

Matthias Löwe | Gideon Stiening [Hrsg.]

Ästhetische Staaten

Ethik, Recht und Politik in Schillers Werk

STAATSVERSTÄNDNISSE



Nomos

Wissenschaftlicher Beirat:

Klaus von Beyme, Heidelberg

Horst Bredekamp, Berlin

Norbert Campagna, Luxemburg

Herfried Münkler, Berlin

Henning Ottmann, München

Walter Pauly, Jena

Wolfram Pyta, Stuttgart

Volker Reinhardt, Fribourg

Tine Stein, Göttingen

Kazuhiro Takii, Kyoto

Pedro Hermilio Villas Bôas Castelo Branco, Rio de Janeiro

Loïc Wacquant, Berkeley

Barbara Zehnpfennig, Passau

Staatsverständnisse | Understanding the State

herausgegeben von

Rüdiger Voigt

Band 147

Matthias Löwe | Gideon Stiening [Hrsg.]

Ästhetische Staaten

Ethik, Recht und Politik in Schillers Werk



Nomos

Titelbild: Charles Thévenin – [Ausschnitt aus] La Fête de la Fédération, le 14 juillet 1790, au Champ-de-Mars (1796).
Quelle (gemeinfrei): <https://de.m.wikipedia.org/wiki/Datei:CharlesThevenin-FeteDeLaFederation.JPG>.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8487-3447-4 (Print)

ISBN 978-3-8452-7781-3 (ePDF)



Onlineversion
Nomos eLibrary

1. Auflage 2021

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2021. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Editorial

Das Staatsverständnis hat sich im Laufe der Jahrhunderte immer wieder grundlegend gewandelt. Wir sind Zeugen einer Entwicklung, an deren Ende die Auflösung der uns bekannten Form des territorial definierten Nationalstaates zu stehen scheint. Denn die Globalisierung führt nicht nur zu ökonomischen und technischen Veränderungen, sondern sie hat vor allem auch Auswirkungen auf die Staatlichkeit. Ob die „Entgrenzung der Staatenwelt“ jemals zu einem Weltstaat führen wird, ist allerdings zweifelhaft. Umso interessanter sind die Theorien früherer und heutiger Staatsdenker, deren Modelle und Theorien, aber auch Utopien, uns Einblick in den Prozess der Entstehung und des Wandels von Staatsverständnissen geben.

Auf die Staatsideen von Platon und Aristoteles, auf denen alle Überlegungen über den Staat basieren, wird unter dem Leitthema „Wiederaneignung der Klassiker“ immer wieder zurück zu kommen sein. Der Schwerpunkt der in der Reihe *Staatsverständnisse* veröffentlichten Arbeiten liegt allerdings auf den neuzeitlichen Ideen vom Staat. Dieses Spektrum reicht von dem Altmeister *Niccolò Machiavelli*, der wie kein Anderer den engen Zusammenhang zwischen Staatstheorie und Staatspraxis verkörpert, über *Thomas Hobbes*, den Vater des Leviathan, bis hin zu *Karl Marx*, den sicher einflussreichsten Staatsdenker der Neuzeit, und schließlich zu den zeitgenössischen Staatstheoretikern.

Nicht nur die Verfälschung der Marxschen Ideen zu einer marxistischen Ideologie, die einen repressiven Staatsapparat rechtfertigen sollte, macht deutlich, dass Theorie und Praxis des Staates nicht auf Dauer voneinander zu trennen sind. Auch die Verstrickung Carl Schmitts in die nationalsozialistischen Machenschaften, die heute sein Bild als führender Staatsdenker seiner Epoche trüben, weisen in diese Richtung. Auf eine Analyse moderner Staatspraxis kann daher in diesem Zusammenhang nicht verzichtet werden.

Was ergibt sich daraus für ein zeitgemäßes Verständnis des Staates im Sinne einer modernen Staatswissenschaft? Die Reihe *Staatsverständnisse* richtet sich mit dieser Fragestellung nicht nur an (politische) Philosophen und Philosophinnen, sondern auch an Geistes- und Sozialwissenschaftler bzw. -wissenschaftlerinnen. In den Beiträgen wird daher zum einen der Anschluss an den allgemeinen Diskurs hergestellt, zum anderen werden die wissenschaftlichen Erkenntnisse in klarer und aussagekräftiger Sprache – mit dem Mut zur Pointierung – vorgetragen. Auf diese Weise wird der Leser/die Leserin direkt mit dem Problem konfrontiert, den Staat zu verstehen.

Prof. Dr. Rüdiger Voigt

Editorial – Understanding the State

Throughout the course of history, our understanding of the state has fundamentally changed time and again. It appears as though we are witnessing a development which will culminate in the dissolution of the territorially defined nation state as we know it, for globalisation is not only leading to changes in the economy and technology, but also, and above all, affects statehood. It is doubtful, however, whether the erosion of borders worldwide will lead to a global state, but what is perhaps of greater interest are the ideas of state theorists, whose models, theories and utopias offer us an insight into how different understandings of the state have emerged and changed, processes which neither began with globalisation, nor will end with it.

When researchers concentrate on reappropriating traditional ideas about the state, it is inevitable that they will continuously return to those of Plato and Aristotle, upon which all reflections on the state are based. However, the works published in this series focus on more contemporary ideas about the state, whose spectrum ranges from those of the doyen *Niccolò Machiavelli*, who embodies the close connection between the theory and practice of the state more than any other thinker, to those of *Thomas Hobbes*, the creator of *Leviathan*, those of *Karl Marx*, who is without doubt the most influential modern state theorist, those of the Weimar state theorists *Carl Schmitt*, *Hans Kelsen* and *Hermann Heller*, and finally to those of contemporary theorists.

Not only does the corruption of Marx's ideas into a Marxist ideology intended to justify a repressive state underline the fact that state theory and practice cannot be permanently regarded as two separate entities, but so does Carl Schmitt's involvement in the manipulation conducted by the National Socialists, which today tarnishes his image as the leading state theorist of his era. Therefore, we cannot forego analysing modern state practice.

How does all this enable modern political science to develop a contemporary understanding of the state? This series of publications does not only address this question to (political) philosophers, but also, and above all, students of humanities and social sciences. The works it contains therefore acquaint the reader with the general debate, on the one hand, and present their research findings clearly and informatively, not to mention incisively and bluntly, on the other. In this way, the reader is ushered directly into the problem of understanding the state.

Prof. Dr. Rüdiger Voigt

Inhaltsverzeichnis

Matthias Löwe und Gideon Stiening

Zur Einleitung: Schillers Staatsverständnisse im Spannungsfeld von Ethik, Recht und Politik 9

Frühe Dramen

Gideon Stiening

Starker Kerl und schwacher Staat.

Schillers *Die Räuber* im Kontext der Materialismus-Kritik der Spätaufklärung 21

Markus Hien

Genua als Modell.

Das ‚innere Räderwerk‘ der Politik und die Idee der Mischverfassung in Schillers *Fiesko* 49

Klassische Dramen

Jens Ole Schneider

Grenzen der Sichtbarkeit.

Zur frühneuzeitlichen Tradition verdeckter Politik in Schillers *Don Karlos* 77

Oliver Bach

„Der freie Wille der Elisabeth allein“.

Politik und Recht in Friedrich Schillers *Maria Stuart* 103

Ludwig Stockinger

„Zerfallen sehen wir in diesen Tagen / Die alte feste Form.“

Probleme der Verfassung des ‚Alten Reichs‘ in Schillers *Wallenstein* aus der Perspektive von Figuren und Text 143

Matthias Löwe

„Gerächt hab ich die heilige Natur“.

Naturrecht im Zwielficht in Schillers *Wilhelm Tell* 181

Lyrik und Fragmente

Vincenz Pieper

Blumen aus Tobolsko. Philosophisches Elitebewusstsein und das theologisch-politische Problem in Schillers *Anthologie auf das Jahr 1782* 203

Sebastian Speth

Das alles durchdringende Auge: Schiller imaginiert den Polizeistaat 243

Maria Carolina Foi

Reiz des Unvollendeten.

Recht und Legitimität in Schillers *Demetrius* 261

Historische und ästhetische Schriften

Michael Schwingenschlögl

„ein noch männliches Geschlecht in die Arme der Weisheit geliefert“:
Distinktionen neuzeitlicher Staatsentwürfe und ihre außerpolitischen
Bedingungen in Schillers *Universalhistorischer Übersicht* 287

Antonino Falduto

Idealstaatsbürger und ganze Menschen.

Der Ästhetische Staat in Schillers Briefen *Über die ästhetische Erziehung
des Menschen* 307

Die Autorinnen und Autoren

329

Zur Einleitung: Schillers Staatsverständnisse im Spannungsfeld von Ethik, Recht und Politik

Friedrich Schiller, der Grandseigneur klassischer Autonomieästhetik, war auch ein politischer Denker. In den 1790er Jahren versetzte ihn die Lektüre Immanuel Kants ebenso in Aufruhr wie die Französische Revolution: Machtmissbrauch, politischer Widerstand, Verschwörung und Tyrannenmord sind nur einige der genuin politischen Themen, die er literarisch immer wieder neu variiert. Überdies war Schiller auch ein juristischer Denker, der an den rechtsphilosophischen Diskursen seiner Zeit partizipiert, der sich mit Fragen des Straf- und Staatsrechts beschäftigt und diese mit ethischen Reflexionen über Freiheit, das ‚moralische Gefühl‘ und die Erziehbarkeit des Menschen enggeführt hat.

