

J. J. Grimm und Wilhelm Grimm

SIMPLICIANA

Schriften der
Grimmelshausen-Gesellschaft

XXXVIII. Jahrgang | 2016

PETER LANG

SIMPLICIANA

Schriften der Grimmelshausen-Gesellschaft

XXXVIII (2016)

JOHANN JAKOB CHRISTOPH VON GRIMMELSHAUSEN-
GESELLSCHAFT e.V.

Ehrenpräsidenten Prof. Dr. Rolf Tarot, Hinterer Engelstein 13,
CH-8344 Bäretswil

Prof. Dr. Dieter Breuer, Rolandstr. 34,
D-52070 Aachen

Vorstand

Präsident Prof. Dr. Peter Heßelmann, Universität Münster, Germanistisches Institut,
Schlossplatz 34, D-48143 Münster

Vizepräsident Prof. Dr. Maximilian Bergengruen, Universität Karlsruhe,
Institut für Germanistik, Kaiserstr. 12, D-76131 Karlsruhe

Geschäftsführer Prof. Dr. Dieter Martin, Universität Freiburg, Deutsches Seminar II,
D-79085 Freiburg i. Br.

Schatzmeister Hermann Brüstle, Stadtverwaltung Oberkirch, Eisenbahnstr. 1,
D-77698 Oberkirch

Prof. Dr. Eric Achermann, Universität Münster, Germanistisches Institut, Schlossplatz 34,
D-48143 Münster

Prof. Dr. Friedrich Gaede, Ochsenegasse 12, D-79108 Freiburg i. Br.

Dr. Klaus Haberkamm, Nienborgweg 37, D-48161 Münster

Prof. Dr. Nicola Kaminski, Universität Bochum, Germanistisches Institut, Universitätsstr. 150,
D-44780 Bochum

Prof. Dr. Wilhelm Kühlmann, Am Waldrand 42, D-68219 Mannheim

Dr. Martin Ruch, Waldseestr. 53, D-77731 Willstätt

Prof. Dr. Gábor Tüskés, Institute for Literary Studies of Research Center for the Humanities
of Hungarian Academy of Sciences, Ménesi út 11-13, H-1118 Budapest

Prof. Dr. Jean-Marie Valentin, 22, Rue Notre-Dame de Nazareth, F-75003 Paris

Prof. Dr. Dirk Werle, Universität Heidelberg, Germanistisches Seminar, Hauptstr. 207–209,
D-69117 Heidelberg

Prof. Dr. Jörg Wesche, Universität Duisburg-Essen, Fakultät für Geisteswissenschaften –
Germanistik, Universitätsstr. 12, D-45141 Essen

Prof. Dr. Dr. h. c. Ruprecht Wimmer, Schimmelleite 42, D-85072 Eichstätt

Prof. Dr. Rosmarie Zeller, Rte des Blés d'Or 5, CH-1752 Villars-sur Glâne

SIMPLICIANA
Schriften der Grimmelshausen-Gesellschaft
XXXVIII (2016)

In Verbindung mit
dem Vorstand der Grimmelshausen-Gesellschaft
herausgegeben von
Peter Heßelmann



PETER LANG

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

Redaktion:

Eric Achermann, Marco Bunge-Wiechers, Klaus Haberkamm, Peter Heßelmann,
Hans-Joachim Jakob, Ortwin Lämke, Daniel Langner, Nadine Lenuweit,
Alexander Lügering (Webmaster), Torsten Menkhaus, Timothy Sodmann,
Stefan Tillmann

Textherstellung und Layout: Nadine Lenuweit

Druck: Primerate, Budapest, Ungarn

Kommissionsverlag: Peter Lang AG, Internationaler Verlag der
Wissenschaften, Bern

Anschrift der Redaktion:

Prof. Dr. Peter Heßelmann, Westfälische Wilhelms-Universität Münster,
Germanistisches Institut, Schlossplatz 34, D-48143 Münster,
E-Mail: info@grimmelshausen.org

PETER LANG



Open Access: Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative
Commons Namensnennung 4.0 Internationalen Lizenz (CC-BY)
Weitere Informationen: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

© Peter Heßelmann 2016

ISSN 0379-6415 br.

ISSN 2235-7467 eBook

ISBN 978-3-0343-2811-1 br.

ISBN 978-3-0343-2812-8 eBook

ISBN 978-3-0343-2814-2 MOBI

ISBN 978-3-0343-2813-5 EPUB

Die Jahrgänge I-VIII sind im Francke Verlag Bern erschienen:

I: ISBN 3-7720-1463-1 II: ISBN 3-7720-1511-5

III: ISBN 3-7720-1544-1 IV / V: ISBN 3-7720-1570-0

VI / VII: ISBN 3-7720-1598-0 VIII: ISBN 3-317-01628-0.

Diese und die folgenden, im Verlag Peter Lang erschienenen Bände sind
zu beziehen über den Schatzmeister der Grimmelshausen-Gesellschaft
(s. Liste des Vorstands) oder beim Verlag Peter Lang AG.

Inhalt

Editorial	11
-----------------	----

*Beiträge der Tagung „Schuld und Sühne im Werk Grimmelshausens
und in der Literatur der Frühen Neuzeit“*

Dirk Niefanger Scham in Grimmelshausens <i>Simplicissimus</i>	15
--	----

Klaus Haberkamm Kapitalverbrechen ohne Sühne. Grimmelshausens Olivier als „gottloser Machiavellist“	31
---	----

Friedrich Gaede Binarius der Spalter. Grimmelshausen und die Erbsünde	61
--	----

Maximilian Bergengruen Schuld und Schulden. Zu einem ökonomischen Faustbuch-Exkurs in der Schwarzkünstler-Episode des <i>Simplicissimus Teutsch</i>	75
---	----

Bodo Pieroth Gemäß dem Dekalog und den Artikelbriefen. Das Recht in Grimmelshausens <i>Simplicissimus</i>	99
---	----

Thomas Widlok Alternative moralische Welten. Eine kulturvergleichende Sicht auf Grimmelshausen	119
--	-----

Walter Sparn „Viertens beichten wir dem Kirchen-Diener“. Der theologische Rahmen des Umgangs mit Schuld und Sühne im 17. Jahrhundert	137
---	-----

Tanja Thanner <i>reatus culpae</i> und <i>macula peccati</i> . Grenzen der sittlichen Befähigung des Menschen und Möglichkeiten der <i>gratia Christi</i> im Umfeld des <i>Augustinus</i> von Cornelius Jansenius	165
Ruprecht Wimmer „ <i>Vitia sunt catenata</i> “. Beispiele für ‚Schuld und Sühne‘ in der barocken Theologie und im Werk Grimmelshausens	185
Eric Achermann Reue, Buße, Tod und Gnade. Zu Kalkül und Endlichkeit in Grimmelshausens <i>Courasche</i> und <i>Vogel-Nest II</i>	201
Franz Fromholzer, Jörg Wesche Buß-Exzesse bei Grimmelshausen und die frühneuzeitliche Verrechtlichung des Gewissens	225
Peter Klingel „[W]eil GOtt auch durch Sünder die Warheit zu reden [...] pflegt.“ Überlegungen zur Dialektik von Sünde und Gnade in Grimmelshausens <i>Das Wunderbarliche Vogel-Nest I</i>	239
Miriam Seidler „Zudem war ich allbereit ohne diß ungläublich curios worden“. Erzählen schuldhafter Verstrickung in die Welt in Grimmelshausens <i>Vogel-Nest I</i>	261
Kai Bremer „ <i>Confessio</i> “ oder „ <i>conversio</i> “? Lyrische Buß-Konzeptionen bei Vetter und Spee – samt eines Ausblicks auf Grimmelshausen	281
Heiko Ullrich „ <i>A Second Voice</i> “ in der Konfessionspolemik der Insel Felsenburg? Reue und Vergebung in Nevilles <i>The Isle of Pines</i> , Grimmelshausens <i>Continuatio</i> und Schnabels <i>Wunderlichen Fata</i>	299
Dirk Werle Schuld und Sühne in Schriftstellerautobiographien des 17. Jahrhunderts: Johann Valentin Andreae und Johann Beer	329

Victoria Gutsche Der Begriff der Schuld in Georg Philipp Harsdörffers <i>Schauplatz</i> -Anthologien	347
Judit M. Ecsedy Schuld und Sühne in Georg Philipp Harsdörffers <i>Schauplätzen</i> , exemplifiziert am Umgang mit Jean-Pierre Camus	363
Gábor Tüskés Schuld und Sühne in der <i>Confessio peccatoris</i> von Fürst Ferenc Rákóczi II.	379
<i>Weitere Beiträge</i>	
Martin Ruch „Alt und baufällig“. Ein Vorgänger Grimmelshausens als Renchener Schultheiß	417
Thomas Borgstedt Grimmelshausen, Luther und das Leiden der Kreatur. Die Schermesser-Episode als Diskursparodie	423
Torsten Menkhauß Simplicii Teilhabe an „Gottes ewiger Glory“. Grimmelshausen und die augustinische Gnadenlehre	453
Marie Baron Tod in Grimmelshausens <i>Simplicissimus Teutsch</i> . Textanalytische Studien	471
Barbara Molinelli-Stein Zur Kalender-Frage: Prenners <i>Groß Planeten buoch</i> (1590) eine mögliche Zwischenstation von Rößlins <i>Kalender</i> (1533) zu Grimmelshausens <i>Ewig-währendem Calender</i> (1670)?	493
Helmut Aßmann Die heilende Wirkung von Texten. Grimmelshausens <i>Des Vortrefflich Keuschen Josephs in Egypten</i> <i>Lebensbeschreibung samt des Musai Lebens-Lauff</i>	505

Hans-Joachim Jakob Johann Joachim Christoph Bode als Leser von Grimmelshausens <i>Simplicissimus</i> in der Darstellung Karl August Böttigers	511
Dieter Martin „Geisterphotos von der Wirklichkeit“. Courasches Fortleben bei Werner Fritsch	519
Michael Hanstein „valide et varie delectat hic lusus“. Lateinische Chronogramme in Straßburger Drucken (1610–1627) von Brülow, Dannhauer, Gloner, Moscherosch und Polus	529
Maren Lickhardt Gattungshybridisierung und Geschlechtersausdifferenzierung in Hieronymus Dürers Schelmenroman <i>Lauf der Welt und Spiel des Glücks</i> (1668)	561

Simpliciana Minora

Peter Heßelmann Simplicissimus im Bamberger E. T. A. Hoffmann-Theater	581
--	-----

Regionales

Martin Ruch Heimat- und Grimmelshausenmuseum Oberkirch	585
Peter Heßelmann Grimmelshausen-Gesprächsrunde in Oberkirch-Gaisbach	585
Martin Ruch Veranstaltungen in Renchen 2016	586
Martin Ruch Ausstellung „Bärenhäuter 17 + 17“ von Volker Henze in Sasbachwalden	588

Peter Heßelmann Grimmelshausen-Gedenkstein in Bad Peterstal-Griesbach aufgestellt	589
---	-----

Rezensionen und Hinweise auf Bücher

Claus von und zu Schauenburg: <i>Teutscher Friedens-Raht. Kommentierte Edition der von Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen redigierten Ausgabe von 1670.</i> Hrsg. von Dieter Breuer, Peter Heßelmann und Dieter Martin. (Bianca Hufnagel)	593
--	-----

Rainer Hillenbrand: <i>Fiktionale Leserlenkung in Grimmelshausens „Ewig-währendem Calender“.</i> (Helga Meise)	599
--	-----

Torsten Voß: <i>Körper, Uniformen und Offiziere. Soldatische Männlichkeiten in der Literatur von Grimmelshausen und J. M. R. Lenz bis Ernst Jünger und Hermann Broch.</i> (Peter Heßelmann)	602
--	-----

Carolin Struwe: <i>Episteme des Pikaresken. Modellierungen von Wissen im frühen deutschen Pikaroroman.</i> (Peter Heßelmann)	604
--	-----

Stefan Manns: <i>Grenzen des Erzählens. Konzeption und Struktur des Erzählens in Georg Philipp Harsdörffers „Schauplätzen“.</i> (Hans-Joachim Jakob)	607
---	-----

Gonsalv K. Mainberger: <i>Die französische Gelehrtenrepublik zur Zeit der Frühaufklärung.</i> (Torsten Menkhaus)	610
--	-----

Volker Hagedorn: <i>Bachs Welt.</i> (Klaus Haberkamm)	614
---	-----

Mitteilungen

Peter Heßelmann Neue Vortragsreihe der Grimmelshausen-Gesellschaft in Westfalen	617
---	-----

Peter Heßelmann Bericht über die Tagung „Schuld und Sühne im Werk Grimmelshausens und in der Literatur der Frühen Neuzeit“, 23.–25. Juni 2016 in Oberkirch und Renchen	617
Protokoll der Mitgliederversammlung der Grimmelshausen- Gesellschaft am 25. Juni 2016 in Oberkirch	621
Peter Heßelmann Einladung zur Tagung „Grimmelshausens Kleinere Schriften“, 23.–25. Juni 2017 in Gelnhausen	628
Nicola Kaminski, Jörg Wesche Ankündigung der Tagung „Geld. Interdiskursive Ökonomien bei Grimmelshausen“, 07.–09. Juni 2018 in Bochum	631

Anhang

Beiträger <i>Simpliciana</i> XXXVIII (2016)	637
<i>Simpliciana</i> und <i>Beihefte zu Simpliciana</i> . Richtlinien für die Druckeinrichtung der Beiträge	639
Bezug alter Jahrgänge der <i>Simpliciana</i>	639
Grimmelshausen-Gesellschaft e. V.	640
Beitrittserklärung	641

Editorial

Dieser Jahrgangsband der *Simpliciana* enthält 19 Vorträge, die während der interdisziplinären Tagung zum Thema „Schuld und Sühne im Werk Grimmelshausens und in der Literatur der Frühen Neuzeit“ vom 23. bis zum 25. Juni 2016 in Oberkirch und Renchen gehalten wurden. Darüber hinaus fanden zehn weitere Beiträge Eingang in das neue Jahrbuch. In der Rubrik „Rezensionen und Hinweise auf Bücher“ werden wie gewohnt Besprechungen von Neuerscheinungen zum simplicianischen Erzähler, zu weiteren Autoren und zur Literatur- und Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit veröffentlicht.

