er auf eine spätere Rekompensation setze.

Trotz des vollständigen Reichtumsverzichts kommt die Erzählung nicht ohne eine gewisse Anleihe bei irdischen ökonomischen Verhältnissen aus. Bemerkenswerterweise „verordne[t]“ der Vater dem Sohn „zu einem Pfleger und Vormünder Christum unsern Heyland“ (*RP* 699). Vormund: Damit ist, in Übereinstimmung mit der Quelle,³³ ein Begriff aus dem Erbschaftsrecht angesprochen. Diesen Begriff seines Vaters nimmt Proximus (bzw. der Erzähler für ihn) auf, wenn von ihm gesagt wird, dass er seinem „Vormünder desto fleissiger dienete/ und auff seine Hülff und Versorgung hoffete“ (*RP* 700). Deutlich wird hier der erneute Rekurs auf den Matthäus-Vers – nur eben jetzt in einer Variante, in der nicht auf eine Steigerung des Vermögens abgezielt wird, sondern, wie eigentlich im Neuen Testament gemeint, auf einen reinen physischen Erhalt des Körpers.

Nun endet die Geschichte, in Form der Heirat des zwischenzeitlich mittellosen Proximus mit der reichen Lympida, ebenfalls mit einer späteren Belohnung des Reichtums für tugendhaftes Verhalten – und das

33 Leucht, *Viridarium* (wie Anm. 5), S. 730 u. 731: „zum Vormund vnnnd Pfleger“; „Pflegevatter“.

wird von der Binnenerzählerin als *Moralisatio* auch so gekennzeichnet: Ich „schliesse hierauß“, sagt Spes am Ende, „daß Gott die Tugend und Frombkeit nicht allein liebe/ sondern auch zu meiner Zeit auff dieser Welt mit Reichthumb bekröne“ (RP 701). Es gibt allerdings einen entscheidenden Unterschied zu den vorherigen Exempeln, nämlich den, dass man Proximus nicht das Motiv unterstellen kann, dass er den späteren Reichtumserwerb kalkuliert hat, weil er mit seiner Zusage zum Reichtumsverzicht in die Vorstellung des Vaters eingestimmt hat, die besagt, dass „ich desto frölicher von hinnen scheiden möge/ wann ich dich nicht mit so vielen Güttern beladen zuseyn hinderlasse/ alß welche deine Jugent villeicht ins Verderben bringen möchten“ (RP 699–700).

Sei es, dass Spes dieses Element der Geschichte nicht vollständig in ihrem Resümee berücksichtigt hat, sei es, dass die Formulierung von der Bekrönung der Tugend durch Reichtum etwas ambivalent war; das ist auf jeden Fall der Punkt, an dem Simplicius mit seinem eigenen Gedanken ansetzt. Auch er muss dafür seinerseits eine gewisse Ambivalenz seiner Sentenz aus der ersten Gesprächs-Runde vereinheitlichen: „Mein erster Satz war/ welchem Ernst sey reich zuwerden/ der müsse das Gewissen nicht genaw beobachten: solches sage ich noch/ sprich aber mit nichten/ daß es recht und billich: viel weniger daß es GOtt angenehm sey“ (RP 703). In der Tat, das hatte Simplicius so gesagt (RP 662). Aber wie ihm jetzt auffällt, konnte dieser Satz nicht nur, wie er es jetzt meint, als Warnung vor falschem Reichtum (bzw. vor falscher Hoffnung auf Reichtum), sondern als vielleicht satirische, vielleicht sogar ernstgemeinte Anweisung für Reichtumserwerb gelesen werden. Diese Bedeutungsebene schließt er jetzt explizit aus. Auch er reagiert also auf den Gesprächsverlauf durch Selbstkorrektur.

Zum jetzigen Zeitpunkt ist es ihm nämlich lediglich darum zu tun, den bei Spes erwähnten, wenn auch noch nicht theoretisch vollständig ausformulierten Gedanken zu explizieren, dass es möglich sein muss, ein tugendhaftes Leben ohne gleichzeitiges Kalkül in Bezug auf eine spätere (irdische) Belohnung Gottes zu führen. Er greift also den Gedanken von Proximus' Vater, dass Reichtum ein tugendhaftes Leben sogar erschweren bzw. verunmöglichen könne, auf, wenn er sagt, dass man aus dem „seltene[n] Exempel [...] siehet“, dass

GOTT die Seilige/ die er hertzlich liebet/ ehender umb ihres Besten willen mit Armuth belegt/ alß mit Reichthumben überschwämmet: Wie dann Christus selbs auff dieser Erden uns zum Beyspiel gedienet/ und so arm zuseyn beliebt/ daß er nicht so viel eigens hatte/ sein allerheiligstes Haut dahin zulegen [...]. (RP 702)