Die Schiller-Philologie der letzten Jahrzehnte hat die Themenfelder ‚Ethik‘, ‚Recht‘ und ‚Politik‘ detailliert ausgeleuchtet, sie aber oft als separate Kontexte von Schillers Werk erforscht.¹ Die Beiträge dieses Bandes schließen hier an, fokussieren jedoch stärker den Zusammenhang zwischen politischen, juristischen und ethischen Dimensionen von Schillers Werk. Neben den ‚großen‘ Dramen sowie den philosophischen und historischen Schriften wird der Nexus von Ethik, Recht und Politik zudem auch an den ‚Werkkrändern‘ in den Blick genommen, in Schillers kleinen Formen ebenso wie in seinen Fragmenten.

1. Staat, Gesellschaft und Politik im 18. Jahrhundert

Das Spannungsfeld von Ethik, Recht und Politik zeigt sich in Schillers Werk insbesondere dort, wo in philosophischen und historischen Schriften über den Staat reflektiert oder in literarischen Texten Staatlichkeit dargestellt wird. Dabei fußen Schillers Staatsverständnisse vor allem auf den aufklärerischen Traditionen politischer Theoriebildung, die in diesem Band als Kontexte besondere Berücksichtigung erfahren und deren markante Linien daher zunächst in groben Strichen skizziert werden sollen:

¹ Zur Themenfeld des Politischen in Schillers Werk vgl. u.a. *Rill* 2009, *Ehlers* 2011 und *Riedel* 2017; zur juristischen Dimension von Schillers Werk vgl. u.a. *Foi* 2006 und *Nilges* 2012; zur Engführung politischer und ethischer Fragen bei Schiller vgl. umfassend *Müller-Seidel* 2009.

Die zentralen Positionen zum Zweck des Staates, zu seinen Bedingungen und Ausprägungen werden im 18. Jahrhundert entweder in Gestalt naturrechtlicher Lehren formuliert, die zu einem der wichtigsten Träger innovativer Theoriebildung des Jahrhunderts werden, oder in Gestalt prudentieller Staatskunstlehren, die im Anschluss an die Staatsräson-Lehren des 16. und 17. Jahrhunderts das Feld der technisch-praktischen Politik nach wie vor bestellen. So heißt es in Christian Wolffs *Grundsätzen des Natur- und Völkerrechts* von 1754:

„Eine Gesellschaft, die zu dem Ende gemacht ist, heisset Staat (civitas). Daher erhellet, daß durch Verträge der Menschen die Staaten entstanden und die Absicht eines Staats bestehe in hinlänglichen Lebensunterhalt (in sifficientia vitae), d.i. im Ueberfluß alles dessen, was zur Nothdurft, zur Bequemlichkeit und zum Vergnügen des Lebens, auch zur Glückseligkeit des Menschen erfordert wird, in der inneren Ruhe des Staates (tranquillitate civitatis), d.h. in der Befreyung von der Furcht für Unrecht, oder Verletzung seines Rechts, und der Sicherheit (securitate), oder der Befreyung von der Furcht vor äußerer Gewalt.“²

Innere und äußere Befriedung und die Mehrung der Wohlfahrt der einzelnen Untertanen sowie der Gesellschaft als ganzer werden von Wolff hier zu den zentralen Staatszwecken erklärt. Um diese Wohlfahrts- und Sicherheitszwecke zu erfüllen, kann der Staat – Wolff zufolge – potentiell alle Mittel anwenden, auch despotische, also unbegrenzte:

„Weil die gemeine Wohlfahrt in einem ungehinderten Fortgang von einer Vollkommenheit zur anderen besteht, und also das höchste Gut ist, welches die Menschen auf dieser Erde erreichen können, das höchste Gut aber mit der Glückseligkeit verbunden ist, so trachten diejenigen, welche für die allgemeine Wohlfahrt sorgen, die übrigen im gemeinen Wesen glücklich zu machen. Und demnach sind regierende Personen, welche tun, was ihres Amtes ist, sie mögen Namen haben, wie sie wollen, begierig, die Untertanen glücklich zu machen.“³

Weil mithin jeder Politiker, dessen Handeln auf die allgemeine Wohlfahrt abzielt, nach Wolff zugleich notwendig das Glück des einzelnen Untertanen befördert, ist er auch dazu berechtigt, *jedes* ihm erforderlich erscheinende Mittel zur Wohlfahrts-, Sicherheits- und damit zur Vollkommenheitssteigerung einzusetzen. Zu Recht spricht die einschlägige Forschung von einer „Grenzenlosigkeit obrigkeitsstaatlicher Regelungsbefugnisse“⁴, weil der Staat nicht nur Arbeitsmöglichkeit und körperliche sowie seelische Gesundheit der Staatsbürger zu garantieren (nicht nur zu ermöglichen) hat und zu diesem Zweck beispielsweise die „Vorsorge wegen reiner Luft“ zu berücksichtigen oder „übermässiges Fressen und Saufen“ zu verhindern hat.⁵ Auch

2 Wolff 1754, S. 697 (§ 972).

3 Wolff 2004, S. 186 (§ 245).

4 Grunert 2001, S. 172 sowie die dort (Anm. 38) angegebene Literatur.

5 Wolff 2004, S. 290 f. (§ 379).

und vor allem – und hierin lässt sich das despotische Potential dieser wohlfahrtstaatlichen Staatszweckkonzeption ermesen – leitet Wolff aus seinen Überlegungen das politische Erfordernis eines staatlichen Zugriffs auf die moralische Gesinnung seiner Untertanen ab:

„Das gemeine Wesen wird zu dem Ende angerichtet, damit man imstande ist, dem höchsten Gut desto sicherer nachzustreben. Deswegen, da dieses durch die Tugend befördert wird, so hat man im gemeinen Wesen auch dafür zu sorgen, daß die Leute tugendhaft werden.“⁶

Diese Staatszweckbestimmung⁷, die noch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die politische Theoriebildung dominiert, wird erst in den 1790er Jahren, im Zusammenhang der kantischen Staatslehre, in Frage gestellt und gerät unter Despotismusverdacht. Schiller aber, mit dieser Theorie sozialisiert,⁸ wird wie auch Isaak Iselin,⁹ Christoph Martin Wieland oder Johann Gottfried Herder¹⁰ weitgehend an dieser Staatsvorstellung festhalten.¹¹

Das gilt auch für die pragmatische Variante der Staatslehre, die Staatsklugheitslehre bzw. Politik, die sich nach Gottfried Achenwall mit der Frage beschäftigt, wie die durch das Naturrecht begründeten Ziele der Sicherheitsgarantie und der Wohlfahrtsmehrung möglichst umfassend erreicht werden können:

„Die Politick ist also die Wissenschaft der schicklichsten Mittel, den Zweck des Staats zu erreichen, oder die äusserliche Glückseligkeit aller und jeder Mitglieder eines Staats, das Wohl des gemeinen Wesens, die Landeswohlfahrt, das gemeine Beste zu befördern.“¹²

Nicht immer und von allen Autoren werden diese unterschiedlichen Dimensionen zeitgenössischer Staatstheorie hinreichend differenziert. An der Frage, ob das – überpositive wie positive – Recht und seine Realisationsinstanz, der mit Zwangsgewalt ausgestattete Staat, die Verwirklichung oder aber die Begrenzung der dem Menschen von Natur gegebenen äußeren Freiheit ist, lassen sich solcherart kritische Distinktionen anschaulich prüfen.¹³ Denn versteht man den Staat als Wirklichkeit der Freiheit, kommen ihm anderen Aufgaben, aber auch Grenzen zu, als unter der Annahme, er sei vor allem ein Instrument zur Begrenzung der Freiheit des Einzelnen. Auch die erheblich differierenden Souveränitätslehren und -praktiken, die sich zwischen der Apologie des *Legibus-solutus*-Prinzips¹⁴ (ein von allem Recht unabhängi-

6 Ebd., S. 236 (§ 316).

7 Siehe hierzu *Hellmuth* 1985.

8 Vgl. hierzu u.a. *Nilges* 2012, S. 118 ff.

9 Siehe hierzu *Stiening* 2014.

10 Vgl. *Stiening* 2016c.

11 Siehe hierzu *Geismann* 2009-2012, Bd. 1, S. 157-196.

12 *Achenwall* 1761, S. 3 (§ 6).