Unsere nächste Tagung, die vom 23. bis zum 25. Juni 2017 in Gelnhausen stattfinden wird, konzentriert sich auf Grimmelshausens „Kleinere Schriften“. Die Einladung und das Tagungsprogramm sind in diesem Jahrbuch in der Rubrik „Mitteilungen“ abgedruckt. Mit der Einladung zur Tagung verbinde ich wiederum den Wunsch, zahlreiche Mitglieder der Grimmelshausen-Gesellschaft und weitere Gäste im Juni in Grimmelshausens Geburtsstadt begrüßen zu können.

Im Juli 2017 wird die Grimmelshausen-Gesellschaft auf 40 Jahre ihres Bestehens zurückblicken können. Ihre Satzung wurde in Münster am 14.07.1977 von Günther Weydt, Rolf Tarot, Friedrich Gaede, Hans Geulen, Italo Michele Battafarano, Klaus Haberkamm, Gisela Noehles, Ruprecht Wimmer, Manfred Schier, Egon Lorenz und Erich Graf unterzeichnet. Es steht außer Zweifel, dass seit dieser impulsgebenden Gründung die Grimmelshausen-Forschung und darüber hinaus die Forschung zur Literatur der Frühen Neuzeit enorme Fortschritte erzielt haben. Die Grimmelshausen-Gesellschaft hat sich seither zu einer der bedeutendsten literarischen Gesellschaften in Deutschland entwickelt. Die *Simpliciana* sind zu einer literaturwissenschaftlichen Zeitschrift mit internationalem Renommee geworden.

Vom 07. bis zum 09. Juni 2018 wird die Grimmelshausen-Gesellschaft in Bochum eine Tagung zum Thema „Geld. Interdiskursive Ökonomien bei Grimmelshausen“ veranstalten. Der Ankündigungstext befindet sich ebenfalls in der Rubrik „Mitteilungen“. Vortragsangebote nehmen die Tagungsorganisatoren Nicola Kaminski, Robert Schütze und Jörg Wesche gerne entgegen.

Wilhelm Kühlmann, Vorstandsmitglied der Grimmelshausen-Gesellschaft, beging im März 2016 seinen 70. Geburtstag. Ihm gebühren der Dank für seine langjährige Tätigkeit im Vorstand und nachträglich ein herzlicher Glückwunsch. Fritz Heermann, Kassenprüfer der Grimmelshausen-Gesellschaft und viele Jahre Organisator und Leiter der Grimmelshausen-Gesprächsrunde im „Silbernen Stern“ zu Oberkirch-Gaisbach, erhielt Anfang Januar 2017 für sein kulturelles Engagement den von der Stadt Oberkirch verliehenen Grimmelshausen-Kulturpreis. Die Grimmelshausen-Gesellschaft dankt ihm für seinen unermüdlichen Einsatz und gratuliert herzlich.

Münster, im Januar 2017

Peter Heßelmann

BEITRÄGE DER TAGUNG „SCHULD UND SÜHNE
IM WERK GRIMMELSHAUSENS
UND IN DER LITERATUR DER FRÜHEN NEUZEIT“

DIRK NIEFANGER (Erlangen)

Scham in Grimmelshausens *Simplicissimus*

Unzweifelhaft dürfte für die Frühneuzeitforschung inzwischen sein, dass Grimmelshausens *Simplicissimus* auch außerhalb theologischer Diskurse diskutierbar ist. Wer den Roman auf eine christliche Bekennergeschichte reduziert, missversteht schlicht seine immer wieder betonte Vielfältigkeit und Vielschichtigkeit. Nicht zuletzt Grimmelshausens „Ideal des ‚sinnreichen Poeten‘, des Erzählens auf mehreren Sinnesebenen“¹ lässt es keineswegs zu, eine theologische Lektüre des Romans als einzig glaubhafte herauszustellen. Dies gilt natürlich auch für die Verhandlung von Schuld und Sühne in der Lebensgeschichte des Simplicius. Schuld muss hier nicht immer in Relation zu theologisch gedeuteter Gnade und möglicher innerer Umkehr gesetzt werden, sondern enthält selbstverständlich ganz weltliche Momente (juristische, anthropologische, politische, ‚policyliche‘, militärische, philosophische und viele mehr), die in nicht wenigen Passagen des *Simplicissimus* das Verständnis primär sichern. Dass die weltlichen Momente immer – wenn auch nicht immer evident – im Rahmen einer theologischen Weltansicht verstanden werden können, mag dabei genauso eine Binsenweisheit sein, wie die Erkenntnis, dass religiöse Überlegungen unabhängig von sozialen Praktiken und emotionalem Befinden im *Simplicissimus* überhaupt nicht vorkommen. Den Roman also als verkapptes Traktat zu lesen, aus dem man unabhängig von fiktionalem Setting und erzählter Handlung (relativ beliebig) religiöse Positionen herausfiltern kann, erscheint mir daher der falsche Weg einer ideengeschichtlich überinspirierten Forschung zu sein. Grimmelshausen-Philologie ist keine „verborgene Theologie“², heute schon gar nicht und bestimmt nicht im dogmatischen Sinn. Den Komplex ‚Schuld und Sühne‘ innerhalb eines

1 Dieter Breuer: *Grimmelshausen-Handbuch*. München 1999, S. 49.

2 Martin Opitz: *Buch von der Deutschen Poeterey. Studienausgabe*. Hrsg. von Herbert Jaumann. Stuttgart 2002, S. 14: Die „Poeterey“ sei „anfangs [!] nichts anderes gewesen als eine verborgene Theologie“, sagt Opitz [Klammerzufügung vom Verf.].

sich ausdrücklich interdisziplinär verstehenden Kontextes³ daher einmal nicht aus primär theologischer, sondern probeweise aus Sicht einer Literaturwissenschaft zu diskutieren, die sich an der historischen bzw. literarischen Anthropologie⁴ orientiert, erscheint mir angesichts der in diesem Band der *Simpliciana* dominant theologisch inspirierten Literaturlektüren nicht nur statthaft, sondern ein geradezu notwendiges Experiment.

Manchmal verwundert es selbst eingefleischte Grimmelshausen-Leser, dass Phänomene im *Simplicissimus* beschrieben werden, die man für eine modische Angelegenheit unserer Tage gehalten hat. Das Fremdschämen in der Sauerbrunnenepisode mag man hierzu rechnen. Dort wird uns erzählt, dass Simplicissimus mit einer „schöne[n] Dame/ die sich vor eine von Adel außgab“ (*ST* 467)⁵ anbändelte, ohne sich der daraus resultierenden Konsequenzen bewusst zu sein; gemeint ist die Courage. Als sie es unentwegt „[...] mit Bezeugungen ihrer brennenden Affection“ übertrieb, beklagt unser Held, dass „ich mich beydes vor mich und sie schämen muste“ (*ST* 468, vgl. *C* 131–134). Tatsächlich sind wir gewohnt, Schamempfinden insgesamt für ein modernes Phänomen zu halten, das ein verfeinertes Gespür für soziale Regeln und subtil codierte Normen des gesellschaftlichen Umgangs voraussetzt. Es scheint notwendig, um Konflikte in der komplexer werdenden Welt zu vermeiden, indem „Fremdzwänge in Selbstzwänge umgewandelt werden.“⁶ Die Vorstellung einer immer komplizierter werdenden sozialen

3 Die Tagung „Schuld und Sühne im Werk Grimmelshausens und in der Literatur der Frühen Neuzeit“ (Oberkirch und Renchen, 23.–25. Juni 2016), auf der vorliegender Beitrag diskutiert wurde, verstand sich ausdrücklich als interdisziplinär. Die hier referierte Position einer nur theologisch verstehbaren Relation von Schuld und Sühne wurde dennoch zum Teil vehement vertreten.

4 Vgl. als Überblick: Markus Fauser: *Einführung in die Kulturwissenschaft*. Darmstadt 2008, S. 41–65; Michael Maurer: Historische Anthropologie. In: *Aufriss der Historischen Wissenschaften*. Hrsg. von Michael Maurer. Bd. 7. Stuttgart 2003, S. 294–387; und Jakob Tanner: *Historische Anthropologie zur Einführung*. Hamburg 2008; sowie die Zeitschrift *Historische Anthropologie*.

5 Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Simplicissimus Teutsch*. In: *Werke*. Hrsg. von Dieter Breuer. 3 Bde. Frankfurt a. M. 1989–1997 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 4–5), Bd. I. 2, S. 467. – Im Folgenden wird diese Werkausgabe mit Sigle *ST* (*Simplicissimus Teutsch*), *Co* (*Continuatio*) und *C* (*Courasche*) in runden Klammern zitiert.

6 Norbert Elias: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Bd. 2. *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*. Neu durchgesehene und erweiterte Auflage. Frankfurt a. M. 1997, S. 409.

Umgebung, die von den Menschen ein entsprechend komplexes, aber in Bezug auf Gewalt und körperliche Übergriffigkeit präventives, vor allem eindämmendes Benehmen⁷ abverlangt, geht auf Norbert Elias folgenreiche Studie *Über den Prozeß der Zivilisation* (1939) zurück. Entsprechend beginnt das viel zitierte Kapitel „Scham und Peinlichkeit“ mit folgender These:

Nicht weniger bezeichnend als die „Rationalisierung“ des Verhaltens ist für den Prozeß der Zivilisation zum Beispiel etwa auch jene eigentümliche Modellierung des Triebhaushaltes, die wir als „Scham“ und „Peinlichkeitsempfinden“ zu bezeichnen pflegen.⁸

So sehr wir einerseits die These von der Anpassung unserer Verhaltensnormen an eine vieldimensionaler werdende Welt im Grunde unseres Herzens verinnerlicht haben, so pflichtgemäß verlangen die komplexen Codes wissenschaftlichen Umgangs heute, die Thesen von Norbert Elias entscheidend zu differenzieren. So sucht der Ethnologe Hans-Peter Duerr in seiner 3500 Seiten starken Elias-Kritik den „Mythos vom Zivilisationsprozess“ offen zu legen. Historisch und vor allem ethnologisch seien die Thesen des Soziologen nicht zu halten.⁹

Anders als Elias sieht er ‚Scham‘ nicht als Effekt einer historischen Ausdifferenzierung. Im Gegenteil, Scham sei „kulturgeschichtlich ubiquitär, wahrscheinlich sogar eine anthropologische Konstante“.¹⁰ Ihm antworten Historiker und Soziologen; ein regelrechter „Streit um die Scham“ tobt fortan zwischen den Disziplinen.¹¹ Dass dieser Streit längst auch die Literaturwissenschaften erreicht hat, versteht sich von selbst.¹²

7 Vgl. Axel T. Paul: Die Gewalt der Scham. Elias, Duerr und das Problem der Historizität menschlicher Gefühle. In: *Mittelweg* 36 (2007), Heft 3, S. 77–99.

8 Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation* (wie Anm. 6), S. 408.

9 Hans Peter Duerr: *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*. 4 Bde. Frankfurt a. M. 1988–1997.

10 Paul, Die Gewalt der Scham (wie Anm. 7), S. 83; vgl. Duerr, *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß* (wie Anm. 9), Bd. 2, S. 8.

11 Günther Pallaver: Der Streit um die Scham. Zu Hans Peter Duerrs Demontage des „Zivilisationsprozesses“. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 14 (1989), Heft 4, S. 63–71.

12 Vgl. etwa Ulrich Greiner: *Schamverlust. Vom Wandel der Gefühlkultur*. Reinbek 2014; *Schuld und Scham*. Hrsg. von Alexandra Pontzen und Heinz-Peter Preußler. Heidelberg 2008 (Jahrbuch Literatur und Politik 3).