Trotzdem ist der spätere Reichtum kein Zufall, sondern eine logische Konsequenz aus der selbstgewählten Armut:

Jener fromme Jüngling zu Constantinopel dienete nicht GOtt deßwegen/ daß er ihm anstatt seiner väterlichen Reichtumb andere geben sollte: GOtt aber ersetzte seinem Diener doppelt/ was er umb seinetwillen den Armen so freygebig zukommen lassen [...]. (RP 702)

Ausgeschlossen wird also jegliches Kalkül, das besagt, dass tugendmotivierter Reichtumsverzicht späteren Reichtum nach sich zieht. Wenn aber dieser nicht kalkulierte Verzicht auf Reichtum geleistet wird, das macht der zweite Teil des Satzes deutlich, dann, aber auch nur dann, ersetzt „GOtt [...] seinem Diener doppelt“, was er verloren hat.

Performative Widersprüche

Dass Simplicius die Komplexität des Frui/Uti-Problems, aufbauend auf den Ausführungen seiner Vorrednerin Spes, weitgehender als Alcmaeon erfasst hat, heißt nicht, dass er auch die damit verbundenen lebensweltlichen Konsequenzen vollständig berücksichtigt hätte. Dafür muss man nicht nur auf das Gespräch selbst, sondern in die jüngere Vergangenheit schauen. Simplicius hatte, ich deutete es oben an, im *Springinsfeld* zwei Arten des Geldverdienens vorexerziert; nämlich die wundersame Geldvermehrung bei seinem Gauklerspiel in Straßburg und das Aufnehmen des Springinsfeld, der ihm dafür seine nicht unerhebliche Barschaft verschrieb, was angesichts der Tatsache, dass Springinsfeld kurz vor seinem Tod stand (bzw. wenige Zeit später sterben wird, wie der Erzähler des *Springinsfeld* behauptet), ein gewisses, nennen wir es so, Gschmäckle hat.³⁴

Nun könnte man argumentieren, dass diese dezente Verleumdung Simplicius‘ auf den Schreiber des *Springinsfeld*, Philarchus Grossus, zurückzuführen sei, der seinerseits alles andere als ein zuverlässiger Erzähler ist, was sich schon allein daraus ersehen lässt, dass seine Behauptung, Springinsfeld wäre bereits gestorben (ein nicht unerhebliches Moment bei der impliziten Anklage der Erbschleicherei), nicht richtig

34 Vgl. Bergengruen, Dukaten (wie Anm. 20), S. 100.

war. Springinsfeld ist vielleicht betagt und gesundheitlich angeschlagen, aber er lebt und kann im plutonischen Gesprächsspiel munter mitdiskutieren.³⁵

Aber auch im *Rathstübel Plutonis* selbst gibt es einige Hinweise darauf, dass Simplicius' moralisches Handeln nicht so interesselos ist, wie er es anhand von Proximus vorführt. Dazu gehört sein Bedienen von, in der Zeit üblichen, misogynen und misogamen Topoi,³⁶ hier jetzt auf das Reichtumsproblem bezogen, wenn er nämlich darüber spricht, dass ein Mann, „welcher Reich werden wolle“, entweder „gar kein Weib nemmen“ sollte oder zumindest nur eine von „Alte[r]“ (RP 676), da diese „gesparsammer“ (RP 679) seien. Vor allem aber spielt er ganz unverhohlen darauf an, dass bei Letzteren ein „den Erben hinderlassener Reichtumb“ zu erwarten sei (RP 679). Bei dieser erbschleicherischen Strategie ist definitiv kein tugendhafter Verzicht auf Reichtum, sei es mit Kalkül, sei es ohne, zu verzeichnen.

Nun könnte man argumentieren, dass diese als Einlassung markierte Passage – Simplicius bricht hier aus der natürlichen Reihe der Vortragenden aus – satirisch gemeint sei. Als Beleg könnte der Zusatz zur Behauptung, dass ältere Frauen „gesparsammer“ seien, angeführt werden: „bey einem Haar were mir das Wort Geitziger/ herauß gewischt“ (RP 679). Damit würde, folgte man dieser Argumentation weiter, „satirisch die Sprachbeschönigung, die dem ganzen Gespräch zugrunde liegt“, herausgearbeitet. Insgesamt bestünde Simplicius' Argumentationsstrategie darin, seine Mitdiskutanten „zu immer größeren Verschwiegenheiten, zu Bekenntnissen des Geizes“ anzureizen.³⁷

Gegen dieses Argument ist Folgendes einzuwenden: Erstens spricht Simplicius keineswegs die ganze Zeit „Satyrice“ (RP 654),³⁸ d. h. mit verstellter Intention. Vielmehr habe ich oben herausgearbeitet, dass er mit offenen Worten die Position von Alcmaeon, seiner Frau und seiner Tochter konkretisiert und konsequent zu Ende führt. Zweitens ist die

35 Vgl. hierzu auch, wenn auch aus einer anderen Perspektive, Kaminski, ‚Gespräch über die Poesie‘? (wie Anm. 20), S. 288–290.