13 Siehe hierzu *Geismann* 1982.

14 *Wyduckel* 1979.

ges Agieren des Souveräns) und der seit John Locke und Charles de Montesquieu einflussreichen Gewaltenteilung¹⁵ bewegen, dokumentieren die kontroversen Konstellationen der aufklärerischen Staatsverständnisse. Letztlich steht die rechtliche Vergemeinschaftung – wie auch bei Schiller – wegen ihres unaufhebbaren Zwangscharakters während der Spätaufklärung zunehmend in der Kritik und wird zugunsten einer nur an moralischen Maximen ausgerichteten normativen Ordnung zurückgewiesen.¹⁶

Nicht nur die innertheoretische, sondern auch die politisch-praktische Debattenlage ändert sich grundlegend durch das Auftreten der kantischen Rechts- und Staatstheorie seit Mitte der 1780er Jahre sowie durch das politische Ereignis der Französischen Revolution. Kant fundiert die Legitimität staatlicher Herrschaft nicht mehr in einem überpositiven Naturrecht, sondern in einem Vernunftrecht der Freiheit, das keine materialen Rechtsvorstellungen überpositiver Couleur voraussetzt, sondern nur noch das anthropologische Datum äußerer Freiheit. Zu Recht spricht Diethelm Klippel von einem neueren Naturrecht,¹⁷ das sowohl im kritischen als auch affirmativen Anschluss an Kant seit den späten 1780er Jahren entstand. Nicht wenige Zeitgenossen wie Johann Georg Heinrich Feder, Karl Ignatz Wedekind oder auch Schiller selber stellten Zusammenhänge zwischen dem Auftreten Kants und den Umwälzungen in Frankreich her.¹⁸

2. *Appetitus societatis: Schillers Staatsverständnisse und ihre zentrale Norm*

Schiller hat ausgehend von seinen frühen anthropologisch-medizinischen Prägungen,¹⁹ aber besonders nach seiner Kant-Lektüre²⁰ und als Reaktion auf die politischen Geschehnisse in Frankreich, seinen ethischen, ästhetischen und polittheoretischen Vorstellungen sowie seinen philosophischen und poetischen Reflexionen ein Staatsverständnis zugrunde gelegt bzw. es in diesen Arbeiten entwickelt.²¹ Dabei geht er von dem natürlichen Datum eines ‚appetitus societatis‘ aus, der dem moralischen Gefühl bzw. der Erziehbarkeit des Menschen zur schönen Seele, zur Sympathie und zur Harmonie von Affekt und Vernunft zugrunde liege, wenigstens aber mit ihnen korrespondiere.²² Diese Annahme von einem natürlichen Trieb des Menschen zur Geselligkeit geht in ihrer neuzeitlichen Variante auf Hugo Grotius zurück, wurde

15 Pahlow 2003, S. 275-299.

16 Vgl. hierzu Stiening 2016a.

17 Vgl. u. a. Klippel 1976.

18 Vgl. hierzu Stiening 2019.

19 Riedel 1998.

20 Vesper 2019.

21 Siehe hierzu allgemein Müller-Seidel 2009, präziser zum Staatsbegriff Bach 2019.

22 Vgl. hierzu Stiening 2016b, S. 389-436.

von Samuel Pufendorf, Christian Thomasius und selbst von Christian Wolff popularisiert, aber von Thomas Hobbes, Bernard Mandeville und Jean-Jacques Rousseau vehement bestritten. Die Vorstellung eines ‚appetitus societatis‘ im Menschen prägte überdies nicht nur Schiller, sondern die spätaufklärerischen Debatten über Gesellschaft und Staat insgesamt.²³

Mit Fragen nach einer angemessenen Vergemeinschaftung in Gesellschaft und Staat setzten sich schon seit der niederländischen und englischen Frühaufklärung auch Literatinnen und Literaten auseinander und noch in der deutschen Spätaufklärung zeigte sich bei Autorinnen und Autoren wie Gotthold Ephraim Lessing, Christoph Martin Wieland, Johann Karl Wezel oder Sophie von La Roche nicht nur das Interesse, sondern auch die Befähigung, an derart politischen Debatten mit großer Verve und hohem Innovationspotential teilzunehmen.²⁴ Auch Schiller hat sich von seinem Früh- bis zu seinem Spätwerk mit Fragen nach der unhintergehbaren Vergemeinschaftung des Menschen, den Möglichkeiten und Grenzen des Rechts und des Staates, den Vor- und Nachteilen der Gewaltenteilung und unterschiedlicher Regierungsformen, den Ergänzungs- oder gar Ersetzungspotentialen der Ethik sowie den Erfordernissen von Belohnung und Strafe ausführlich und mit wechselnden Ergebnissen beschäftigt.²⁵ Nicht erst in den *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* unterscheidet er zwischen dem ‚Not-‘ und ‚Verstandesstaat‘ sowie dem ‚ästhetischen Staat‘, und doch bringt er diese bis zu Hegel und Marx einflussreiche Distinktion erst hier auf den Begriff.²⁶ Für seine häufig kontroversen Reflexionen wählte er neben der philosophischen und historischen auch und besonders erfolgreich die literarischen Formen der Reflexion. Signifikant ist dabei, dass Schillers literarische Texte nicht als bloße Trägermedien seiner Staatsverständnisse fungieren, sondern dass hier auch zentrale Überzeugungen seines Staatsdenkens – etwa die aus dem moralischen Gefühl oder dem natürlichen Geselligkeitstrieb generierenden Normen – problematisiert werden. Dies zeigt sich schon im frühen Drama *Die Räuber*, wo in einem offenen Streitdialog die Positionen von Pastor Moser mit dem Materialismus Franz Moors konfrontiert werden; und noch im *Wilhelm Tell* steht die Geltung und Verbindlichkeit des Naturrechts als normative Ordnung überpositiver Art auf dem Prüfstand.

Der vorliegende Band soll daher die unterschiedlichen Genres ebenso wie die sich ändernden Positionen Schillers dokumentieren sowie deren Bedingtheit durch theoretische, literarische und realgeschichtliche Kontexteinflüsse.

23 Vgl. hierzu Sieg 2003.

24 Siehe hierzu Löwe 2012.

25 Vgl. hierzu schon Wiese 1959, S. 149 ff.

26 Stašková 2016.

3. Aufbau und Beiträge des Bandes

Der Aufbau des Bandes orientiert sich an verschiedenen Werkgruppen in Schillers Œuvre. Ein Untersuchungsschwerpunkt liegt auf den literarischen Texten, insbesondere auf der Dramatik. Die Beiträge widmen sich Schillers frühen und klassischen Dramen, seiner Lyrik und seinen Fragmenten sowie den historischen und ästhetischen Schriften.

In der Sektion zu den frühen Dramen beschäftigt sich GIDEON STIENING mit Schillers erstem Theaterstück, *Die Räuber*. Stiening arbeitet heraus, dass die staats-theoretischen Reflexionen im Stück den Fragen einer praktischen Anthropologie des ‚ganzen Menschen‘ untergeordnet werden, weil sie als Momente der vordringlichen Frage nach den Genealogien des Bösen und dessen psychischen Bedingungen firmieren. Dabei zeigt sich, dass Karl und Franz Moor die vorstaatlichen Gemeinschaften, denen sie als Souveräne vorstehen, die Räuberbande und die Grafschaft, zu Instrumenten ihrer uneingeschränkten Herrschaftsinteressen missbrauchen, darin aber beide scheitern. Der entscheidende Grund dafür liegt in Franz' materialistischer Weltanschauung, die als ideelle Ursache alles Bösen in der Welt ausgewiesen wird. – Auch MARKUS HIEN zeigt in seiner Deutung der *Verschwörung des Fiesko zu Genua*, dass nicht abstrakte Verfassungstheorien der zeitgenössischen Gegenwart, sondern politische Klugheitslehre, Psychologie und Anthropologie die entscheidenden Wissensbestände sind, auf denen der politische Gehalt des Stückes basiert. Darüber hinaus demonstriert Hien vor dem Hintergrund neuer Kontextbestände, dass antike und frühneuzeitliche Lehren des Verfassungskreislaufes eine konstitutive Rolle für das Dramenverständnis spielen und beschließt seine Interpretation mit einem Blick auf Schillers republikanischen Konservatismus, der mit dem Begriff der Republik mehr eine konstitutionelle Monarchie, denn eine Demokratie verband.

Die Sektion zu Schillers klassischen Dramen wird von JENS OLE SCHNEIDERS Beitrag eröffnet, der auf das Phänomen verdeckter Politik in Schillers *Don Karlos* eingeht, und diese aus der frühneuzeitlichen Arkantradition ableitet. Ausgerechnet der Freiheitskämpfer Marquis Posa tritt, wie Schneider zeigt, mit seinen Verhüllungspraktiken ein absolutistisches Erbe an, ein Widerspruch, der zu den Kernkonflikten des Dramas zählt. Die Semantiken der Verbergung und Verstellung werden in Schillers Stück mit Techniken der verdeckten Handlung und des ‚Spiels im Spiel‘ verschränkt, die politische Thematik des Dramas geht demnach, so Schneider, mit seiner dramaturgischen Struktur einher. Mit dramatischen Mitteln leiste Schillers Stück eine Reflexion über das aufgeklärte Sichtbarkeitsethos und seine Grenzen. – OLIVER BACH zeigt in seinem Beitrag, wie differenziert die späten Dramen Schillers in rechts- und politikhistorischen Kontexten zu verorten sind. Schiller reflektiert das Dilemma absolutistischer Politik, die zwischen den Normen des Rechts, der Moral und der Klugheit politischen Handelns vermitteln muss – ohne dies immer zu kön-