Sicher, ein Blick in Grimms *Wörterbuch* hätte gereicht, um viele Belege einer Verwendung von Begriffen wie ‚Scham‘ und ‚schämen‘ schon im deutschen Mittelalter nachweisen zu können.¹³ Nicht zuletzt der vor ein paar Jahren erschienene Sammelband „Scham und Schamlosigkeit“ zeigt zudem, dass es „Grenzverletzungen“ schon in der „Literatur und Kultur der Vormoderne“ gegeben hat.¹⁴ Einer der markantesten Nachweise dürfte in der „Zugab des Autors“ (C 150) am Ende der *Courasche* zu finden sein und er ist trotz aller Vorbehalte gegen Elias im Sinne der Zivilisationsthese recht einleuchtend interpretierbar, zumindest wenn man dessen phylogenetischen Ansatz ontogenetisch umdeutet. Denn Grimmelshausens Werk sähe er vermutlich eher an der Schwelle zur Moderne, denn als Zeugnis einer vollendeten Zivilisierung. Jedenfalls warnt die Autorfigur in ihrem „Zusatz“ vor den Folgen von Verhaltensweisen, die den Regeln, Werten und Normen der Gesellschaft nicht entsprechen, so dass das Schämen als Indikator eines individuellen Zivilisationsprozesses gelesen werden kann:

Da wird man erst gewahr/ aber zu spat/ was man an ihnen gehabt/ wie unflätig/
wie schändlich/ laussig/ gründig/ unrein/ stinckend/ beydes/ am Athem/ und am
gantzen Leib/ wie sie inwendig so voll Frantzosen/ und auswendig voller
Blattern gewesen/ daß man sich endlich dessen bey sich selbst schämen muß/
und offermals viel zu spat beklagt. (C 150–151)

Ein solches Restümee zeichnet im Prinzip auch den *Simplicissimus* aus. Doch gilt: Erst das Verhalten, über das sich Simplex schämen muss, weil es für alle sichtbar ist, macht das eigene Leben einerseits exemplarisch und zwingt andererseits dazu, es poetisch in didaktischer Absicht zu rechtfertigen. Die Blattern, den stinkenden Atem und den verbrauchten Leib als Zeugnisse des falschen Lebens finden wir ja beim *Simplicissimus* wie bei der *Courage*. Also führt nicht so sehr die aufgeladene Lebensschuld zur Abfassung der Lebensgeschichte, sondern das Schämen über diese. Insofern hat es als Befinden der Unrichtigkeit des eigenen Lebens und Handelns bei Grimmelshausen zweifellos eine hohe narratologische, nämlich das Erzählen begründende und dieses formende Valenz.

13 Vgl. Jacob und Wilhelm Grimm: *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 8. *R–Schiefe*. Leipzig 1893, Sp. 2107–2119.

14 *Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne*. Hrsg. von Katja Gvozdeva und Hans Rudolf Velten. Berlin [u. a.] 2011.

Doch kehren wir noch einmal zur historischen Verortung des Schämens zurück, die bei Elias so markant wie heute umstritten ist. Um sie in Frage zu stellen, braucht man im Grunde nur an den christlichen Gründungsmythos der Menschheit oder an Platons *Protagoras* erinnern.¹⁵ Die historischen und ethnologischen Argumente für ein vornehmlich anthropologisch situiertes Schamempfinden, das sich nur je anders – sozial, religiös, regional oder auch persönlich – manifestieren kann, sind inzwischen so virulent, dass man kaum wagt, Elias und seine Verfeinerungsthese zu verteidigen oder als – freilich variierten – Lektüre-Zugang, wie eben angedeutet, zu nutzen.

Analoges gilt natürlich auch für Ruth Benedicts bekannte Japan-Studie *Chrysantheme und Schwert* (1946), auf die die Unterscheidung von Scham- und Schuldkulturen zurückgeht.¹⁶ Bis heute beziehen sich zwar viele Studien und noch mehr Hobbyethnologen auf diese eingängigen Kategorisierungen, doch werden sie meist ausdrücklich – wie von Claudia Benthien – „nur als heuristische Modelle verstanden“.¹⁷

Es ist hier sicherlich auch nicht der Ort, in die Scham-Debatte einzugreifen, doch sei zumindest in Erinnerung gerufen, dass Elias „Selbstzwänge“ wie die Scham auch „schon auf einfacheren Stufen der Gesellschaftsentwicklung zu finden“ glaubt; diese würden nur „mit jedem Zivilisationsschub stärker“ hervortreten.¹⁸ Nun bin ich kein Freund teleologischer Vorstellungen, schon gar nicht im Bereich des Historischen, doch wird man kaum bestreiten, dass Scham im Barock auch deshalb anders empfunden wurde als heute, weil im 17. Jahrhundert die „Angst vor der sozialen Degradierung“, die Elias als Moment des Schamgefühls ausmacht, weniger relevant war. Denn soziales Denken war zu jener Zeit – wie Paul Münch es etwa hervorhebt – bestimmt durch stabile Vorstellungen einer göttlich legitimierten Ordnung, in der jeder seinen ihm zugewiesenen Platz auszufüllen hat. Idealerweise ging es deshalb nicht um Aufstieg oder Abstieg in einer stratifikatorisch verfassten Gesellschaft, sondern um gute Anpassung an eine zugewiesene

15 Vgl. Katja Gvozdeva und Hans Rudolf Velten: Einleitung. In: *Scham und Schamlosigkeit* (wie Anm. 14), S. 1–2.

16 Ruth Benedict: *Chrysantheme und Schwert. Formen japanischer Kultur*. Aus dem Englischen von Jobst-Mathias Spannagel. Frankfurt a. M. 2014.

17 Claudia Benthien: *Tribunal der Blicke. Kulturtheorien von Scham und Schuld und die Tragödie um 1800*. Köln [u. a.] 2011, S. 44.

18 Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation* (wie Anm. 6), S. 410.

Rolle. Eine primitivere Gesellschaft würde ich im 17. Jahrhundert aber deshalb natürlich nicht erkennen wollen,¹⁹ eine andere sehr wohl.

Generell steht die Scham in einem nicht ganz einfachen Verhältnis zu Schuld und Sühne, denn das Schamempfinden erscheint anders als das Schuldempfinden als wenig steuerbares „leibliches Erleben“;²⁰ während Schuld als Schuldgefühl zwar auch eine emotionale Dimension hat, als solche – im Sinne eines Deliktes oder einer religiösen Verfehlung – aber rationalisierbar bleibt. Damit ist freilich nicht gesagt, dass sich nicht über Schuldhaftigkeit streiten ließe; nur ist Schuld – anders als das Schuldempfinden und noch mehr die Scham – relativ klar bestimmbar, wenn man Ursache und Rahmenbedingungen des zugrunde liegenden Vergehens kennt. Man könnte Schuld und Schuldempfinden sowie Schuld und Scham deshalb in einem „Ursache-Wirkungs-Verhältnis“ sehen. Es läge nahe, dann – wie Silvan Tomkins – Schuldempfinden und Scham als zwei „Darstellungsformen eines Gefühls“ zu fassen.²¹ Das eben zitierte Ende der *Courasche* lässt eine solche Interpretation durchaus zu. Doch gibt es offenbar ein rationales Schuldempfinden, das ohne Scham auskommt, und ein Schamempfinden, das nicht auf eingestandener Schuld beruht. Zwar stellt die Emotion Scham eine Reaktion auf ein wahrgenommenes sozial sichtbares Defizit dar; dieses muss aber keineswegs objektiv gegeben sein und muss auch nicht als ein solches rational erkannt werden. In Oliviers Lebensbeichte im vierten Buch des *Simplicissimus* findet sich ein Beispiel hierfür. Ich komme darauf zurück.

Wie kann man ‚Scham‘ dann aber sinnvoll fassen? Unterscheidbar sind generell wohl drei unterschiedliche Begriffsverwendungen. Man spricht von Scham (1) als tugendhaftem Empfinden,²² (2) als zierendem Verbergen²³ und (3) als spezifischer Erregung, die eine Diskrepanz von

19 Vgl. Paul Münch: *Das Jahrhundert des Zwiespalts. Deutsche Geschichte 1600–1700*. Stuttgart [u. a.] 1999, S. 67–91 („Die Ordnung der Gesellschaft“).

20 Alexandra Pontzen und Heinz-Peter Preußler: Ritualisierte Verarbeitung von Fehlverhalten. Eine Einleitung zu Schuld und Scham. In: *Schuld und Scham* (wie Anm. 12), S. 7–24, hier: S. 10.

21 Vgl. Pontzen und Preußler, Ritualisierte Verarbeitung von Fehlverhalten (wie Anm. 20), S. 13; vgl. Silvan S. Tomkins: Affect as Amplification. Some Modifications in Theory. In: *Emotion – Theory – Research, and Experience*. Hrsg. von Robert Plutchik und Henry Kellermann. Bd. 1. New York [u. a.] 1980, S. 141–164.

22 Vgl. Gvozdeva und Velten, Einleitung (wie Anm. 15), S. 1.

23 Vgl. Max Scheler: Über Scham und Schamgefühl. In: Max Scheler: *Gesammelte Werke*. Bd. 10. Bern 1957, S. 67–154. Vgl. ST 367.

Rollenerwartung und momentaner Erfüllbarkeit markiert. Sozialpsychologisch spricht man hier von Scham als einer „emotionale[n] Reaktion auf Kompetenzdefizite, fehlende Anerkennung und eigenes Ungenügen“.²⁴ Nur um die Scham im dritten, letztgenannten Sinn, dessen Fassung heute am gebräuchlichsten ist, geht es im Folgenden.

Scham sei also als leibhaft erlebte und für andere sichtbare Emotion (vgl. *ST* 475) – frühneuzeitlich als Affekt – verstanden, die oder der ein persönliches Defizit gegenüber sozialen Erwartungen markiert. Diese Erwartungen können, müssen aber nicht aus theologischen Werten oder religiösen Normen erwachsen. Scham hat – als Defizitmarkierung – einen unaufhebbaren Bezug zu Schuld und Sühne, ohne notwendig und vor allem objektiv an sie gebunden zu sein. Das heißt, Scham kann eine sühnartige, emotional gesteuerte Reaktion auf Schuld sein – ohne Sühne im theologischen oder rechtlichen Sinn (Vergeltung, Wiedergutmachung usw.) zu sein; dabei kann die Schuld eingebildet oder von Dritten suggeriert werden, auch etwa um Scham als Reaktion hervorzurufen. Damit sind, denke ich, die anthropologischen und begrifflichen Grundlagen geschaffen, um einschlägige Passagen des *Simplicissimus* innerhalb der gewählten Perspektive besser verstehen zu können.

Krieg stellt die Ordnungen der Frühen Neuzeit nachhaltig in Frage; oder besser: er zeigt, dass die klare Zuordnung zu sozialen Rollen prekär geworden ist, sie sich als relativ erweist oder zumindest in ihrer Geltung in Frage gestellt werden kann. Solche Erfahrungen sozialer Verunsicherung erscheinen als wesentliches Moment des *Simplicissimus*-Romans. Insofern verwundert es kaum, dass sich hier recht viele Passagen finden, in denen Scham und Schämen ausdrücklich in Relation zu Rollenerwartungen thematisiert werden.

Das Wortfeld ‚Schämen‘ wird – wenn ich richtig gezählt habe – explizit 24 Mal aufgerufen. In späteren Auflagen werden einige Passagen durch die Begriffe ‚schämen‘ und ‚Scham‘ sogar ergänzt. Beobachtbar an fast allen Stellen ist, dass vom Erzähler kein absolutes Raster angelegt wird, das sagt, wann sich *Simplicissimus* oder ein anderer Protagonist aufgrund einer klaren Schuld schämt oder nicht schämen muss, sondern, dass in diesem Roman das Schamempfinden meist an prekäre Rollenentwürfe, soziale Praktiken und Sozialisationsprozesse gebunden bleibt und insofern stets relational aufzufassen ist. Rollenerwartungen und -defizite können sich etwa in der Überblendung

24 Paul, Die Gewalt der Scham (wie Anm. 7), S. 86.

des erzählenden und erlebenden Ichs zeigen, das im *Simplicissimus* allenthalben zu finden ist. Dieses Verfahren nutzt die Schamdarstellung als Erzählmuster, an dem Differenzen zwischen den beiden Ichs ablesbar sind.

Die erste Verwendung des Verbs ‚schämen‘ im Roman findet sich in einem poetologischen Zusammenhang, der die beiden Ichs, die im Text zur Sprache kommen, bewusst ins Verhältnis setzt. Im ersten Kapitel des zweiten Buchs resümiert der Hinweis auf Scham eine der ersten Selbstreflexionen des heranwachsenden *Simplicissimus*. Dieser findet sich, nachdem er die soziale Praktik des Tanzens missverstanden hat, von einem Obristen in einem Gänsestall eingesperrt. Hier beobachtet er einen Sexualkontakt, der ihm so fremd bleibt wie beim Überfall auf den Hof seines Knans (vgl. *ST* 27–30). Wer den *Simplicissimus* gelesen hat, weiß, dass solche heterotopen Orte (vgl. *ST* 610–617)²⁵ wie der Gänsestall zur Besinnung auf die eigene Situation anregen:

Günstiger Leser/ ich erzehle diese Geschicht nicht darumb/ damit Er viel darüber lachen solle/ sondern damit meine Histori gantz seye/ und der Leser zu Gemüt führe/ was vor ehrbare Früchten von dem Tantzen zu gewarten seyen. Diß halte ich einmal vor gewiß/ daß bey den Tüntzen mancher Kauff gemacht wird/ dessen sich hernach eine gantze Freundschaft zu schämen hat. (*ST* 122)

Der Erzähler spricht hier – wie das etwa Andreas Merzhäuser herausarbeitet²⁶ – aus unklarer oder doppeldeutiger Position. Obwohl die Ansprache an den impliziten Leser eher an den alten Erzähler denken lässt, dem das Erzählen peinlicher Situationen nichts mehr ausmacht, der im

25 Vgl. Michel Foucault: *Andere Räume* (1967). In: *Aisthesis: Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Hrsg. von Karlheinz Barck. Leipzig 1993, S. 34–46.