36 Vgl. hierzu Maximilian Bergengruen: Ob ein weiser Mann heiraten und das Gestirn beherrschen soll? Kosmische Misogynie in Zesens Liebeslyrik (und der „Adriatischen Rosemund“). In: *Philipp von Zesen. Wissen – Sprache – Literatur*. Hrsg. von Maximilian Bergengruen und Dieter Martin. Tübingen 2008 (Frühe Neuzeit 130), S. 77–93.

37 So der Hrsg. Breuer in *Werke*. I. 2 (wie Anm. 2), S. 1026; S. 1042.

38 Zu diesem Begriff auch Zeller, Grimmelshausens „Rathstübel Plutonis“ (wie Anm. 4), S. 228–230.

genannte Bemerkung über die Sparsamkeit älterer Frauen vorderhand ja keineswegs als Verstellung der eigenen Position zu verstehen, vielmehr wird der zeittypischen Verbindung aus misogynen und misogynen Topoi mit der Unterstellung des Geizes einfach eine weitere Facette hinzugefügt.

Dass es sich beim Aufruf der genannten Topoi um eine satirische Verstellung handelte, dem widerspricht weiterhin, ganz praktisch, die Tatsache, dass Simplicius in der Tat nicht verheiratet ist, sich aber beinahe wie ein „Buhle[]“ (RP 656) gegen die deutlich jüngere Coryphaea verhält und auch gegenüber der noch jüngeren Spes die Bemerkung macht, dass er sich an ihrer „Seiten erwärmen“ möchte (RP 658). Insofern ist seine Position, dass man, wenn man überhaupt heiratet, den „Hintrit“ (RP 679) einer älteren, vermögenden Ehefrau abzuwarten habe, um dann das Geld mit einer jüngeren auszugeben, nicht unbedingt verstellt zu nennen.

Seine Auseinandersetzung mit der Courage lässt ebenfalls nicht darauf schließen, dass die vorgetragene Position nur eine Verstellung war. Secundatus, der, wie sich am Ende sehr deutlich zeigt, Simplicius in Bezug auf satirisches Sprechen und dessen Verstehen weit unterlegen ist, kann sich an dieser Stelle gegenüber Simplicius behaupten und sich sogar über ihn „lustig[]machen“ (RP 691), weil dieser mit der Courage „Stichreden“ tauscht (RP 692), die vielleicht auf eine persönliche Verbitterung verweisen, nicht aber auf eine überlegene moralische Position. Vielmehr gibt es eine vielsagende Verbindung zwischen seiner zuvor vorgetragenen Verachtung des Ehestandes und älteren Frauen und seinen eigenen Erfahrungen mit der Courage.

Ich möchte dementsprechend behaupten, dass Simplicius erst am Ende des Gesprächsspiels zu einer wirklichen satirischen Position findet, nämlich wenn ihn Secundatus fragt, „und wie ichs angreifen müßte/ wann ich in bälde in Armuht/ auß Armuht in Schulden/ und auß den Schulden in endtliches Verderben gerahten wollte“ (RP 726) – und der Gefragte unter den negativen Vorzeichen dieser Aufforderung eine positiv zu verstehende Fürstenkritik formuliert,³⁹ deren „rechtschaffene[]“ und „offenhertzige[]“ Position (RP 656) dennoch deutlich durchscheint. Vorher – also in der Auseinandersetzung mit Alcmaeon, Cidona und Spes sowie mit der Courage – spricht er durchaus offen.

39 Vgl. zu dieser Rede Martin Stern: Geld und Geist bei Grimmelshausen. In: *Daphnis* 5 (1976), S. 415–464, hier S. 433; Eybl, Informalität (wie Anm. 1), S. 137.