nen. Im Fokus stehen dabei Schillers Stellung zur Tyrannei-Debatte der frühen Neuzeit, das prekäre Verhältnis von Natur- und Gesellschaftszustand, die politische Instrumentalisierbarkeit des rousseauschen Theorems einer ‚volonté generale‘ sowie das von Kant im *Ewigen Frieden* gänzlich neu bestimmte Verhältnis von Politik einerseits und Recht sowie Ethik andererseits. Bach kommt vor diesem Hintergrund zu dem Schluss, dass Schiller den unbedingten absolutistischen Voluntarismus – realisiert am Willen Elisabeths – als letztlich rechtsfreien Naturzustand, als Recht des Stärkeren, interpretiert. – LUDWIG STOCKINGERS Beitrag zu Schillers *Wallenstein* verweist auf einen grundlegenden Widerspruch dieser Dramen-Trilogie, der zwischen dem hoffnungslosen Ende und der im Prolog beschworenen Zukunftshoffnung besteht. Aufgrund dieses Widerspruchs bleibt offen, ob die nach dem Westfälischen Frieden entstandene Neukonstruktion des ‚Alten Reichs‘ als positive oder negative Entwicklung verstanden werden soll. Stockinger deutet diesen spannungsvollen Widerspruch mit Blick auf Schillers Kant-Lektüre, also vor dem Hintergrund einer transzendentalphilosophischen Differenzierung zwischen phänomenaler Welt und ‚regulativen Ideen‘ bzw. ‚Postulaten‘. Die Verfassung des ‚Alten Reichs‘ wird im *Wallenstein*, so zeigt Stockinger, in ihren Stärken und Schwächen ausgeleuchtet: Mit den Mitteln des Theaters werden grundlegende Aporien der Reichsverfassung freigelegt, ohne dass die Dramen-Trilogie dafür eine Lösung anzubieten beansprucht. – MATTHIAS LÖWES Beitrag widmet sich der Reflexion naturrechtlicher Vorstellungen in *Wilhelm Tell*. Charakteristisch für dieses Drama, so wird gezeigt, ist seine semantische Zweiteilung: In jenem Handlungsstrang, der den Schweizer Freiheitskampf gegen Habsburg behandelt, wird eine utopische Gemeinschaft ästhetisiert, die auf der Idee ewiger, von der Natur gegebener Rechte basiert und die Schillers Geschichtsphilosophie zufolge durch ‚ästhetische Erziehung‘ erreichbar wäre. Vice versa stellt die Tell-Handlung gewichtige anthropologische Vorbehalte dar, die gegen ein solches Idealmenschen-tum sprechen. Diese wiederum werden jedoch nicht verabsolutiert, sondern am Schluss mit einer vagen Zukunftshoffnung entschärft. Zentraler Darstellungsgegenstand von Schillers Drama, so Löwe, ist damit nicht ein politisches Ideal, sondern vielmehr die kantische Differenz zwischen phänomenaler Welt und ‚regulativen Ideen‘ sowie die ebenfalls kantische Hoffnung auf eine approximative Vermittlung zwischen Sollen und Sein.

In der Sektion zu Schillers Lyrik und seinen Fragmenten zeigt der Beitrag von VINCENZ PIEPER, wie der junge Schiller die *Anthologie auf das Jahr 1782* nutzt, um sein konflikthafte Verhältnis zu Politik und Religion zur Sprache zu bringen und sich in eine Tradition des behutsamen Schreibens einzureihen. Die Bezugnahmen auf den Tod des Sokrates, die in Christian Fürchtegott Gellerts *Schwedischer Gräfin* erzählte Verbannung des Schwedischen Grafen, die Herabwürdigung Spinozas, die Verfolgung Jean-Jacques Rousseaus und die Verschärfung der Zensur durch Friedrich II. artikulieren ein philosophisches Überlegenheitsbewusstsein, das sich über

die Auseinandersetzung mit der theologisch-politischen Herausforderung bestimmt. In den Anthologie-Gedichten wird die philosophische Esoterik zum intellektuellen Spiel, das mit subtilen Anspielungen und mit einem persiflierenden Gebrauch von Anthropomorphismen zur elitären Gruppenbildung einlädt. – SEBASTIAN SPETH demonstriert in seinem Beitrag zu Schillers spätem Dramenfragment *Die Polizey*, dass Schiller im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit den Vorgängen im revolutionären Frankreich auch Fragen konkreter Herrschaftsausübung beschäftigten. Das frühneuzeitliche Konzept der ‚Guten Polizey‘ stand nicht allein für die stets erforderliche Rechtspflege, sondern beinhaltet auch das Ideal eines wohlgeordneten Zustands der gesamten Gesellschaft. Speth zeigt, dass Schiller dieses Ideal einer radikalisierten Aufklärung zuschrieb, die im Paris der revolutionären Ära in den ‚Amokläufen‘ eines Polizeistaates zu sich selbst gekommen sei. – Schließlich widmet sich der Beitrag von MARIA CAROLINA FOI Schillers letztem und unvollendetem Dramenprojekt *Demetrius*: Nicht eine konkrete Staats- und Regierungsform wird hier dramatisch reflektiert, so Foi, sondern die umfassende Wirkung des ‚Glaubens‘ für die Begründung und Legitimation politischer Herrschaft. Schiller verfolge damit auch erzieherische Absichten, indem er dem Theaterpublikum die verführerische Macht des ‚Glaubens‘ im Bereich politischen Handelns vor Augen führe. Eingehend dargestellt wird in Fois Beitrag auch jene eigenständige Leistung, die in Schillers Behandlung von politisch-juridischen Fragen mithilfe einer komplexen Theatersprache liegt.

In der abschließenden Sektion zu Schillers historischen und ästhetischen Schriften widmet sich MICHAEL SCHWINGENSCHLÖGL in seinem Beitrag dem Staatsverständnis, das Schiller in seinen historiographischen Texten ausführte bzw. voraussetzte. Schwingenschlögl weist zunächst nach, dass Schillers Arbeit als Historiker sowohl in den Grundzügen als auch hinsichtlich der Staatstheorie von Kants geschichtsphilosophischer Konzeption ausgeht, die dieser in dem Aufsatz *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* entwickelt hatte. Gleichwohl lässt sich schon an der *Universalhistorischen Übersicht* zeigen, dass Schiller zwar die Freiheit des Menschen als ‚Motor‘ der Geschichtsentwicklung begreift, deren historische Realisierung jedoch von außerstaatlichen Bedingungen abhängig macht, und so die kantischen Vorgaben verlässt. In diesem Reflexionsprozess liegen nach Schwingenschlögl die entscheidenden Voraussetzungen für Schillers spätere Staatsauffassung, die er insbesondere in den *Briefen über die ästhetische Erziehung* synthetisierte. – Mit ebendieser Schrift beschäftigt sich der Beitrag von ANTONINO FALDUTO, der ebenfalls die kantischen Staatstheorie als entscheidenden Kontext für Schillers Staatskonzeption in den *Briefen über die ästhetische Erziehung* herausstellt. Gleichwohl weist Falduto darauf hin, dass Schillers staats-theoretischer Eudämonismus stärker von der vorkritischen Politikkonzeption Christian Garves abhängig ist, als bislang angenommen. Wie für Garve so bleibt auch für den Schiller der

‚Ästhetischen Erziehung‘ der politische Staat ein defizitäres Instrument der Glücksmaximierung des einzelnen, ein ‚Noth- und Verstandesstaat‘ eben, der erst in der ästhetisch gedachten Gemeinschaft des ‚ästhetischen Staates‘ ganz zu sich selbst komme. Dieser ‚ästhetische Staat‘ würde, weil er auf dem Gewissen und den Überzeugungen der Menschen fußt, ohne jeden Zwang, ohne Verwaltung, Justiz, Militär oder Polizei bestehen.

Bibliographie

- Achenwall*, Gottfried, 1761: Die Staatklugheit nach ihren ersten Grundsätzen entworfen. Göttingen.
- Bach*, Oliver, 2019: Natur – Mensch – Staat. Zu Schillers ‚politischer Theorie‘. In: Stiening, Gideon (Hrsg.): Friedrich Schiller: Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen (Klassiker auslegen 69), Berlin, Boston, S. 63-80.
- Ehlers*, Nils, 2011: Zwischen schön und erhaben. Friedrich Schiller als Denker des Politischen. Im Spiegel seiner theoretischen Schriften. Göttingen.
- Foi*, Maria Carolina, 2006: Recht, Macht und Legitimation in Schillers Dramen. Am Beispiel von *Maria Stuart*. In: Hinderer, Walter (Hrsg.): Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne, Würzburg, S. 227-243.
- Geismann*, Georg, 1982: Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau. In: Der Staat 21, S. 161-189
- Geismann*, Georg, 2009-2012: Moralphilosophie und Ästhetik bei Schiller und Kant. In: Ders.: Kant und kein Ende. 3 Bde. Würzburg, Bd. 1: Studien zur Moral-, Religions- und Geschichtsphilosophie, S. 157-196.
- Grunert*, Frank, 2011: Vollkommenheit als (politische) Norm. Zur politischen Philosophie von Christian Wolff (1679–1754). In: Heidenreich, Bernd/Göhler, Gerhard (Hrsg.): Politische Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts. Staat und Politik in Deutschland, Darmstadt, Mainz, S. 163-184
- Hellmuth*, Eckhart, 1985: Naturrechtsphilosophie und bürokratischer Werthorizont. Studien zur preußischen Geistes- und Sozialgeschichte des 18. Jahrhunderts. Göttingen.
- Klippel*, Diethelm, 1976: Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts. Paderborn.
- Löwe*, Matthias, 2012: Idealstaat und Anthropologie. Problemgeschichte der literarischen Utopie im späten 18. Jahrhundert. Berlin, Boston.
- Müller-Seidel*, Walter 2009: Friedrich Schiller und die Politik. „Nicht das Große, nur das Menschliche geschehe“. München.
- Nilges*, Yvonne, 2012: Schiller und das Recht. Göttingen.
- Pahlow*, Louis, 2003: Zur Theorie der Gewaltenteilung im 18. Jahrhundert. In: Aufklärung 15, S. 275-299.
- Riedel*, Wolfgang, 1998: Schriften der Karlsschulzeit. In: Koopmann, Helmut (Hrsg.): Schiller-Handbuch. Stuttgart, S. 547-559.