26 Vgl. Andreas Merzhäuser: *Satyrische Selbstbehauptung. Innovation und Tradition in Grimmelshausens „Abentheurlichem Simplicissimus Teutsch“*. Göttingen 2002; und Andreas Merzhäuser: *Über die Schwelle geführt. Anmerkungen zur Gewaltdarstellung in Grimmelshausens „Simplicissimus“*. In: *Ein Schauplatz herber Angst. Wahrnehmung und Darstellung von Gewalt im 17. Jahrhundert*. Hrsg. von Markus Meumann und Dirk Niefanger. Göttingen 1997, S. 65–82. Aus anderer Perspektive: vgl. Theodor Verweyen: *Der polyphone Roman und Grimmelshausens „Simplicissimus“*. In: *Simpliciana XII* (1990), S. 267–290; oder Waltraud Wiethölder: *„Schwartz und Weiß auß einer Feder“ oder Allegorische Lektüren im 17. Jahrhundert: Gryphius, Grimmelshausen, Greiffenberg*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 72 (1998), S. 537–591, und 73 (1999), S. 122–151.

Gegenteil auf eine gewisse Vollständigkeit des Erzählten zielt, wirkt der Hinweis auf die Früchte des Tanzens eher naiv. Insofern bleibt es letztlich unbestimmt, ob er sich in den jungen *Simplicissimus* eindenkt oder die Werturteile des alten präsentiert. Dies wird auch durch die zweite Passage über das Schämen deutlich, wo beide Perspektiven – die des jungen und die des alten *Simplicissimus* – explizit parallelisiert werden:

Mein Herr fragte/ was thät aber die Jungfer darbey/ schämte sie sich nicht? Ja wol nein [oder: mein]²⁷ Herr! sagte ich/ sie hub den Rock auff/ und wolte darzu (mein hochgeehrter/ Zucht- Ehr- und Tugendliebender Leser verzeyhe meiner unhöflichen Feder/ daß sie alles so grob schreibt/ als ichs damals vorbrachte) scheissen. (ST 128–129)

Wir haben hier eine der wenigen Stellen, wo sich die *Simplicissimus*-Ausgaben E¹ und E² in ihren Aussagen erkennbar unterscheiden. Bei E¹ glaubt *Simplicissimus*, dass sich die Jungfer nicht schämt; bei E² ist er überzeugt, dass sie sich schämt, weil sie vor seinen Augen ihre Notdurft verrichtet. Im zweiten Fall scheint auch der heranwachsende Simplex von einem unwillkürlichen und kaum steuerbaren Schämen auszugehen, während man die Äußerung in E¹ so deuten könnte, dass die Jungfer so abgebrüht ist, dass sie ihre Notdurft ohne Ansehen der Situation verrichten kann. Natürlich hebt sie – daran sei kurz erinnert – ihren Rock, um sich einem jungen Fähnrich hinzugeben. Die doppelte Wahrnehmungsperspektive des heranwachsenden und des alten Simplex, die hier erzählt wird, plausibilisiert der Erzähler, in dem er die Ausdrucksweise des jungen Simplex nicht nur zitiert, sondern diese auch explizit macht. Die Wahrnehmung des Schämens scheint in erster Linie durch den jungen sinnvoll, während der alte *Simplicissimus* natürlich weiß, dass sich die Jungfer für ihren Sex kaum schämen wird; es sei denn, sie wüsste sich beobachtet. Der Text lässt das, meines Erachtens, offen.

Noch ein Beispiel nicht erreichbarer Rollenentwürfe aus dem dritten Buch: Gleich dreimal berichtet *Simplicissimus*, dass sich sein Konkurrent um den Ruf des legendären Reiters von Soest schämte. Die Episode beginnt mit der Nachricht, dass in Werl unter seinem Namen und in seiner Verkleidung ein ähnlich gekleideter Soldat sein Unwesen treibe. Erst sehr viel später erfahren wir, dass es sich um Olivier handelt (vgl. ST 424). Die Warnung an diesen unrechtmäßigen Freibeuter er-

27 Korrektur nach E²; E¹: nein.

folgt dann mehrmals und vor allem öffentlich; als sich der Jäger von Werl aber nicht zu zeigen wagt, sucht Simplicissimus diesem einen eindrücklichen Denkkzettel zu verpassen. Ethisch gesehen erscheint die Straffaktion unseres Helden natürlich fraglich, weil der Ruhm des Jägers von Soest auf Handlungen beruht, „die sonst bey andern wären Straffwürdig gewesen“ (ST 243), wie der Erzähler anmerkt. Die anvisierte Bestrafung des Jägers von Werl legitimiert sich vorderhand also nicht aus dessen strafwürdigem Räubern und Furagieren, sondern aus der unrechtmäßigen Verwendung der Larve des grünen Jägers von Soest. Da es kein Urheberrecht auf Verkleidungen gibt, erscheint die Straffursache freilich kaum hinreichend. Relevant dabei dürfte auch sein, dass sich in der Frühen Neuzeit Identität und Würde nicht zu einem geringen Maße aus der jeweiligen Kleidung (Uniform, Talar, regionale Besonderheiten usw.) ableitete, die wesentlich standesgebunden und nur mit Mühen und erheblichen Kosten austauschbar war.

Jedenfalls nimmt Simplicissimus den falschen Jäger mit einer List in einem Schafstall gefangen. Als er ihn zu einem fairen Duell herausfordert, ‚hofiert‘ sein Kontrahent vor Angst ‚die Hosen voll‘ und winselt um Gnade (vgl. ST 250). Spring-ins-Feld und ein Kamerad in Teufelskleidern verstärken die Angst des falschen Jägers noch. Seine körperliche Reaktion und seine irrationale Furcht vor den Teufeln weisen ihn als unreif und naiv aus. Der Jäger von Werl zeigt sich seiner grünen Jägerkleidung und seinem Gebaren als abgebrühter Soldat höchst unwürdig. Die ungewollte körperliche Angstreaktion verweist zudem ausdrücklich – der Erzähler erinnert daran – an die Tanzblamage des Simplicissimus. Die Parallele unterstreicht die Diagnose. Simplicissimus kann die Körpersprache des Unterlegenen aus eigener Erfahrung lesen oder riechen – wie man’s nimmt. Letztlich führt dies immerhin zu einer ungewohnten Empathie-Regung des echten Jägers von Soest: „er und sein Camerad“, erzählt Simplicissimus, „brachten so bewegliche Wort vor/ daß ich ihm endlich alles verziehe und vergabe.“ (ST 251) Gibt sich Simplicissimus also mit der Reue des anmaßenden Soldaten zufrieden, vollzieht Spring-ins-Feld eine demütigende Strafe, die die Reue und Angst in Scham umschlagen lässt:

Aber Spring-ins-feld war damit nicht zu frieden/ sondern zwang den Jäger/ daß er 3. Schaf (denn so viel hatten sie stelen wollen) muste im Hindern küssen/ und zerkratzte ihn noch dazu so abscheulich im Gesicht/ daß er außsahe/ als ob er mit den Katzen gefressen hätte/ mit welcher schlechten Rach ich zu frieden war. Aber der Jäger verschwand bald auß Werle/ weil er sich viel zu sehr schämte [...]. (ST 251)

Als der gedemütigte falsche Jäger später einem der Knechte des Simplicissimus begegnet „schämte er sich so sehr/ daß er abermal das Reiß-auß spielete/ und von Lippstatt zu den Holländern lieffe“ (ST 284). Ursache dieser Panik ist, dass die Naivität und die Demütigungen des falschen Jägers an die Öffentlichkeit gelangen. Der Knecht von Simplicissimus hatte erzählt, dass er zu „denen Teuffeln“ gehört habe, die den legendären „Jäger von Werle auff der Schäferey so erschrockt hätten“ (ST 284) und dass er – so kann man ergänzen – sich vor Angst in die Hosen machte. Image und Verhalten des Jägers fallen erneut auseinander. Er schämt sich, weil er seinem Ruf als furchtloser Soldat, nicht gerecht geworden ist, und weil er die Rolle, die er sich angemaßt hatte – der Jäger von Soest –, nicht ausfüllen konnte. All dies wird auch noch durch einen Militär niedrigster Charge publik gemacht.

Ruth Benedict vertritt in *Chrysantheme und Schwert* die These, dass in Schamgesellschaften „jeder Mensch dem Urteil der Öffentlichkeit über seine Taten besondere Bedeutung“ zumesse.²⁸ Auch wenn man vom deutschen Barock wohl nicht unbedingt als Schamgesellschaft sprechen kann, in der eine kritische Öffentlichkeit über sittliches Verhalten wacht, erhält das Öffentlich-werden in Schamkonstellationen auch hier eine zentrale Bedeutung. Dies gilt besonders für den Bereich des Militärs, der hier karikiert wird: Ihn zeichnet offenbar eine besondere Sensibilität gegenüber öffentlich werdender Unzulänglichkeit und damit gegenüber Scham aus. Der Reiter von Werl kann so lange sein Unwesen treiben, bis publik wird, dass er seiner militärischen Rolle, die auf Aufmerksamkeit in der Öffentlichkeit zielt, nicht gerecht wird.

Das Verhältnis zu seinem früheren Fehlverhalten könnte in Oliviers Erzählung seines Lebens im vierten Buch eine andere, viel souveränere sein. Denn nun erscheint er tatsächlich als rücksichtsloser und – wie sich zeigen wird – äußerst brutaler Marodeur – als „Unmensch“, wie ihn der Erzähler nicht zu Unrecht charakterisiert. Denn er ist es ja, der im Schwarzwald bereit ist, selbst ein „Frauenzimmer und die Kinder“ mit seinem riesigen Schwert zu „metzen“ (ST 430). Als Simplicissimus und Olivier auf dem Kirchturm einer Kutsche auflauern, erzählt letzterer von seiner Begegnung mit dem Jäger von Soest. Offenbar war das Schafstall-Erlebnis so prägend, dass Olivier auf dem Turm von seinem früheren Schämen berichten muss. Die intradiegetisch-homodiegetische Erzählperspektive lässt uns nun quasi ein Ego-Dokument der

28 Benedict, *Chrysantheme und Schwert* (wie Anm. 16), S. 198.

unvermeidlichen Emotion hören; der erzählte Affekt wird durch diesen Erzählkniff im Nachhinein nochmals beglaubigt. Der Jäger von Soest und seine Teufel hätten ihn bei der Schäferei zu einem ungleichen Kampf herausgefordert:

Weil ichs aber nicht thun wolte/ zwangen sie mich zu der spöttlichsten Sach von der Welt/ so mein Camerad unter die Leute bracht/ darvon ich mich dergestalt schämte/ daß ich von dort hinweg auf Lippstatt lieffe/ und bey den Hessen Dienst nam/ verbliebe aber auch daselbst nicht lang/ weil man mir nit traute/ sondern trabte fürters in Holländ. (ST 424)

In Oliviers Version wirkt die Geschichte etwas anders; nicht seine mangelhafte Rollenerfüllung und seine Angst vor den Teufelslarven, die zu peinlichen Körperreaktionen führen, verursachen hier das Schämen, sondern die demütigende Handlung, zu der er vom Simplicius gezwungen worden sei. Dass eigentlich Spring-ins-Feld und nicht der berüchtigte Jäger von Soest der Arrangeur der Demütigung war, wird natürlich nicht erwähnt. Die Rolle der Öffentlichkeit, die das Schämen auslöst, wird aber ähnlich bewertet. Die Verschiebung des Fokus hat freilich nicht nur mit einer anderen Wahrnehmungsperspektive, sondern auch mit der Selbststilisierung der Lebensbeichte zu tun. Olivier erzählt Simplicius seine Geschichte so, dass ihn relativ wenig Schuld am Schämen trifft. Und der Erzähler ist sich erst zu diesem Zeitpunkt bewusst, sagt er, „was ich dem *Olivier* vor ein Possen erwiesen“ (ST 426). Durch das repetitive und verschachtelte Erzählen gelingt es, die Faktualität autobiographischer Darstellung insgesamt zu problematisieren. Denn der Leser fragt sich, ob Simplicissimus seine Geschichte genauso zu rechtrückt wie Olivier die seinige und ob man sie ebenfalls auch anders sehen könnte. Das Geständnis des Simplicius, erst nach der Erzählung des Olivier die Wirkung der Demütigung richtig begriffen zu haben, zeigt ja, wie prekär schon die Wahrnehmung eines Vorgangs ist, der erzählt werden soll. Auch hier wird das Schämen also genutzt, um narratologische Verfahren einer autobiographischen Erzählung zu reflektieren.

Schon wegen solcher Erzähltricks sind wir uns längst einig, den *Simplicissimus* mehrschichtig und polyphon zu deuten.²⁹ Wir vermeiden reduzierte Lektüren, die den Roman vornehmlich moraldidaktisch, christlich, unterhaltend, satirisch oder bloß erzählfreudig verstehen. Er ist vieles zugleich und nichts ausschließliche.