Geht man also davon aus, dass Simplicius' Invektiven gegen den Ehestand im Allgemeinen und ältere Frauen im Besonderen, so gemeint sind, wie sie gesagt wurden und höchstens im Modus der „Stichreden“ eine Verschärfung erfuhren, dann macht sich der Held des Simplicianischen Zyklus des gleichen performativen Widerspruchs schuldig, in den sich seine Vorredner verstrickt haben. Auch Simplicius kann in der Gesprächssituation nicht das einhalten, was er theoretisch behauptet bzw. fordert.

Gleiches gilt, ganz praktisch, für seine Tätigkeit als Wirt bzw. Gastgeber. Berücksichtigt man, dass sowohl die Matthäus/Leucht- als auch die Franz von Sales-These an Wirtsgeschichten und an der auf Tacitus zurückgehenden Meinung entwickelt wurden, dass die Deutschen gastfrei wären, also die Anwendung des Gastrechts ohne Gegengabe vollzögen, dann fällt nicht nur Alcmaeons, sondern auch und besonders Simplicius' Handlungsweise *nicht* unter diese edle Maxime. Zwar lädt Simplicius die Besuchergruppe rund um Secundatus freundlich ein, „in seinem Hauß und auch ihme selbstem“ zu „befehlen“ (RP 658), aber dies keineswegs ohne dabei an seinen Geldbeutel zu denken. „Zahler“ ist nämlich, wie sich am Ende herausstellt, Monsieur Secundatus (RP 742). In dieser – praktischen – Hinsicht ist Simplicius also keinen Deut besser als Alcmaeon.

Diese Informationen entnehmen wir allerdings der Niederschrift des „Erich Stainfels von Grufensholm“ (RP 653), der wiederum finanziell von Secundatus abhängig ist, der, ich deutete es vorhin an, „mehr Geld zuverzehren hatte als“ der Schreiber und diesen daher als (in diesem Falle: wirklich freien) „Gast“ hält (RP 655). Der Erzähler ist also von Herrn Secundatus finanziell abhängig, der wiederum nur einen vorläufigen diskursiven Sieg gegenüber Simplicius errungen hatte, als er ihm die Courage gegenübergesetzt hatte, sich ihm aber danach bei der Erörterung der Frage der Refinanzierung des Adels geschlagen geben musste. Es ist also nicht auszuschließen, dass Erich hier im Sinne seines Financiers schreibt und diesem eine kleine Rache gönnt, kurz: sich eine Unzuverlässigkeit zuschulden kommen lässt, wie dies bereits dem Erzähler des *Springinsfeld* unterlaufen war (Stichwort Tod des Springinsfeld).

Wie dem auch sei: Festzuhalten ist, dass seit Protagonist und Erzähler im simplicianischen Erzählen auseinandergetreten sind, also seit *Courasche* und *Springinsfeld*, und die Redeweise offener auf alle Betei-

ligten übertragen wird, vollendet im Gesprächsspiel *Rathstübel Plutonis*,⁴⁰ die Autorität des Simplicius mehr und mehr untergraben wird. Simplicius bleibt wie bisher in seinem praktischen Handeln hinter seinen moraltheologischen Überlegungen zurück und ermangelt zusätzlich eines mit ihm identischen Erzählers, der ihm dieses Manko reflexiv wieder gutschreiben könnte.

Gleichzeitig wird Simplicius im *Rathstübel Plutonis* durch die performativen Widersprüche nicht vollständig desavouiert. Das wiederum hat damit zu tun, dass der Ausschluss des ‚Uti‘ beim ‚Frui‘ gottgefälligen Handelns durch Proximus nur deswegen gewährleistet war, weil dieser bereits unermesslich reich war und das auch hätte bleiben können, wenn er nicht in die väterliche Bitte um Verzicht eingestimmt hätte. Für alle anderen Menschen, die sich nicht in dieser beneidenswerten Lage befinden – also die überwiegende Mehrzahl und unter ihnen auch Simplicius –, gilt aber, dass sie sich sozusagen notwendigerweise in den Paradoxien eines gottgefälligen Kapitalerwerbs verheddern müssen.

40 Zum *Rathstübel Plutonis* als geldtheoretischem Schlussstein des Simplicianischen Zyklus, wiewohl ihm in strenger Zählung nicht angehörend, Ortwin Lämke: Zirkulationsmittel und hermeneutischer Zirkel. Zum Geldmotiv im simplicianischen Zyklus. In: *Simpliciana* XXVII (2005), S. 135–156, hier S. 156. Vgl. zum Zyklus allgemein und dem Problem der Zugehörigkeit der Sprossgeschichten Jörg Jochen Berns: Die ‚Zusammenfügung‘ der Simplicianischen Schriften. Bemerkungen zum Zyklus-Problem. In: *Simpliciana* X (1988), S. 301–325, bes. S. 307.