- Riedel, Wolfgang, 2017: Philosophie des Schönen als politische Anthropologie. Schillers Augustenburger Briefe und die *Briefe über die ästhetische Erziehung*. In: Riedel, Wolfgang: Um Schiller. Studien zur Literatur und Ideengeschichte der Sattelzeit. Hrsg. von Markus Hien, Michael Storch und Franziska Stürmer. Würzburg, S. 225-277.
- Rill, Bernd (Hrsg.), 2009: Zum Schillerjahr 2009 – Schillers politische Dimension. München.
- Sieg, Hans Martin, 2003: Staatsdienst, Staatdenken und Dienstgesinnung in Brandenburg-Preußen im 18. Jahrhundert (1713–1806). Studien zum Verständnis des Absolutismus. Berlin.
- Stášková, Alice, 2018: Kunst und Staat in Schillers Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. In: Pauly, Walter/Ries, Klaus (Hrsg.): Politisch-soziale Ordnungsvorstellungen in der deutschen Klassik. Baden-Baden, S. 189-203.
- Stiening, Gideon, 2014: „Politische Metaphysik“. Zum Verhältnis von Politik und Moral bei Isaak Iselin. In: xviii.ch Jahrbuch der Schweizer Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts 5, S. 136-162.
- Stiening, Gideon, 2016a: Glück statt Freiheit – Sitten statt Gesetze. Wielands Auseinandersetzung mit Rousseaus politischer Theorie. In: Wieland-Studien 9, S. 61-103.
- Stiening, Gideon, 2016b: Appetitus societatis seu libertas. Zu einem Dogma politischer Anthropologie zwischen Suárez, Grotius und Hobbes. In: Jaumann, Herbert/Stiening, Gideon (Hrsg.): Neue Diskurse der Gelehrtenkultur. Ein Handbuch, Berlin, Boston, S. 389-436.
- Stiening, Gideon, 2016c: „Der Naturstand des Menschen ist der Stand der Gesellschaft“. Herders Naturrechts- und Staatsverständnis. In: Hüning, Dieter/Stiening, Gideon/Stolz, Violetta (Hrsg.): Herder und die Klassische Deutsche Philosophie. Festschrift Marion Heinz zum 65. Geburtstag, Stuttgart-Bad Cannstatt 2016, S. 115-135.
- Stiening, Gideon, 2019: „Der Versuch eines mündig gewordenen Volks“. Schillers allgemeine und besondere Revolutionstheorie (2.–3. Brief). In: Ders. (Hrsg.): Friedrich Schiller: Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen (Klassiker auslegen 69), Berlin, Boston, S. 49-62.
- Vesper, Achim, 2019: Durch Schönheit zur Freiheit? Schiller Auseinandersetzung mit Kant. In: Stiening, Gideon: (Hrsg.): Friedrich Schiller: Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen (Klassiker auslegen 69), Berlin, Boston, S. 33-48.
- Wiese, Benno von, 1959: Friedrich Schiller. Stuttgart.
- Wolff, Christian, 1754: Grundsätze des Natur- und Völkerrechts. Halle.
- Wolff, Christian, 2004: Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen. „Deutsche Politik“. Bearbeitet, eingeleitet und hrsg. von Hasso Hofmann. München.
- Wyduckel, Dieter, 1979: Princeps Legibus Solutus. Eine Untersuchung zur frühmodernen Rechts- und Staatslehre. Berlin.

Frühe Dramen

Gideon Stiening

Starker Kerl und schwacher Staat.

Schillers *Die Räuber* im Kontext der Materialismus-Kritik der Spätaufklärung

Auch die Freiheit muss ihren Herrn haben.

Schiller, *Die Räuber* I,2

1. Praktische Anthropologie und ‚Politik‘

Ohne jeden Zweifel haben staatspolitische oder gar staatstheoretische Reflexionen in Schillers erstem Bühnenstück einen epiphänomenalen Charakter; im Zentrum stehen für den jungen Mediziner und Dichter vielmehr Problemlagen der Anthropologie und dabei insbesondere solche der praktischen Anthropologie. Er will – mit einem Kampfbegriff der spätaufklärerischen Anthropologie – „ganze Menschen“ auf die Bühne bringen,¹ die er – wie später auch Büchner² – nach der Wirklichkeit zu zeichnen beabsichtigt und nicht nach einem idealisierten Verständnis. Dieser ‚Realismus‘ führt zu dem ethisch-ästhetischen Problem, auch moralisch depravierte Personen, böse Menschen oder eben „Bösewichter“ (482), wie Schiller sagt, dramatisieren zu müssen bzw. zu wollen. Für die Frage nach den Gründen der Entstehung und Zerstörung der moralischen Gesinnung jener „ganzen Kerls“ (536) ist die Darstellung ihres gesellschafts- und staatspolitischen Handelns also lediglich eines unter mehreren Funktionselementen. Damit aber verknüpft Schiller erneut, was die politische Theorie in der Nachfolge Machiavellis zu trennen und die Staatsklugheitslehren des 18. Jahrhundert wenigstens zu differenzieren suchten: Politik und Moral.³

Das ästhetische Problem löst Schiller in einer an Shakespeare und die zeitgenössische Opernpoetik angelehnten innovativen Weise,⁴ gerade weil er das ethische Interesse hat, das unde malum, mindestens aber einige Elemente der Genealogie des Bösen, *anthropologisch* zu erläutern. Das spezifisch Anthropologische dieser poetisch-

1 Friedrich Schiller: *Die Räuber*. Ein Schauspiel. In: *Schiller* 1959, Bd. I, S. 487; nach dieser Ausgabe wird im Folgenden mit Angaben *im Text* zitiert.

2 Siehe hierzu Georg Büchners Brief an die Eltern vom 28. Juli 1835. In: *Büchner* 1992/99, Bd. II, S. 409 ff.

3 Vgl. hierzu u. a. *Stolleis* 1972; *Wolff* 2008 sowie *Stiening* 2018, S. 259-276.

4 Die Bindung an die Dramenpoetik Shakespeares ist allerdings umstritten; vgl. hierzu *Hinderer* 2006, S. 11-67, spez. S. 12 f., aber auch *Oellers* 2005, S. 112.

reflektierenden Darstellung der Entstehung des ‚Bösen‘ besteht darin, soziale, hier innerfamiliäre und sozialpolitische Bedingungen und Gründe – in der zeitgenössischen Terminologie: „Umstände“⁵ – für dessen Aufkommen zu reflektieren. Dabei gelten allerdings zwei Voraussetzungen:

1. In der gedruckten Vorrede der ersten Auflage heißt es ausdrücklich, dass ein Mensch, der ganz Bosheit sei, schlechterdings kein Gegenstand der Kunst sein könne, und zwar aus *ästhetischen* Gründen, weil er abstoßend sei, und das Publikum sich daher abwenden würde.⁶

2. In der unterdrückten Vorrede war Schiller noch mutiger gewesen; dort hatte er mit Bezug auf Christian Garves *Anmerkungen* zu dessen Übersetzung von Adam Fergusons *Institutes of Moral Philosophy* ausgeführt:

„Noch mehr – Diese unmoralische Charaktere mußten von gewissen Seiten glänzen, ja oft von Seiten des Geists gewinnen, was sie von Seiten des Herzens verlieren. Jeder Dramatische Schriftsteller ist zu dieser Freiheit berechtigt, ja so gar genöthigt, wenn er anders der getreue Kopist der wirklichen Welt seyn soll. Auch ist, wie Garve lehrt, kein Mensch durchaus unvollkommen: auch der Lasterhafteste hat noch viele Ideen, die richtig, viele Triebe, die gut, viele Thätigkeiten, die edel sind. Er ist nur minder vollkommen.“ (482)

Unter Berufung auf Garve gilt Schiller hier noch als gesichert, dass es bei menschlichen Charakteren das ‚schlechthin Böse‘ gar nicht geben kann, sondern selbst der ‚lasterhafteste Mensch‘ – mithin Karl und selbst Franz Moor – gute Ideen und Triebe haben können, so dass die Entstehung ‚des Bösen‘ bei ihnen allererst erläuterungsbedürftig wird. Tatsächlich hatte Christian Garve im erwähnten Kommentar festgehalten:

„Wir wollen das größte Laster nehmen, was wir kennen; den Mord. Man kann ihn in zwey Gesichtspunkten betrachten; in seinen Folgen und in seinem Ursprung. In seinen Folgen ist er nichts ärgers als der Tod eines Menschen, der doch durch Krankheit oder Alter würde getödtet worden seyn; den auch ein Wetterstrahl, oder der Einsturz eines Hauses hätte umbringen können. In seinem Ursprunge ist er ein Zustand eines hassenden, übelwollenden, rachgierigen, mit einem Wort der Zustand eines unvollkommenen Geistes. Aber nicht eines durchaus unvollkommenen: denn eben dieser Mensch hat noch viele Ideen, die richtig sind, viel Triebe die gut, viele Thätigkeiten die edel sind; also nur eines minder vollkommenen.“⁷

Garve – und mit ihm Schiller⁸ – zielen darauf ab, die Annahme, es gebe einen Menschen, der grundlegend böse sei, weil er das Böse *will*, als irrational zurückzuweisen. Wollen kann der Mensch, diesem ganz wolffianischen Rationalismus gemäß,

5 Vgl. hierzu u.a. *Gisi* 2007, S. 80 ff. u. S. 367 ff.

6 *Schiller* 1959, Bd. I, S. 487.