29 Vgl. Breuer, *Grimmelshausen-Handbuch* (wie Anm. 1), S. 49–50.

Und doch fragt man sich, warum er uns Schamgeschichten wie die des Jägers von Werl erzählt. Denn sie setzen – ethisch gesehen – wegen des gleichen Vergehens den einen herab und den anderen herauf. Sieger bleibt der, der den anderen bloß stellt, um die eigene ruhmreiche Position zu sichern. Damit bewegt man gewiss „die Leut zum lachen“ (Co 563), wie es zu Beginn der *Continuatio* heißt, bringt sie, weil das „losse Stücklein“ (Co 565) des Simplicissimus hier jedenfalls nicht in Frage gestellt wird, aber wohl kaum zu einem besseren Leben. Oder sollen die Leserinnen und Leser lernen, ihre Bubenstücke in der Öffentlichkeit besser darzustellen, damit sie sich nicht mehr schämen müssen? Eine absurde Vorstellung. Das Verhaltensproblem, das die Jäger-Passagen anhand des Schamempfindens entfaltet, ist das angemessene Verhalten des Einzelnen in der Öffentlichkeit. Ein besonders passgenauer Habitus wird verlangt, der in seiner Passgenauigkeit aber möglichst Aufmerksamkeit erlangen soll. Ein solches am Publikum ausgerichtetes Verhalten birgt gerade die Gefahr des Scheiterns, weil die Sehnsucht nach Aufmerksamkeit die Verhaltensdefizite in der Öffentlichkeit umso stärker sichtbar machen kann. Die Scham steigt offenbar mit der Aufmerksamkeit. Genau das erlebt ja auch Simplicissimus immer wieder.

Gegen diesen ungesunden Mechanismus richtet sich das zentrale Konzept der Einsiedelei, die Simplicissimus bewusst wählt, um der Öffentlichkeit zu entgehen. Als die Isolation vom Publikum im Schwarzwald nicht mehr gewährleistet scheint (vgl. Co 566), sucht er das Weite und findet die radikale Entfernung aus der Gesellschaft dann auf der Insel (vgl. Co 670) und schließlich sogar in der Höhle (vgl. Co 686), in die er sich vor den Schiffsleuten flüchtet. Auf der Insel sollte es – wie im Paradies – eigentlich keine Scham geben, weil es keine Öffentlichkeit gibt. Denn sie muss hier nicht Fehlleistungen kontrollieren, damit die Gesellschaft (gottgefällig) funktioniert.

Oder sie könnte es nur dann geben, wenn das Einsiedlerleben gestört wird. Deshalb scheint sich Cornelissen, der holländische Kapitän, der als Erzähler der letzten Passagen der *Continuatio* fungiert, genötigt, von der Scham des Simplicissimus zu erzählen. Allerdings ist jetzt tatsächlich jenes Körperteil gemeint, das zu verbergen auch der Einsiedler für nötig hält (vgl. Co 691, ST 367). Dies spricht übrigens für eine anthropologische Vorstellung von Scham im *Simplicissimus*, die den Menschen nach seiner Flucht aus dem Paradies als menschlich markiert. Simplicissimus bleibt insofern auch als Einsiedler Mensch und damit anfällig für Sünden und behält weiterhin den Makel der Ge-

lütde; das zeigt seine nicht aufgehobene Schamhaftigkeit im Roman genauso wie seine Flucht vor den Schiffsleuten oder sein Verbleib auf der Insel. Allerdings befindet sich Simplicius ja gerade nicht im echten Paradies, weil er – altersweise – eine Vorstellung davon hat, was gut ist oder böse. Er verfügt – in gewissem Rahmen freilich – über menschlich-kulturelle Erkenntnis, während der Paradiesbewohner vor dem Sündenfall ganz der göttlich-väterlichen Fürsorge unterstellt war und daher – ganz naiv – nicht über eine ausreichende Unterscheidung von Gut und Böse verfügen musste (vgl. Gen 2, 17). Konsequentergedacht wird in der Bibel daher auch die Scham: „Vnd sie waren beide naked/der Mensch vnd sein Weib/ vnd schemeten sich nicht“ (Gen 2, 25). Das Schamempfinden des Simplicius zeigt also seinen menschlichen, weiterhin nachparadiesischen Zustand.

Ein kurzes Fazit: Ich habe fünf Aspekte der Scham im *Simplicissimus* herausarbeiten können: (1) Im Roman scheint eine eher anthropologische Vorstellung von Scham vorzuherrschen, die den Affekt nicht als Resultat eines zivilisatorischen Prozesses sieht. Dafür sprechen etwa das Schamempfinden des Einsiedlers oder die erwähnten Körperreaktionen. Daneben gibt es aber auch Schamempfinden, dass mit adäquater Kleiderausstattung oder richtigem Benehmen zusammengebracht wird. (2) Ein solches Schamempfinden scheint mir wesentlich aber an Rollenerwartungen gekoppelt; die Scham nimmt dabei quasi die erwartete Sanktionierung durch die Öffentlichkeit vorweg. Mit Elias: gesellschaftliche Dispositive werden zum Über-Ich. Bestes Beispiel ist die Schafstallgeschichte von Olivier, obwohl hier paradoxerweise schlechtes Verhalten (das effiziente und publikumswirksame Ausführen von Bubenstücken) als Norm erscheint. (3) Auch findet man Scham als emotionales Muster im Roman, bei dem Erfahrungs- und Erziehungsdefizite des Heranwachsenden deutlich werden. Hier sei an Simplicius' Erfahrungen im Gänsestall erinnert. (4) Schämen ist nicht nur – anthropologisch gesehen – eine Emotion oder – im Sinne der historischen Anthropologie – ein Affekt, sondern auch eine soziale Praxis, um ein Defizit oder ein Normvergehen sühnartig vor einer als zuständig verstandenen Öffentlichkeit anzuzeigen. Insofern erscheint Schämen sinnvoll und nicht marginal oder arbiträr. (5) Die Möglichkeit dem Schämen im Erzählen Sinn zu geben, macht seine poetologische Funktion aus. Anhand der unleugbaren Körperzeichen der Scham (Erröten, Schweißausbrüche, Flüchten usw.) können unterschiedliche Wahrnehmungsperspektiven und Erzählintentionen durchgespielt werden. Spätestens dann rückt die Frage nach dem Verhältnis von Schuld und

Scham in den Fokus. Die Scham kann im *Simplicissimus* offenbar beides: Schuldgefühle anzeigen und ein gesellschaftlich sanktioniertes Normvergehen sichtbar machen. Dabei wirkt die gezeigte Scham für die Gesellschaft durchaus schon sühneartig; in den ungewollten Körperreaktionen können – wie beim gedemütigten Olivier – Momente des Ausgleichs, ja der Wiederherstellung von Ordnung, gesehen werden. Es gibt sogar den Fall, dass der Scham Schuld am Verhalten des Simplicius zukommt, zum Beispiel als er die Courage am Sauerbrunnen in die Wüste schickt.

Kapitalverbrechen ohne Sühne. Grimmelshausens Olivier als „gottloser Machiavellist“

„That Terminator is out there. It can't be bargained with. It can't be reasoned with. It doesn't feel pity or remorse or fear. And it absolutely will not stop, ever [...]“

(James Cameron: *Terminator*)

I. Vorbemerkung

An dem Giganten der Machtphilosophie Machiavelli¹ konnte Grimmelshausen – wie die gesamte Frühe Neuzeit seit dem Erscheinen des *Principe*,² später dann in Deutschland etwa Friedrich der Große und noch Herder, Hegel und Fichte – in seinen Schriften nicht vorbeigehen. Auch er meinte sich dem politiktheoretischen *agent provocateur* stellen zu müssen. Entsprechend hat sich die literaturwissenschaftliche Forschung der direkten oder indirekten Beziehung zwischen beiden Auto-

-
- 1 Übereinstimmend mit zahlreichen Äußerungen zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Machiavellis konstatiert Andreas von der Heyde: „Innerhalb von kaum 50 Jahren war der *Principe* über ganz Europa verbreitet. Damit bildete sich allerdings auch eine zunehmend stärker werdende, namentlich jesuitische Opposition heraus.“ (Die wahre und die falsche Ratio Status. Zur Machiavellirezeption im 16. und 17. Jahrhundert und bei Grimmelshausen. In: *Simpliciana* XII [1990], S. 503–516, hier S. 504). – Speziell mit Blick auf das frühe 17. Jahrhundert zitiert Michael Stolleis – auf dessen staatsrechtliche Schriften mich Eric Achermann (Münster) dankenswerterweise hingewiesen hat – Heinrich von Treitschke, für den „das ganze 17. Jahrhundert vom Machiavellismus erfüllt“ (Treitschke)“ ist. (Michael Stolleis: *Arcana Imperii und Ratio Status. Bemerkungen zur politischen Theorie des frühen 17. Jahrhunderts*. Göttingen 1980, S. 60–66 (mit einem „Seitenblick auf die Dichtung des 17. Jahrhunderts“); ders.: *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*. Frankfurt a. M. 1990 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 878), S. 37–72, hier S. 72.
 - 2 Streng genommen gilt: „Der Antimachiavellismus hat schon vor der Drucklegung des ‚Principe‘ eingesetzt“, somit die Beschäftigung mit dem Florentiner. So Stolleis, *Arcana* (wie Anm. 1), S. 41–42; dort die Begründung.

ren relativ zahlreich, partiell eingehend und insgesamt ergiebig gewidmet. Im Mittelpunkt des Interesses hat dabei naheliegenderweise der Traktat *Ratio Status* gestanden – vereinzelt mit dem Fokus auf dem „Angehängte[n] *Discurs* vom Favoriten Sabud“. Weniger wurde, ebenso plausibel, der *Teutsche Friedens-Rath* auf mögliche machiavell(ist)ische Konnotationen in der Redaktion des schauenburgischen Schaffners untersucht. Aufs Ganze gesehen eher cursorisch fand schließlich der *Simplicissimus Teutsch*, genauer dessen Olivier-Narrativ, unter diesem Aspekt Beachtung. In allen diesen Fällen wurde meist, lediglich ausgehend vom Stichwort „Machiavelli“ in Grimmelshausens Text, unter Aufbietung eines beträchtlichen Begriffsapparates und einer Fülle historischen Vergleichsmaterials ein diskursiver Ansatz gewählt. Das Abstraktionsniveau der jeweiligen Reflexionen war demgemäß hoch, doch wurde dadurch beim Roman das Risiko seiner virtuellen Angleichung an die beiden, nur bedingt erzählerisch konzipierten Abhandlungen in Kauf genommen. Ohne etwa ein Alleinstellungsmerkmal reklamieren zu wollen, soll hier – im Rahmen des Tagungsthemas³ – nicht zuletzt um der simplicianischen Literarizität willen die um die Olivier-Figur gruppierte Diegese textnah interpretiert werden. Anspruch dieses Verfahrens kann nur sein, bereits vorliegende Ergebnisse zum Verhältnis Grimmelshausen-Machiavelli gegebenenfalls zu bestätigen, sie bestenfalls anders zu perspektivieren.

II. Das Motiv der Rache, (sozial-)psychologisch

Oliviers moralisch-metaphysische Schuld (*culpa*) ist evident. In einer schlimmen Klimax entwickelt er sich seit seiner Jugend zum Schwerverbrecher, der betrügt, raubt und mordet. Seine „verübte[n] leichtfertige[n] Handlungen“ und „Busch-klöpfferische[n] Ubelthaten“⁴ reichen von Vergewaltigung bis zum zynischen ‚Serienmord‘ an Kameraden. Sie spiegeln die Gräueltaten des Krieges, in dessen materiellem und

3 „Schuld und Sühne im Werk Grimmelshausens und in der Literatur der Frühen Neuzeit“ (Tagung in Oberkirch und Renchen, 23.–26.06.2016).

4 Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Simplicissimus Teutsch*. In: *Werke*. I. 1. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt a. M. 1989 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 4. 1), S. 403. – Der Text wird im Folgenden nach der Edition von Breuer mit Sigle *ST* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.

geistigem Rahmen sie verübt werden, und bleiben in ihrer Bestialität hinter dessen Brutalität nicht zurück. Olivier verstößt somit gegen alle ethischen und religiösen Kodizes der Kultur nicht nur *seiner* Epoche, gegen göttliches, natürliches und positives Recht und Gesetz. Simpli-
cissimus hält ihm in seinem Schlupfwinkel – so viel argumentative Widerstandskraft bringt er bei aller Anpassung an den kriminellen Lebensstil seines ‚Gastgebers‘ immerhin auf – unter treuherziger Bemühung des späterhin als „Goldene Regel“ bekannten biblischen Topos⁵ in einer kalkulierten Klimax vor:

[...] gesetzt/ Rauben und Stelen sey dir erlaubt oder nicht/ so weiß ich gleichwol/ daß es wider das Gesetz der Natur ist/ das da nicht will/ daß einer einem andern thun solle/ das er nicht will/ daß es ihm geschehe; So ist solche Unbilligkeit auch wider die Weltliche Gesetz/ welche befehlen/ daß die Dieb gehenckt/ die Räuber geköpfft/ und die Mörder geradbrecht werden sollen; Und letztlich so ist es auch wider Gott/ so das fürnehmste ist/ weil er keine Sünde ungestrafft läst. (ST 407)⁶

Ungeachtet der Schwere seiner Schuld zeigt der massiv Kritisierte keinerlei Reue, Bußfertigkeit oder Sühnebereitschaft, nach welchen säkularen oder theologischen Normen auch immer sich diese Begriffe

5 Vgl. z. B. Tobias 4, 16, in Luthers Übersetzung: „Was du nicht willst, daß man dir thue, das thue einem andern auch nicht.“ In positiver Wendung bei Matth. 7, 12.