7 *Garve* 1772, S. 377 f.; zu Garves Ferguson-Kommentar vgl. *Falduto* 2021, S. 45-65.

8 Siehe hierzu schon *von Wiese* 1959, S. 77 ff.

nämlich nur das Gute. Unmoralisches Handeln ist nach dieser Vollkommenheitsethik nicht schlechthin böse, sondern lediglich weniger gut bzw. vollkommen, und zwar deshalb, weil ein Mensch, der eine oder gar mehrere unmoralische Handlungen begeht, durchaus noch andere Vorstellungen und Handlungsziele haben kann, die als gut beurteilt werden können oder gar müssen. Eben darum ist es Schiller mit seinem ungewöhnlichen Schauspiel tatsächlich zu tun: gemischte Charaktere auf die Bühne zu bringen und deren unmoralische Handlungen psychologisch zu plausibilisieren, was nur dann möglich und sinnvoll ist, wenn sie nicht schlechthin böse sind – und das gilt auch und in besonderem Maße für den Räuber Karl Moor und seinen Bruder. Zu diesem Zweck beruft sich Schiller auf Christian Garves moralphilosophische Anmerkungen, die einem größeren Publikum bekannt waren.⁹

Selbst Franz Moor – von der Forschung vor dem Hintergrund der späteren Selbstrezension Schillers, die von dem Konzept der ersten Vorrede erheblich abweicht, bevorzugt als „Ungeheuer“, als Inkarnation des radikalen Bösen interpretiert¹⁰ – müsste vor dem Hintergrund dieser wolffianischen Vollkommenheitsethik¹¹ gute Ideen und Triebe haben, und erst diese Tatsache macht eine poetische Genealogie seiner größten Laster erklärungs möglich und -notwendig. Nach der unterdrückten Vorrede besteht darin Schillers entscheidendes Darstellungsinteresse: die Entstehung des größten Lasters in einem an sich oder immerhin auch noch guten Gemüt.

Erst im Rahmen dieser zentralen Problemlage einer praktischen Anthropologie der Genealogie des Bösen firmieren ‚polittheoretische‘ Fragen, wie die Begriffe von Freiheit, Recht und Gesetz der Natur und des Staates, die Begriffe von Macht, Herrschaft und Politik, von Republik und Despotismus. Die ethische Kontroverse ist da-

9 Vgl. hierzu *Koch-Schwarzer* 1998, S. 271 f.

10 Auf der Grundlage der Selbstrezension von 1782 (siehe *Grawe* 2017, S. 180-200) *Schings* 1982, S. 16 ff. sowie *Riedel* 1993, S. 202 ff.; zur Kritik hieran vgl. schon Norbert Oellers in der Diskussion mit *Schings* 1982, S. 21 f.

11 Auch bei Christian Wolff nämlich ist der Begriff der bösen Handlung insofern relational bzw. prozesshaft gedacht, als sie einen vorherigen Zustand einer Person unvollkommener macht, nicht aber aus einer substantiellen Unvollkommenheit in praktischer Hinsicht erfolgt. Der Grund dafür besteht darin, dass der Mensch nach Wolff das Böse nicht *als Böses* wollen kann, sondern als Unvollkommenes nur nicht-wollen kann; sucht er es dennoch zu verwirklichen, dann lediglich, weil er es als Böses nicht erkennt und damit einem nur scheinbar Guten nachstrebt. Böses bzw. lasterhaftes Verhalten basiert nach Wolff mithin auf einem Erkenntnisirrtum: „Gleichergestalt ist die Erkenntniß des Bösen ein Bewegungs-Grund des nicht Wollens (§ 496 Met.), oder des Abscheues für einem Dinge (§ 495 Met). Wer die freye Handlungen der Menschen die vor und an sich böse sind (§ 5.), deutlich begreiffet, der erkennt, daß sie böse sind (§ 206 Met). Und daher ist das Böse, was wir an ihnen wahrnehmen, - ein Bewegungs-Grund, daß wir sie nicht wollen. Da nun nicht möglich ist, daß etwas zugleich ein Bewegungs-Grund zum Nicht-Wollen und zum Wollen seyn kann (§ 10 Met); so gehet es auch nicht an, daß man eine an sich böse Handlung wollen sollte, wenn man sie deutlich begreiffet. Und daher sind sie so beschaffen, daß sie nur können nicht gewolt werden, oder daß man für ihnen einen Abscheu haben muß, wenn man sie deutlich begreiffet. Wenn wir sie wollen, ist keine andere Ursache, als daß wir sie nicht kennen, sondern für etwas anders ansehen als sie sind.“ (*Wolff* 1733, S. 8 [§ 7 ff.]); vgl. hierzu auch *Schwaiger* 2018, S. 253-268.

bei im Kern eine Auseinandersetzung Schillers mit den Tendenzen eines Materialismus, der nicht allein durch die intensive Rezeption La Mettries, D’Holbachs oder Helvétius’ in den deutschsprachigen Ländern beförderte wurde,¹² sondern auch und vor allem durch jene physische Fundamentalanthropologie Vorschub erhielt, die als eine neue Form von *prima philosophia* in den 1770er Jahren an deutschsprachigen Universitäten Karriere machte¹³ und an der auch Schiller als Mediziner partizipierte.¹⁴ Schiller reflektiert mit seinem Stück folglich vor allem ethische Konsequenzen einer anthropologischen Grundlagentheorie, der er selber als Mediziner Vorschub leistete, die jedoch als „kühner Angriff des Materialismus“¹⁵ – so der junge Dramatiker – nicht nur ethische, sondern auch politische Konsequenzen habe. Die staatspolitischen Themen in den *Räubern* können mithin erst auf der Grundlage einer angemessenen Lozierung in den ethisch-anthropologischen Kontext des Stückes verstanden werden.

2. Zwei Despoten?

Es ist vielfach darauf hingewiesen worden, dass die Brüder Karl und Franz Moor, die sich kein einziges Mal auf der Bühne begegnen, neben vielerlei Unterschieden auch eine Reihe von Gemeinsamkeiten aufweisen.¹⁶ Schon in charakterlicher Hinsicht gleicht sich ihr ungeduldiges Wüten gegen einen „Schneckengang“ der Materie (Franz, 521) und einen solchen des durch Gesetze eingeschränkten Willens des ganzen Kerls (Karl, 504). In staatspolitischer Hinsicht besteht eine solche Gemeinsamkeit in der Tatsache, dass beide Brüder – wenngleich unterschiedlichen – Gemeinwesen als Souveräne vorstehen. Dabei ist Karl der Herrscher über eine Räuberbande, während sich Franz zum Herrscher einer sogenannten ‚unvollkommenen Gemeinschaft‘ intrigieren möchte, die er als Graf zu führen beabsichtigt. Als unvollkommene Gemeinschaften galten schon Aristoteles, Thomas von Aquin und noch der frühen Neuzeit solche Gesellschaften,¹⁷ die wie Familien oder Familiengemeinschaften unterhalb der durch Übereinkunft oder Vertrag zustande gekommenen vollkommenen Gemeinschaft des Staates oder von Staatengemeinschaften als durch Natur konstituiert galten. Eine Grafschaft galt im 18. Jahrhundert als eine solche unvollkommene Gemeinschaft, weil sie der Staatsebene subordiniert war und dennoch eine

12 Vgl. hierzu u. a. *Krebs* 2006.

13 Vgl. *Nowitzki* 2003; *Stiening* 2004; *Wunderlich* 2012.

14 Vgl. hierzu u. a. *Riedel* 1998, S. 547-559.

15 So in der *Theosophie des Julius*. In: *Schiller* 1959, Bd. V, 344; zum Status der *Philosophischen Briefe* als Kontext der *Räuber* vgl. *Schings* 1982 sowie *Riedel* 1993.

16 Vgl. hierzu u. a. *Steinhagen* 1982, S. 142 f.; *Brittnacher* 1998, S. 336 ff.; *Oellers* 2005, S. 128 f.; *Hinderer* 2006, S. 37 f.; *Sautermeister* 2006, S. 36.

17 Vgl. hierzu u. a. *Böckenförde* 2006, S. 121 ff.

Herrschaftsordnung etablierte, die den Grafen als eine machtvolle Einheit von Exekutive, Judikative und Verwaltung begriff, welche durch natürliche Nachfolge je neu besetzt wurde; letztere musste durch den souveränen Territorialherren allerdings bestätigt werden.¹⁸

Hingegen galten Räuberbanden seit Augustinus¹⁹ und noch für Jean Bodin als solche Vergemeinschaftungen, die sich im Unterschied zum souveränen Staat nicht an Gesetzesordnungen hielten; so heißt es in den *Sechs Büchern über die Republik*:

„Unter Staat versteht man die am Recht orientierte, souveräne Regierungsgewalt über eine Vielzahl von Haushaltungen und das, was ihnen gemeinsam ist. [...] Dadurch unterschieden sich Staaten von Räuber- und Piratenbanden, an denen man sich nicht beteiligen und mit denen man weder Handel treiben, noch Bündnisse schließen darf. [...] Wohlgeordnete Staaten gründen auf Rechtsgrundsätzen, die Räuber und Piraten gerade zu beseitigen suchen.“²⁰

Nun werden diese in der Staatstheorie klar fixierten Distinktionen zwischen unvollkommenen und vollkommenen Gesellschaften einerseits sowie Räuberbanden und Staaten andererseits von Schiller in signifikanter Weise unterlaufen. Denn einerseits ist die moorsche Bande eine Gemeinschaft, die durchaus nach Gesetzen organisiert ist, so heißt es über Moors Handlungsziele als Räuber und Räuberhauptmann:

„Er mordet nicht um den Raubes willen wie wir – nach dem Geld schien er nicht mehr zu fragen, sobald ers vollauf haben konnte, und selbst sein Drittel an der Beute, das ihn von Rechts wegen trifft, verschenkt er an Waisenkinder, oder läßt damit arme Jungen von Hoffnung studieren.“ (541)

Neben dem zentralen Hinweis auf Moors moralisch-integre Gesinnung auch in seinen räuberischen Handlungen, die nicht auf die Maximierung des eigenen Gewinns, sondern auf die Schröpfung Reicher zum Vorteil Unterprivilegierter abzielen, wird vor allem deutlich, dass es in den *Räubern* Formen einer gesetzlichen Regulierung der Räuberbande gibt, die u. a. ihrem Hauptmann ein Drittel der Beute eines jeden Raubzuges zusicherte. Tatsächlich sind solcherart zumeist ungeschriebener Rechts-

18 Vgl. hierzu u.a. *Dipper* 1990, S. 200 ff. sowie *Alt* 2000, B. I, S. 291.

19 *Augustinus* ⁴1977, S. 173 f.: „Was sind überhaupt Reiche, wenn die Gerechtigkeit fehlt, anderes als große Räuberbanden? Sind doch auch Räuberbanden nichts anderes als kleine Reiche. Sie sind eine Schar von Menschen, werden geleitet durch das Regiment eines Anführers, zusammengehalten durch Vertrag der Gesellschaft und teilen ihre Beute nach Maßgabe ihrer Überkunft. Wenn eine solch schlimme Gesellschaft durch den Beitritt verworfener Menschen so ins Große wächst, daß sie Gebiete besetzt, Niederlassungen gründet, Staaten erobert und Völker unterwirft, so kann sie mit Fug und Recht den Namen ‚Reich‘ annehmen, den ihr nunmehr die Öffentlichkeit beilegt, nicht als wäre die Habgier erloschen, sondern weil Strafflosigkeit dafür eingetreten ist. Hübsch und wahr ist der Ausspruch den ein ertappter Seeräuber Alexander dem Großen gegenüber getan hat. Auf die Frage des Königs, was ihm denn einfalle, daß er das Meer unsicher mache, erwiderte er mit freimütigem Trotz: Und was fällt dir ein, daß du den Erdkreis unsicher machst? aber freilich, weil ich es mit einem armseligen Fahrzeug tue, nennt man mich einen Räuber, und dich nennt man Gebieter, weil du es mit einer großen Flotte tust.“

20 *Bodin* 1976, S. 8 f.

ordnungen von Räuberbanden des 18. Jahrhunderts nachweisbar;²¹ vergleichbares gilt für Piraten.²² Gegen die in der politischen *Theorie* wirksamen Begriffe von Räuber- und Piratengemeinschaften stattet Schiller die moorsche Bande mit einer Rechtsordnung aus, die den *Realien* der normativen Ordnungen solcher Gemeinschaften extra societatem eher entsprach. Damit aber nähert er in einem ersten Schritt die Räuberbande Karls der Grafschaft Franzens an.

Der zweite Schritt dieses Annäherungsprozesses erfolgt durch die Charakterisierung des angemäßen Grafen als Räuber. Nachdem ihm Daniel die wahren Hintergründe seiner Verstoßung durch den Vater berichtet hat, stammelt es aus Karl Moor heraus:

„MOOR (*auffahrend aus schrecklichem Pausen*). Betrogen, betrogen! da fährt es über meine Seele wie der Blitz! Spitzbübische Künste! Himmel und Hölle! nicht du, Vater! *Spitzbübische Künste! Mörder, Räuber* durch spitzbübische Künste! Angeschwärzt von ihm! verfälscht, unterdrückt meine Briefe – voll Liebe sein Herz – oh ich Ungeheuer von einem Toren – voll Liebe sein Vaterherz – oh Schelmerei, Schelmerei! Es hätte mich einen Fußfall gekostet, es hätte mich eine Träne gekostet – oh ich blöder, blöder, blöder Tor! (*Wider die Wand rennend*). Ich hätte glücklich sein können – oh Büberei, Büberei! das Glück meines Lebens bübisch, bübisch hinwegbetrogen. (*Er läuft wütend auf und nieder*). Mörder, Räuber durch spitzbübische Künste! – Er grollte nicht einmal! Nicht ein Gedanke von Fluch in seinem Herzen – oh Bösewicht! unbegreiflicher, schleichender, abscheulicher Bösewicht!“ (581)

Zwei Mal gleich belegt Karl seinen Bruder mit den Prädikaten „Mörder“ und „Räuber“; Mörder an seinem Vater nämlich und Räuber an der ihm als ältestem Sohn zustehenden Grafschaft. Tatsächlich ist dieser angemäße Graf Franz Moor in seinen Stand als Machthaber nur durch Betrug und Mordversuch an Vater und Bruder geraten, was ihm noch gegen Ende des Stückes der Vertreter der Kirche als größte denkbare Sünden vorrechnen wird.²³ Unabhängig von dieser noch zu betrachtenden weltanschaulichen Wertung wird doch durch den Handlungsverlauf ersichtlich, dass Karl seinen Bruder durchaus zu Recht als einen solchen „Räuber“ bezeichnet, zu dem er selbst durch den Vorschlag Spiegelbergs und unter den Bedingungen des brüderlichen Betruges nach seinen studentischen Fehlverhalten wurde.²⁴ „Räuber“ als illegitime Herrscher einer illegitimen Gemeinschaft sind also beide Brüder – und dies durch erhebliches Zutun des je anderen.

Eine dritte Gemeinsamkeit, die mehr die beiden Sozialsysteme als die Brüder betrifft, besteht darin, dass sowohl die Räuberbande als die Grafschaft von Freigeistern beherrscht bzw. konstituiert wird; werden schon in der Personentafel Spiegelberg, Schweizer, Grimm, Razmann, Schufferle, Roller, Kosinsky und Schwarz als Liber-

21 Vgl. hierzu *Sarkowski* 1993, Bd. 1, S. 9-22, spez. S. 14 ff.

22 *Angster* 2012, S. 247 ff.

23 Vgl. hierzu *Schiller* 1959, Bd. I, S. 606.

24 Vgl. hierzu auch *Oellers* 2005, S. 118.

tins bezeichnet, die hernach Räuber geworden seien (491) – was besonders für Kosinsky seltsam anmutet –, so wird Franz ohne jeden Zweifel ebenfalls als Libertin gezeichnet, d.h. als ein Charakter, der sich geltenden moralischen und konventionellen Normen nicht unterwirft, weil es ihm an dem Glauben an jene Instanz gebricht, die die Verbindlichkeit solcher Normen garantiert: Gott.²⁵ In beiden – wie sich gleich zeigen soll – despotisch regierten Gemeinschaften wirkt also ein libertiner Atheismus, und zwar – so Schillers Suggestion – als Ursache jener politischen Deformation.

Eine vierte Parallele beider Brüder als Herrscher zeigt sich in der Art ihrer Machtausübung, denn beide gerieren sich als Despoten bzw. Tyrannen.²⁶ Die Despotie bzw. die Tyrannis wurde in der politischen Theorie des 18. Jahrhunderts durch eine Reihe von Kriterien bestimmt, von denen hier nur zwei anhand zweier politischer Philosophien vorgestellt seien: Für Christian Wolff besteht die Tyrannis in der Verkehrung der Regierungszwecke vom Gemein- auf das herrscherliche Partikularwohl:

„Wenn die Sorge für die gemeine Wohlfahrt und Sicherheit einem angetragen wird, und zwar schlechterdings, so daß er ohne besondere Einwilligung entweder einiger oder aller von den Untertanen anordnen kann, was er für gut befindet, so nennt man es eine Monarchie: welche zur Tyrannei wird, wenn die regierende Person wieder die gemeine Wohlfahrt und Sicherheit mit Vorsatz handelt und nur ihren besonderen Vorteil zu ihrer Hauptansicht macht. Solchergestalt ist die Monarchie eine Regierungsform, da ein einziger zu Beförderung der gemeinen Wohlfahrt und Sicherheit herrscht: hingegen die Tyrannei ist eine Regierungsform, da ein einziger zu Beförderung seines besonderen Vorteiles herrscht.“²⁷

Wie noch für Georg Büchner²⁸ wird der Tyrann von Christian Wolff als ein Herrscher bestimmt, der den Staat nicht als Mittel der Gemeinwohl- und Sicherheitsmaximierung, sondern als Instrument der individuellen Eigeninteressen benutzt bzw. missbraucht. Für die Göttinger Naturrechtler Gottfried Achenwall und Johann Stephan Pütter hingegen wird die Despotie vor allem durch die uneingeschränkte Machtfülle des Souveräns charakterisiert:

„Die Herrschaft besteht entweder über alle Handlungen der Untertanen, oder nicht. Jene heißt *despotische*, diese *ingeschränkte*. [...] Soweit der Herrscher nicht eingeschränkt ist, kann er nach seinem Belieben handeln, soweit er eingeschränkt ist kann er nicht nach seinem Belieben handeln.“²⁹

25 Vgl. hierzu u. a. *Pietsch* 2016, S. 163-196.

26 Siehe hierzu u. a. *Michelsen* 1979, S. 87; *Hinderer* 2006, S. 11-66, hier S. 38, beide Interpretieren psychologisieren den Despotismus-Begriff jedoch im Sinne einer „tyrannischen Selbstherrlichkeit“ Karls, was den eigentlich politischen Gehalt dieser Herrschaftsform verfehlt; sie reproduzieren damit – wie sich zeigen wird – unreflektiert Schillers eigene Moralisierung der Politik.