6 Vgl. Bodo Pieroth: Gemäß dem Dekalog und den Artikelbriefen. Das Recht in Grimmelshausens „*Simpli-
cissimus*“ [in diesem Band der *Simpliciana*] und Walter Sparr: „Viertens beichten wir dem Kirchen-Diener“. Der theologische Rahmen des Umgangs mit Schuld und Sühne im 17. Jahrhundert [ebenfalls in diesem Band der *Simpliciana*]. Im Traktat *Simplicianischer Zweyköpffiger Ratio Status* (1670) verknüpft Grimmelshausen die drei zentralen Rechts- bzw. Gesetzesbereiche schon im „ersten *Discurs*“ mit der Idee der Herrschaft. Der programmatische, bereits an Machiavellis Standpunkt kritisch orientierte Eingangssatz lautet: „Gewiß ist/ das nach den Göttlichen Rechten keinem Menschen vor sich selbst die Herrschafft über den andern gebührt [...]“. Der Autor fährt zu Beginn des zweiten Absatzes fort: „Viel weniger gebührt einem solche Herrschafft nach den natürlichen Rechten [...] Sonder und hingegen/ bestehet diese Herrschafft in *Jure Humano positivo*, das ist/ in einem solchen Recht/ welches von den Menschen herrühret und von ihnen als nothwendig/ gut und nützlich erfunden: beliebt: und bißhero als ein heilsame Ordnung genehm gehalten worden;“ (Grimmelshausen: *Simplicianischer Zweyköpffiger Ratio Status*. Hrsg. von Rolf Tarot. Tübingen 1968 (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Unter Mitarbeit von Wolfgang Bender und Franz Günter Sieveke hrsg. von Rolf Tarot), S. 7. – Der Text wird im Folgenden nach der Edition von Tarot mit Sigle *RS* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.

definieren mögen. „Für Olivier“, hat man zugespitzt, „gibt es keinen Unterschied zwischen Gut und Böse, er hat kein Gewissen, er kann folglich auch keine Schuld auf sich laden.“⁷ Folgerichtig stirbt er, übrigens ganz im Sinne der Schlussworte von Simplicius' Paränese, während einer Strafaktion der Obrigkeit ohne jede auch nur bedauernde Verlautbarung. Wenn derjenige Soldat, der Olivier erschlägt, seinerseits im Getümmel von Simplicius sofort getötet wird, hat das mit Sühne allenfalls im weitesten, landläufigen Verständnis etwas zu tun, sofern dieser Akt die Kriterien der Selbsteinsicht aus Selbsterkenntnis und der Eigeninitiative des Betroffenen zu erfüllen hat. Vielmehr gehorcht Simplicius' spontane Tat, die wesentlich aus Notwehr geschieht, dem (sozial-)psychologischen Leit-Motiv der Rache. Gemäß dem ehrpussligen Vergeltungsdenken jener Epoche der „Entstehung der Landesherrschaft“⁸, die das Gewaltmonopol der Obrigkeit bzw. des Staates noch nicht kennt oder durchsetzen kann,⁹ gibt der Sprachgebrauch des alten Herzbruders diese Kompensation vor. Eigentümlich ist dessen Reden, weil von einer inneren Bindung des simplicianischen Protagonisten an Olivier als zentraler Voraussetzung etwa einer Vendetta, einer *Blutrache*, nicht die Rede sein kann. Jedenfalls tritt im Olivier-Komplex des *Simplicissimus Teutsch*, der ja weit über die Erzählung der Lebensgeschichte des Räubers im IV. Buch hinausreicht und damit eine spezifische Differenz zur Struktur des letztlich verwandten Pikaroromans markiert, die Idee des posthumen ‚Gerächtwerdens‘ durch einen anderen an die Stelle der ebenfalls, obgleich nach unterschiedlichen Maßstäben ordnungsrestituierenden, individuellen Sühne. Diese Vorstellung, die im Grunde der verselbstständigten alttestamentlichen Devise „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ gehorcht, wird von allen Beteiligten unter dem Druck der zukunftssicheren Prophezeiung

7 Erich Klingebiel: *Die Olivier-Handlung im „Simplicius Simplicissimus“*. Ein Beitrag zur Grimmelshausen-Forschung. Diss. Kiel 1956, S. 143.

8 Stolleis, Arcana (wie Anm. 1), S. 44.

9 Zum Verständnis der Rache-Ideologie Oliviers können die Ausführungen Jacob Burckhardts zur Rachsucht in der Renaissance – besonders Italiens – beitragen, in: Jacob Burckhardt: *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Hrsg. von Horst Günther. Frankfurt a. M. 1989 (Bibliothek deutscher Klassiker 38), S. 428–432. Die Reihung diverser historischer Fallstudien, die in ihrer Drastik Oliviers Gräueltaten gleichen, mündet bei Burckhardt in die Feststellung: „Der damalige Italiener ist vieler Verstellung fähig um bestimmte Zwecke zu erreichen, aber gar keiner Heuchelei in Sachen von Prinzipien, weder vor andern noch vor sich selber. Mit völliger Naivität wird deshalb auch diese Rache als ein Bedürfnis zugestanden.“ (S. 431)

Herzbruders fraglos hingenommen, mag auch Simplicius gegenüber deren Erfüllbarkeit skeptisch sein.

III. Das Motiv der Rache, simplicianisch-literarisch

Grimmelshausen leistet beim Paradigma Olivier diesen Ersatz des Sühne-Begriffs durch den der posthumen Rache mit Hilfe eines genuin erzählerischen Mittels – einer von mehreren Weissagungen, die zum Aufbau des Romans ebenso effektiv wie die verzweigte Geschichte des negativen Protagonisten, und durchaus mit ihr verschränkt, beitragen.

Am Anfang der mehrgliedrigen Begegnungskette steht das Zusammentreffen zwischen dem vermeintlichen Narren Simplicius und Olivier im Magdeburger Lager. Dort prophezeit der alte Herzbruder dem derzeitigen Schreiber unter Bezug auf den Knaben „außdrücklich/ daß er eines gewalthätigen Todts sterben müste/ und daß ich seinen Todt/ er geschehe wann er wolle/ rächen/ und seinen Mörder wieder umbringen würde [...]“ (ST 201–202). Diese Vorhersage erfüllt sich wie einige andere des von Simplex geschätzten Alten trotz aller scheinbar angebrachten Vorbehalte aufs Genaueste. Herzbruder senior ist nämlich, so die simplicianische Homodiegese, „ein guter *Mathematicus* [d. h. Astrologe¹⁰] und *Nativitäten*-Steller/ benebens auch ein vortrefflicher *Physiognomist* und *Chiromanticus*“, der mit seiner „Außsag selten“ (ST 201) irrt.¹¹ Die latent wirksame Kraft dieser Aussage, Simplicius werde gleichsam als Kumpan des bösen Intriganten dessen Tod rächen, ist hierbei fürs Erste weniger relevant als die Ankündigung des blutigen Untergangs des kriminellen Olivier selbst. Der Verbrecher, gibt der Moralist Grimmelshausen von vornherein zu verstehen, ist mit seiner egoistisch-rücksichtslosen Weltanschauung zum Scheitern verurteilt, wobei hingegen Olivier offenbar weniger an diesem gewissermaßen professionell bedingten Ausgang als an der Rache dafür interessiert ist.

10 Vgl. Johann Jakob Christoffel von Grimmelshausen: *Des Abenteuerlichen Simplicissimi Ewig-währender Calender*. Faksimile-Druck der Erstausgabe Nürnberg 1671. Mit einem erklärenden Beiheft hrsg. von Klaus Haberkamm. Konstanz 1967, IV. Materia, S. 189.

11 Der Ich-Erzähler fügt verschiedene Beispiele für eingetroffene Prophezeiungen hinzu; Herzbruder habe etwa „so gar den Tag/ an welchem die Schlacht vor Wittstock nachgehends geschahe“ (ST 201), vorherbestimmt.

Der Autor räumt seiner Titelfigur sogar den Vorrang vor dem kompetenten Wahrsager ein, wenn sie Olivier apodiktisch bescheinigt, Gott lasse „keine Sünde ungestraft“ (ST 407), er ‚räche‘, kontextkonform formuliert, jede Verletzung seiner Gebote. Es wird sich bei aller vordergründigen Stereotypie dieser Versicherung als nachdrückliche Intention Grimmelshausens erweisen, hier gegenüber dem nicht ohne Grund geradezu greifbaren „Atheismus“ des Räubers die transzendente Dimension ins Spiel zu bringen. Die punktuell-sporadische Erwähnung der Sünde samt ihrer Ausgleichs-Versicherung kontrastiert mit der Betonung der irdischen Rache im Zusammenhang mit dem fatalen Treiben Oliviers umso stärker: Beispielsweise droht der Räuber Simplicius einmal, er wollte ihn schon von der Vorzüglichkeit seiner Lebensart überzeugen, „wenn du ein anderer/ als derjenige *Simplicius* wärest/ der nach deß Alten Hertzbruders Wahrsagung meinen Todt rächen solle“ (ST 407–408). Nicht etwa die Orientierung an Gott oder irgendeiner Moral, sondern allein das Interesse an der Wahrung seines persönlichen, wenngleich zeittypischen Ehrbegriffs lässt den Verbrecher Rücksicht nehmen. Er wiederholt damit seine Worte in der nur Simplicius durchschaubaren Anagnorisis-Szene kurz zuvor, die funktional derjenigen mit dem Knan im V. Buch ähnelt und die komplexe und subtile Doppelungstektonik des Romans evoziert:

Du weist dich zu erinnern/ wie richtig der Alte Hertzbruder mit seinen Prophezeyhungen zugetroffen/ schau/ derselbe hat mir vor Magdeburg diese Wort geweissagt/ die ich bißhero fleissig im Gedächtnus behalten: „*Olivier*, sihe unsern Narrn an wie du wilt/ so wird er dennoch durch seine Dapfferkeit dich erschrecken/ und dir den grösten Possen erweisen/ der dir dein Lebtag je geschehen wird/ weil du ihn darzu verursachest in einer Zeit/ darinn ihr beyde einander nicht erkennen gehabt/ doch wird er dir nit allein dein Leben schencken/ so in seinen Händen gestanden/ sondern er wird auch über ein Zeit lang hernach an das jenig Ort kommen/ da du erschlagen wirst/ daselbst wird er glückseelig deinen Todt rächen.“ (ST 408)

Den Tenor seiner berechnend respektvollen Einstellung schlägt Olivier bereits bei seiner devoten Kapitulation nach dem Ringkampf mit Simplicius an, solle dieser doch „nach deß Alten Hertzbruders Prophezey seinen Todt so dapffer rächen“ (ST 404). Dass ihm sein Gegner bei dieser Gelegenheit – wie unvermerkt schon in der Schäferei bei Soest – das Leben schenkt, ist ihm Zeichen dafür, „daß das übrige von meinem Todt auch [nicht] fehl schlagen werde.“ Woraufhin er die primitiven und naiv anmutenden „*concepta*“ (ST 409) seines Herzens offenbart:

„Auß solcher Rach nun/ liebster Bruder/ muß ich schliessen/ daß du mein getreuer Freund seyest/ dann dafern du es nicht wärest/ so würdestu solche Rach auch nicht über dich nehmen“ (ST 409). Schließlich erhält dieses breit entfaltete spezielle Rache-Motiv zusätzlich eine burleske Note, indem Olivier, um die Gunst seiner phobiegeplagten „Matresse“ (ST 427) zu erhalten, sich tollpatschig „an der Katz zu rächen“ (ST 427) anschickt. Das Resümee der rachezentrierten Motivik fällt Simplex zu, nachdem er bestürzt das Schicksal des jungen Herzbruders aus dem Mund des arglos berichtenden Verschwörers von Magdeburg hat anhören müssen „und gleichwol keine Rach vornehmen dorffte“ (ST 422). Er betrachtet,

wie weislich und *obscur* Hertzbudner seine Weißsagungen geben/ und gedachte bey mir selber/ ob zwar seine Wahrsagungen gemeinlich unfehlbar einzutreffen pflegten/ daß es dennoch schwer fallen würde/ und seltsam hergehen müste/ da ich eines solchen Todt/ der Galgen und Rad verdient hätte/ rächen solte [...]. (ST 426)

Es tritt mithin im Olivier-Komplex und darüber hinaus¹² der brutale, doch von der Figur als selbstverständlich aufgefasste Rache-Gedanke dominierend zum Kontext des sowieso schon gehäuften Verbrechens hinzu, während gerade angesichts dieser quantitativ und qualitativ unheimlichen Fülle von Schreckenstaten des Unmenschen die eigentlich zu erwartende Begrifflichkeit im Horizont von Reue und Sühne völlig zurücktritt. Rache als tödlich aggressive ‚Sühne‘, wie Olivier sie