27 *Wolff* 2004, S. 181 (§ 234).

28 Vgl. hierzu *Stiening* 2012, S. 21-45.

29 *Achenwall/Pütter* 1995, S. 183 (§ 572 ff.).

Tatsächlich ist im Hinblick auf beide Brüder nicht zu bestreiten, dass sie im Rahmen ihres Herrschaftshandelns *zum einen* vor allem ihr Partikularwohl verfolgen – beide handeln, wie sich zeigen wir, aus gekränkter Eitelkeit – und *zum anderen* eine durch nichts eingeschränkte Machtfülle für sich in Anspruch nehmen – auch wenn sie deren Grenzen immer wieder erfahren; so faucht Karl im Zusammenhang der Bestrafung eines seiner räuberischen ‚Untertanen‘, der wegen Grausamkeiten gegen Säuglinge mit dem Ausstoß aus der Bande bestraft wird,³⁰ seine Leute an:

„Fort Ungeheuer! Laß dich nimmer unter meiner Bande sehen! Murrst ihr! – Überlegt ihr? – Wer überlegt, wann ich befehle? – Fort mit ihm, sag ich, – es sind noch mehr unter euch, die meinem Grimm reif sind. Ich kenne dich, Spiegelberg. Aber ich will nächstens unter euch treten, und fürchterlich Musterung halten.“ (547)

Karls Befehle – die Gebote, Verbote und Erlaubnisse eines souveränen Herrschers – dulden keinerlei Überlegung oder gar Zweifel ob ihrer Rationalität; sein Wille ist gegenüber den rationalen Erwägungen seiner Untertanen indifferent, weil unbedingt; das galt schon in Theorie und Praxis für Jakob I.³¹ und noch für das Handeln Louis XVI.³²

Gleiches gilt für seinen Bruder – zumindest hinsichtlich seines Selbstverständnisses (beide stampfen auch gerne mit dem Fuß auf, und zwar zur Verstärkung ihrer Wünsche, die allen anderen Befehle sein sollen, oder als Zeichen des Unmuts über deren Nicht-Erfüllung³³). Franz Moor macht nämlich schon gleich zu Beginn des Stückes deutlich, dass und warum er nicht nur unbedingt herrschen will, sondern was Herrschaft für ihn bedeutet: „Ich will alles um mich her ausrotten, was mich einschränkt, daß ich nicht *Herr* bin. *Herr* muß ich sein, [...]“ (502) Anschließend erfolgt eine hier noch nicht interessierende psychologische Begründung für die Notwendigkeit dieses Begehrens. Entscheidend ist an dieser Stelle, dass Franz eine Einschränkung seiner herrscherlichen Macht, so beispielsweise durch Gewaltenteilung, mit aller Gewalt verhindern will, um uneingeschränkt zu herrschen – wie sein Bruder. Darüber hinaus ist er nicht bereit – und auch nicht genötigt – die spätestens seit Bodin anerkannten Instanzen zur Einschränkung der herrscherlichen Souveränität –

30 Erkennbar übt Moor an dieser Stelle die Rolle eines Richters aus, der die verhängte Strafe allerdings als Exekutor auch gleich ausführt. Erkennbar ist darüber hinaus, dass das Strafrecht der Räuberbande, vor allem aber ihr Strafkatalog als eingeschränkt zu bezeichnen ist, weil es offenkundig nur die Todes- und die Verbannungsstrafe gibt; dieses eigentümliche Strafverständnis verbindet Moors Räuberbande mit einigen aufklärerischen Utopien – wie der *Idylle von Clarence* –, die auf Fehlverhalten ebenfalls nur mit dem Ausschluss aus der Gemeinschaft reagieren, und zwar deshalb, weil in ihnen als zwanglosen Vergemeinschaftungen Strafe nicht erwünscht bzw. an sich unmöglich ist; eben so entstehen jene drakonischen Strafen, wie sie auch Moors Bande auszeichnen, vgl. hierzu u.a. *Stiening* 2016, S. 61-103.

31 Vgl. hierzu die exzellente Biographie von *Asch* 2006, insb. S. 114-132.

32 Siehe hierzu *Israel* 2017, S. 193 ff.

33 Vgl. hierzu auch *Alt* 2000, Bd. I, S. 285 f.

Gott und das Naturrecht³⁴ – zu akzeptieren. So fordert er gegenüber dem Diener Daniel „blinden Gehorsam“ und kann dessen Einwänden, solange die Befehle des Herrn „nicht wider Gott und mein Gewissen“ gingen, entgegenhalten:

„FRANZ. Possen, Possen! Schämst du dich nicht? Ein alter Mann, und an das Weihnachtsmärchen zu glauben! Geh Daniel! das war ein dummer Gedanke. Ich bin ja Herr. Mich werden Gott und Gewissen strafen, wenn es ja einen Gott und ein Gewissen gibt.
DANIEL schlägt die Hände zusammen. Barmherziger Himmel!
FRANZ. Bei deinem Gehorsam! Verstehst du das Wort auch? Bei deinem Gehorsam befehl ich dir, morgen darf der Graf nimmer unter den Lebendigen wandeln.
DANIEL. Hilf, heiliger Gott! Weswegen?
FRANZ. Bei deinem blinden Gehorsam! – und an dich werd ich mich halten.“ (574 f.)

Wenn Gott als Urheber, Geltungs- und Verbindlichkeitsgarant der göttlichen Gesetze und das Gewissen als Realisationsinstanz des Naturrechts, d. h. als *forum Dei*, inexistent sind, dann kann es auch keine Einschränkung absolutistischer Herrschaft geben, weil es überhaupt keine Schranken souveräner Macht gibt. Als Materialist und Atheist, der weder Gott und seine Gesetze noch die überpositiven Gesetze des Naturrechts anerkennen muss, kann Franz folglich ebenso despotisch sein wie sein stets gottgefälliger Bruder – er muss es *als Materialist* allerdings nicht, wie sich zeigen wird.³⁵ Schiller analysiert mit einiger Präzision, dass die Unbedingtheit und Willkürlichkeit absolutistischer Souveränität, die sich stets und notwendig im Status des *legibus solutus*, einer schon im römischen Recht gesetzlich garantierten Position, die oberhalb oder gar gegen die geltenden Gesetze agieren können sollte, vollkommen unabhängig von ihrer theologischen oder atheistischen Legitimation begründet und ausgeübt werden konnte.³⁶ Sowohl der ungläubige Franz, der einen Mord in Auftrag geben kann, als auch der gläubige Karl, der selber gemordet sowie Raub und Vergewaltigung ermöglicht bzw. erlaubt hat, agieren hemmungslos *legibus solutus*; allerdings wird Karl am Ende des Stückes im Namen des Naturrechts eine Wendung vollziehen.

Dass aber despotische oder tyrannische Herrschaft als uneingeschränkt, willkürliche und mehr um das eigene als das Gemeinwohl bekümmerte Souveränitätsausübung ein zentrales Thema des Stückes sein sollte bzw. tatsächlich ist, wurde dem Text auch durch die vom Verleger für die zweite Auflage veranlassten Titelvignette eingeschrieben, die den Topos des *In Tyrannos* an einem zum Sprung ansetzenden, also zur gewaltsamen Tat bereiten Löwen visualisiert:

34 Siehe hierzu u.a. *Stiening* 2014, S. 191-211.

35 Vgl. hierzu u.a. *Hüning* 2014, S. 425-455 sowie *Stiening* 2021 [i.D.].

36 Vgl. hierzu u.a. *Wyduckel* 1979 sowie *Stiening* 2020, S. 283-305.

Die
R ä u b e r .

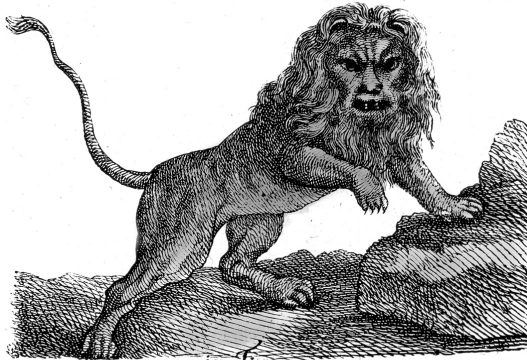
(—————)

Ein Schauspiel
von fünf Akten,

herausgegeben

von

Friderich Schiller.



in Tramo.

Zweite verbesserte Auflage.

.....

Frankfurt und Leipzig.

bei Tobias Löffler.

1 - 8 2.

Diese drastische Visualisierung der antityrannischen Ausrichtung des Stückes überpointiert zweifellos dessen politischen Gehalt, gerade weil sie das despotische Substrat des sich antityrannisch gebärdenden ‚Löwen‘ und Räuberhauptmanns Karl Moor nur bedingt reflektiert. In zwei Szenen wird jedoch der despotische Charakter der offiziellen staatlichen Macht um die Mitte des 18. Jahrhunderts mit Nachdruck vorgeführt.³⁷

37 Dass die vorgeführten Formen von Willkürherrschaft durchaus den Realien entsprachen, lässt sich nachlesen bei Sieg 2003.