12 Schon nach der Becherintrige will der junge Herzbruder – als stark Geschädigter anders motiviert als der bloße Egozentriker Olivier – „verschwören/ sich an dem *Olivier* zu rächen/ oder darumb zu sterben! Aber sein Vatter verbotte ihm solches/ und versichert ihn/ daß der jenige/ der den *Olivier* todt schlug/ wieder von mir dem *Simplicio* den Rest kriegem werde [...]“ (ST 200) Noch am Ende des IV. Buches des *Simplicissimus Teutsch* erzählt Simplicius dem unvermittelt wieder auftretenden jungen Herzbruder „auch *Olieviers* Untergang/ und was gestalt ich seinen Todt rächen müssen.“ (ST 443). Damit greift das Rache-Motiv über die Olivier-Geschichte hinaus, wobei in Simplicius’ Diktion eine mentale Nähe zu Olivier nachzuklingen scheint. Dagegen hält es Simplex aus taktischen Gründen für opportun, dem Kommandanten von Villingen lediglich dissimulierend von einem Überfall zu berichten, bei dem „mein Camerad mit noch sechsen vom Gegentheil auff dem Platz geblieben“ (ST 438). – Zum durchgängig parallelen Erscheinen des jungen Herzbruders und Oliviers im Roman vgl. Klaus Haberkamm: ‚Zusammenkunft‘. Traditionelle Deut-Muster in aktuellen politischen Gedichten Weckherlins. Mit einem Seitenblick auf Grimmelshausen. In: *Simpliciana* XXXIV (2012), S. 369–390, hier S. 378–382.

begreift, steht diametral einem anderen, dem Wesen nach gewaltfreien Sühne-Begriff gegenüber; aus seiner Sicht des *ius talionis* hat lediglich sein Feind für die Schuld an seinem Tod zu büßen. In der Exklusivität und Rigorosität der Realisierung der Rache-Idee besitzt Grimmelshausens Olivier-Narrativ zu seiner Zeit allerdings kein Alleinstellungsmerkmal. Vielmehr steht der simplicianische Autor in dieser Hinsicht in einer chronik~alisch-literarischen Tradition mindestens seit dem Ende des 16. Jahrhunderts, doch letztlich seit dem Alten Testament.¹³ Wie die überraschende Zurückhaltung Oliviers auf dem Gebiet sexueller Übergriffe bei durchaus dubiosem erotischem Lebenswandel wird sich indessen sein ausgeprägtes Rache-Verlangen als Indiz einer egozentrischen, ja egomanen sowie machtversessenen und damit letzten Endes politischen Ideologie herausstellen, mit der der simplicianische Autor bestimmte, in seinem Fall auch konfessionsbedingte Absichten verfolgt. Oliviers dringendes und nachhaltiges Bedürfnis nach Vergeltung für seine im Voraus garantierte Ermordung ist Ausdruck seines Willens zur selbst nach dem Tod wirkenden Herrschaft über Menschen, nicht zuletzt zur Sicherung seines obgleich objektiv fragwürdigen Andenkens und Prestiges als gewissermaßen souveräner Potentat. Olivier möchte, einfach gesagt, auch nach seinem Ableben weiterherrschen. Im Zuge der novellenartigen Pointierung des erzählten Geschehens, das gleichsam zu einem einzigen Moment des Sterbens komprimiert ist, ‚regiert‘ der überaus Machtbewusste auch als Todgeweihter nicht nur seinen gleichzeitig mit ihm sterbenden Mörder, sondern er manipuliert vor allem den überlebenden Leidensgefährten Simplicius. Diese Auslegung wird nicht durch den ‚Überbau‘ der Weissagung des alten Herzbruders relativiert.

Simplicius ist es im Erschrecken vor seiner Komplizenschaft vorbehalten, einen Begriff zu reflektieren, der Olivier weder in den Sinn noch gar über die Lippen kommt: „O getreuer GOtt/ was wird endlich auß mir werden/ wenn ich nicht wieder umbkehre? Ach hemme meinen

13 Vgl. die umfassende und instruktive Studie Hans-Joachim Jakobs: Eine Historie wandert durch die Jahrhunderte. Fall und Vorlage für Georg Philipp Harsdörffers Erzählung „Die Großmüthige Rache“. In: *Kriminalfallgeschichten*. Hrsg. von Alexander Košenina. München 2014 (Text + Kritik. Sonderband), S. 7–21. – Der von Jakob erkannten „heilsgeschichtlich grundierten historischen Teleologie“ (S. 18) bei Camus und Harsdörffer, den letzten Etappen der untersuchten Überlieferung, steht im Olivier-Narrativ Grimmelshausens keine überhöhende oder transzendente Dimension, sondern eine krude psychologische, wenngleich epochentypische gegenüber.

Lauff/ der mich so richtig zur Höllen bringt/ da ich nit Buß thue!“ (ST 410)

IV. Machiavellis *Principe* – das von der Olivier-Figur überbotene Leitbild

Oliviers anarchische Lebensweise richtet sich paradoxerweise nach einem Leitbild, bei dem Erwerb und Festigung von Herrschaft sowie die politische Selbsterhaltung im Mittelpunkt stehen. Wenn dieses Modell den Rache-Gedanken anders als Grimmelshausen nur *en passant* thematisiert, liegt *ex negativo* ein erstes Indiz nicht nur für ein eigenständiges, sondern auch intendiert ins extrem Böse stilisiertes Figuren-Konzept seitens des simplicianischen Autors vor.

Ein herausforderndes *statement* Oliviers – das als *pars pro toto* fungieren kann – ist für die Nähe seines Denkens zu Niccolò Machiavelli (1469–1527) *chef-d’œuvre*, jedenfalls bekanntestes Werk, *Il Principe*,¹⁴ ein Schlüsselsatz. Dieser wirkt, als sei er sinngemäß aus dem Original übersetzt worden, und schlägt dessen zentrales Thema, den Herrschaftsbegriff und den Machterhalt, an. Das Credo des Räubers, unmittelbar nach der doppelten Erwähnung des programmatischen Namens Machiavelli platziert, lautet: „[...] könnte ich aber auff solche Art eine *Monarchiam* auffrichten/ so wolte ich sehen/ wer mir alsdenn viel darwider predigte.“ (ST 407) Das Pendant bei Machiavelli besagt: „Dann in aller Menschen thun, sonderlich der fürsten, vor welche man keinen richter findet, siehet man nicht[s] als den ausgang [...]“ (L 104) Macht und das Recht des Stärkeren stehen über Kritik und Gesetz, wollen Machiavelli und Olivier sagen. Der Räuber rechtfertigt so seine spezielle „Art“ der absoluten Regentschaft über einen imaginären ‚Staat‘, wobei schon das adäquate Stichwort der ‚Monarchie‘, Synonym für ‚Fürstentum‘ oder ‚-Staat‘, den Bezug zu Machiavellis

14 Auch wegen des historischen Kolorits bzw. der zeitlichen Nähe zu Grimmelshausen wird nach folgender Ausgabe des *Principe* zitiert: Christian Albrecht von Lenz: *Der Fürst des Nicola Machiavell (erste deutsche Übersetzung, 1692)*. Kritisch hrsg. von Joachim Gerdes. Mit einem Vorwort von Roberto De Pol und einem Nachwort von Serena Spazzarini. Sandersdorf-Brehna 2013 (edition scriptum), hier S. 104. Im Folgenden mit der Sigle *L* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.

eher die Staatsform der Republik favorisierenden *Discorsi* ausschließt. Das Sujet der Herrschaftsgründung und -bewahrung im Zeitalter des aufkommenden Absolutismus behandeln besonders die Anfangskapitel des *Principe*. Schon das erste formuliert als generelles Thema: „Wie vielerlei arten der fürstenthumber, und auf was Weiß man sie erlangen kann.“ (L 12) Die rein theoretische Kategorisierung verschiedener Formen der Staatskonstruktion schließt die verbrecherische Praxis des grimmelshausenschen Protagonisten mit ihren „*Exorbitantien*“ (ST 424), „Bubenstück und Schelmerey“ (ST 427) noch nicht explizit ein; doch ist nicht zu verkennen, dass gerade die Überzeichnung der simplicianischen Figur sie zur Verkörperung des in die Historie eintretenden absolutistischen Herrschers prädestiniert. Immerhin stellt der Schluss des kurzen Einleitungskapitels des *Principe* vielsagend fest, man konstituiere Staaten, also schlechthin Macht, durch „eigne oder frembde waffen, durch glück, oder durch dapferkeit.“ (L 43) In dieser nüchternen Aufzählung, die die Inhaltsgliederung des ganzen Traktats vorwegnimmt, lässt sich die Keimzelle für die überstilisierte und somit im Gegensatz zu Machiavellis wenigstens oberflächlich differenzierendem, ausgeglichenem Argumentationsverfahren stehende Gestaltung Grimmelshausens unschwer erkennen: Während die Vorlage mit den „eigenen Waffen“ ein Heer aus Bürgern des betreffenden Territoriums, nicht aber „frembde waffen“, d. h. wenig vertrauenswürdige und effiziente Söldnerscharen, meint und damit gedanklich noch im Umkreis der italienischen Stadtstaaten verharrt, verlässt sich Olivier allein auf sich und seine Waffen, zu denen gewissermaßen als exklusives Statussymbol ein überdimensioniertes, doch umso wirkungsvolleres „Henckers-Schwert“ (ST 402) gehört, das „wol deß Königs *Arturi* in England *Caliburn* verglichen werden möchte.“ (ST 434–435) Das ist eklatant die den Absolutismus meinende Symbolik. An der Tapferkeit dessen, der auf seine Weise eine Herrschaft etabliert, besteht als weiterer Voraussetzung kein Zweifel, mag er auch mit seinem „schelmisch falsch Gemüt“ (ST 405) wie beim Überfall auf Simplicius zuerst taktisch aus dem Hinterhalt operieren. Kugelfest, verwickelt er den überraschten Wanderer nach dem anfänglichen Schusswechsel in einen fast tödlichen Ringkampf, dessen Sinnbildlichkeit – „bald lag ich/ bald er oben“ (ST 402) – die Allegorik von Simplicius’ einige Kapitel zuvor überstandenen „unlustig Bad im Rhein“ (ST 347 und 384) wiederholt. Die Überschrift des sechsten Kapitels des *Principe* scheint, isoliert betrachtet, den Kasus des selbsternannten Fürsten Olivier, der vor Breisach beschließt, „vor mich selbst zu kriegem“ (ST 425), und ent-

sprechend Simplicius mitteilt, „vor dißmal keinen Herrn [zu haben]/ sondern [...] vor sich selbst“ (ST 404) sein martiales Unwesen treibt, auf den Punkt zu bringen: „Von neuen Staat, so sich ein Fürst durch Dapferkeit, und eigne Waffen erworben.“ (L 58) Die ironische Formulierung des „Selbst-Herrlichen“ im Irrealis – „[...] könnte ich [...] eine *Monarchiam* auffrichten“ – gibt vor, dieses Privileg gebühre nur authentischen Mitgliedern des Hochadels; in Wirklichkeit hat er als einstmals Bürgerlicher vergleichbare Macht längst inne.

Das Machtbewusstsein Oliviers, das über seinen Tod hinausreicht, vermittelt zwischen theoretischem Ideal und krimineller Alltagsexistenz. Auch als Einzelgänger – der sich übrigens ein „gut Gedächtnus und scharpffen Verstand“ (ST 417) zugute hält – ist er ein, freilich außerhalb jeder Gemeinschaft stehendes, ζῶον πολιτικόν, insofern Politik interessegeleitete Ausübung von hier unumschränkter Macht über andere ist. Der ihm scheinbar abgehende kollektive Herrschaftsbereich, so die Erklärung des Paradoxes, ist im Gegenteil ins Unermessliche erweitert. Sein Status als *outlaw* ist gerade die Voraussetzung für unbegrenzte, d. h. absolute und bedenkenlos praktizierte Machtfülle. Seine Ich-Bezogenheit ohne jede mitmenschliche Verantwortung erlaubt ihm die Konzentration auf die Sicherung seiner Macht. Die wenigen Menschen in seiner Nähe, die diesem Zweck zu dienen haben, darunter zeitweilig Simplicius und der willfähige Bauer, unterwirft er seinem Willen und geriert sich gleichsam als jeder Verantwortung enthobener Machtmensch. Noch einmal: er ähnelt mit der Ausstattung seines obgleich minimalen ‚Hofstaates‘ und enormer Geld- und Goldreserven mindestens nach seinem Selbstverständnis *mutatis mutandis* den aufkommenden absolutistischen Regenten seiner Epoche.

Es kann daher nicht überraschen, dass Olivier sich *expressis verbis* auf Niccolò Machiavelli, den Propagandisten und Apologeten des Frühabsolutismus¹⁵ beruft, der nach den Ausführungen Herfried Münklers die „Gründung und Stabilisierung des Staates“ als oberstes Ziel verfolgt, aus seinem „anthropologische[n] Pessimismus“¹⁶ [die] Legitima-

15 Als ein sprachliches Indiz für diese Zuordnung mag im *Principe* selbst folgende Formulierung gelten, die den Grundgedanken des politischen Absolutismus erfasst: „Und alsdann kan sich der Prinz nimmer völlig mehr *absolut* machen, weil er nicht weiß wem er trauen soll, und die Unterthanen, die der Obrigkeit pflegen zu gehorchen, ihm nicht mehr wollen gehorsam leisten.“ (L 75; das Original spricht von „pigliare la autorità assoluta“)

16 „Diese *regul* galt nichts, wann alle menschen from wären, weil er aber alle böß, und die ihre Wort nicht halten, ist der Fürst auch nicht verbunden, das seine zu

tion staatlicher Repression“ bezieht und vor allem die „Verdrängung der transzendent begründeten Moral aus dem Felde der Politik“ unternimmt¹⁷ – alles mehr oder weniger Kennzeichen der Mentalität und Aktionsweise Oliviers: Er löst sich aus jeder Gesellschaft, um unter chaotischen politischen Rahmenbedingungen gleichsam einen eigenen Staat zu gründen, wird so aus Selbstbehauptung sein eigener Herr und verteidigt diese Unabhängigkeit rigoros und skrupellos. Er ist als Misanthrop von äußerster Menschenverachtung geprägt, wie seine Ermordung des Kutschers und sein Umgang mit dem zu Tode gefolterten Juden exemplarisch zeigen, und bezieht von daher die Berechtigung zu sittlichem Relativismus und willkürlicher Gewaltanwendung, wenn sie der Stützung seiner radikal asozialen Praxis nützen. Schließlich ist Gottesferne ein Wesenszug Oliviers, die er zwar in seinen Ausführungen gegenüber Simplicius nur indirekt thematisiert, für die aber seine frivole Zweckentfremdung der Kirche, d. h. des metonymisch zu verstehenden konkreten Kirchenbaus, symptomatisch ist. Sein Denken und Handeln sind in keiner Weise von Religiosität beeinflusst. Hierin ist Grimmelshausens Olivier in konsequenter Verdeutlichung radikaler als Machiavelli, für den Stolleis festhält: „Religiöse und moralische Probleme treten nur insoweit in sein Blickfeld, als sie die Sicherung der Herrschaft beeinflussen.“¹⁸

Folgerichtig kritisiert der Räuber selbstsicher und herablassend seinen Zwangsgefährten: „Mein lieber *Simplici*, du hast den *Machiavellum* noch nicht gelesen [...]“ (ST 406). Er bekräftigt diesen Vorwurf, indem er Simplicius als unbelesenen Einfaltspinsel abstempelt: „Es ist/ wie ich vor gesagt/ [...] du bist noch *Simplicius*, der den *Machiavellum* noch nit *studirt* hat [...]“ (ST 407). Andeutungsweise gesteht Olivier mit diesem Wortlaut seinem ignoranten Gegenüber gönnerhaft die

halten, und wird es ihm niemahlen an vorwand mangeln solches zu bemänteln.“ (L 102) Sentenzartig werden mehrere Aussagen gleichen Inhalts im Traktat am Ende des XXIII. Kapitels zusammengefasst: „Dann es ist das gemeine bei den menschen, nur böß zu seÿn, wann man sie nicht zwingt gut zu seÿn.“ (L 124) Auf diesem Hintergrund erhält Machiavellis berühmter, wenngleich nicht originärer Tiervergleich, nach dessen ‚Moral‘ sich denn auch Olivier verhält, zusätzliches Gewicht: „Mus man also ein Fuchs seÿn, die Verstrickungen zu erkennen, und ein Löw den wölfen forcht einzuiagen.“ (L 102)

17 Diese prägnanten Formulierungen sind übernommen aus: Herfried Münkler: *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*. Frankfurt a. M. 1982, S. 329, S. 263 und S. 281.

18 Stolleis, *Arcana* (wie Anm. 1), S. 39. Machiavelli bediene sich demgemäß des politischen Mittels der „geheuchelte[n] Religiosität“ (S. 50).

Chance zu, das Versäumte nachholen zu können. Hauptsächlich aber impliziert er, dass er seinerseits die Lektüre Machiavellis absolviert habe. Der zweimalige emphatische Hinweis auf „den *Machiavellum*“ kann sich dabei nur auf Machiavellis *Principe*¹⁹ beziehen, der mit seiner Relativierung, nicht aber – zumindest taktisch – der Aufkündigung der tradierten Werte des Humanismus der Renaissance Furore machte: Fürsten hätten sehr wohl das Bedürfnis, besser: das Interesse, doziert der florentinische Autor beispielsweise, „gütig genennet zu werden, aber sie müssen auch acht haben, das sie diese tugend wohl gebrauchen“ (L 99), d. h. hier: sie gelegentlich suspendieren.²⁰ Es sei offensichtlich, heißt es zudem in dem Traktat, „das ein mensch, der sich bemüht from zu seÿn, unter so vilen andern die es nicht sind, bald oder langsam verdirbt. Ist also höchstnötig, das der Fürst so sich erhalten will, lerne böß zu seÿn und sich dessen zu bedienen nach erforderung der sachen [...]“ (L 94) Solcher Sachzwang, der Druck zur a- und unmoralischen Anpassung geht eben vom Gebot der Herrschaftswahrung aus, während Olivier – eine bedeutsame Nuance – darüber hinaus zur ‚zweckfreien‘ Willkür tendiert. Machiavellis bedingte Absage an die Frömmigkeit unter lauter Unfrommen, letztlich Ungläubigen bedeutet für seinen ‚Schüler‘ Olivier in unverhohlener Zuspitzung, religiös fundierte Reue und Buße bzw. Sühne für begangenes Unrecht nicht zu kennen und kennen zu wollen. Er beherzigt stattdessen eine umwer-

19 „Machiavellis *Principe*, zwischen 1506 und Juli 1515 auf Italienisch verfasst, zirkulierte zuerst in handschriftlichen Abschriften, also elitär. Seit 1532 wurde er in Rom von Antonio Blado und in Florenz von Bernardo di Giunta zuerst in Quart und dann in Oktav unter von Papst Clemens VII. eingeräumtem Privileg gedruckt und damit einer im Verhältnis sehr viel breiteren Leserschaft zugänglich gemacht.“ (Roberto De Pol: Vorwort: Benutzungshinweise zur Lektüre einer Übersetzung. In: Lenz, *Der Fürst* [wie Anm. 14], S. 7–23, hier S. 7; im Folgenden mit der Sigle *DP* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert). – Die anfänglich parallel zum *Principe* geschriebenen *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (entst. 1513–1519, veröff. posthum 1531), von den kleineren Schriften Machiavellis ganz abgesehen, sind von der akzentuierten Formulierung Oliviers „den *Machiavellum*“ – die kaum pauschal das Gesamtœuvre des italienischen Autors meint – nicht abgedeckt. Die, wie gesagt, thematisch eher, wenn auch nicht ausschließlich, auf republikanische als monarchische Staatswesen ausgerichteten *Discorsi* sind zudem in der generellen Rezeption Machiavellis von Anfang an weniger bedeutsam.

20 Vgl. auch die dialektische Maxime aus dem XVIII. Kapitel: „Man soll scheinen höflich, genädig, getreü, aufrichtig, gottesfürchtig zu seÿn, aber mit dem allen muß man sein Herr so seÿn, das man in der noht wisse und könne das gegentheil thun [...]“ (L 103).

tende Sentenz aus Machiavellis Abhandlung zu seinem Vorteil genau: „[...] wann er eine sach *practicirte*, so ein tugend zu seyn schiene, wurde sie ihn *ruinieren*, und ein ander so ein laster schiene, würd ihn glücklich machen.“ (L 95)

Im Ganzen zeigt sich: Wo Machiavelli sorgfältig abwägt und dabei wenigstens vordergründig stets die Priorität der Tugendhaftigkeit einräumt, deren Befolgung allerdings im Zweifelsfall die Sicherung der Herrschaft nicht gefährden dürfe, hält sich Olivier nicht mit Differenzierungen auf. Zwar ist auch für ihn die Wahrung seiner Macht in einer gefährlichen Welt der Regelfall, doch unabhängig davon grundsätzlich das Verbrechen das Mittel der Wahl. Steht für Machiavelli die Ethik als Tätigkeitsmotivation immer erst einmal im Vordergrund, wenngleich mit relativistischem Akzent, verkörpert die Olivier-Figur von vornherein das Böse, deren spärliche positive Züge eher kognitiver als moralischer Art sind. Der Räuber nutzt dabei gewissermaßen folgerichtig die Freiräume, die Machiavelli letzten Endes seinem zentralen, obgleich schillernden Leitbegriff der *virtù* zubilligt. Der italienische Autor teilt zwar

die konventionelle Annahme, dass ‚virtù‘ der Name jener Sammlung von Eigenschaften ist, die einen Fürsten dazu befähigen, mit Fortuna ein Bündnis einzugehen und Ehre, Ruhm und Prestige zu erlangen. Aber er trennt die Bedeutung dieses Begriffs von jeder notwendigen Verbindung mit den Kardinal- und Fürstentugenden.²¹

Diese selektive Entschiedenheit kommt Grimmelshausens Gestalt entgegen, allerdings als quasi apriorische, generelle Richtschnur. Machiavellis diesbezügliche Empfehlung, man müsse sich der Leute notfalls „entschlagen“ (L 47), greift Olivier etwa beim Überfall auf die Kutsche auf, doch prinzipiell: „Eyer in die Pfannen“, rechtfertigt er pauschal seine Absicht, die Kinder der Majorsgattin zu ermorden, „so werden keine Junge drauß“ (ST 430). Dass ihn Simplicius dennoch von seinem Vorhaben abbringt, ist ethisch nicht hoch genug zu veranschlagen und lässt punktuell die noch eingehender zu diskutierende Absicht des Autors deutlich erkennen. Olivier interpretiert offenbar Machiavellis Forderung einseitig, die Fürsten sollten „acht haben, das sie diese tugend [der Milde] wohl gebrauchen“, d. h. nur je nach Lage anwenden. Aus Opportunismus – Herzbruders Prophezeiung ist ihm stets bewusst

21 Quentin Skinner: *Machiavelli zur Einführung*. Aus dem Englischen von Martin Suhr. Hamburg 1990, S. 62–63.

– begegnet er Simplicius ganz in diesem Sinne. Die Fürsten sollten entsprechend – gemäß der auf Caligula gekommenen Devise „oderint dum metuant“ – „den titul grausam nicht achten“ (L 99), d. h. nicht beachten, also nicht scheuen. Andernfalls riskierten sie schlimme politische Folgen, seien doch – noch einmal – „alle menschen undankbar, unbeständig, verstellend, forchtsam, eigennützig“ (L 99–100) und daher nicht vertrauenswürdig. Eine willkommenere ideologische Legitimation, die letztlich auf Platons *Politeia* (II, 360b) zurückgeht, kann sich der Killer Olivier nicht wünschen. Doch unterscheidet er nicht wie Machiavelli nach Anlass und Gelegenheit, nach Zwecksetzung und Verbrechenskategorie. So sind ihm abweichend von seinem bewusst überbotenen Lehrmeister Raub und Mord eins, ignoriert er dessen gewichtige Einschränkung: „Man findet allzeit ursach güter an sich zu ziehen, und wann man einmahl anhebt, sich auf das Rauben zu legen, findet man allzeit gelegenheit anderer leüt güter sich zu bemächtigen, aber blut zu vergiessen komt nicht so oft.“ (L 100)

V. Anspruch und Vorbereitung des Bürgersohns Olivier auf fürstliche Herrschaft

Den Aufstieg eines Ambitionierten von niederer Abkunft zur – absoluten – Herrschaft sieht Machiavelli durchaus vor. Sein Neuntes Kapitel handelt „Von bürgerlichen fürstenthumern.“ Solch *prima facie* paradoxes „bürgerlich fürstenth.“ (L 73) erlange man weder durch „sonderlich glük noch gaben, sondern nur eine mit glük begleitete verschlagenheit“ (L 73). An dieser fehlt es Olivier wahrlich nicht. Nimmt der Florentiner Politiker und Staatsphilosoph eine aus den Parteiungen der Gesellschaft erwachsende strukturelle „widerwertigkeit“ wahr, „so allezeit macht das ausgeschlossen wird das fürstenthum oder die freiheit, oder der muhtwill“ (L 73), gelingt es dem Selbstherrscher Grimmelshausens, beides, Macht und Freiheit, zu vereinbaren, indem er sich der dritten Möglichkeit, dem „muhtwill“, der Willkür oder Anarchie, verschreibt. Er ist mit allen, vornehmlich negativen Konsequenzen sich selbst genug, muss indessen mit Feinden rechnen, die er als „starcker vierschrotiger Kerl“ (ST 402) zudem im Hochmut seiner nicht nur physischen Überlegenheit wie Simplicius im Endinger Forst immer wieder herausfordert. Bleibt seine Herrschaftsform dabei ständig be-

droht, wie sein Tod es drastisch vorführt, unterscheidet er sich nicht vom ‚echten‘ Fürsten, der unablässig seinen Thron gegen Feinde von innen und außen verteidigen muss. Grimmelshausens Kreatur bleibt also hinter Machiavellis Konzept keineswegs zurück, überbietet es vielmehr. Allen Querelen des Machtkampfs eines anfänglichen Nicht-Fürsten, wie Machiavelli sie im neunten Kapitel seines Traktats anschaulich beschreibt,²² ist Olivier enthoben – aber eben um den Preis unaufhörlicher und noch drängenderer Sorge um seine Macht, da er im Wortsinne auf sich allein gestellt ist.

Der simplicianische Autor ist darauf bedacht, Olivier sozusagen im Sinne jenes neunten Kapitels des *Principe* stimmig als anfänglich bürgerlichen Usurpator des herkömmlichen Feudalsystems vorzustellen und auf seine Rolle als ‚Fürst‘ vorzubereiten: Sein Vater ist „von geringen Leuten geboren worden“ (ST 414). Was sich in einer Reminiszenz an den Pikaro-Roman zu erschöpfen scheint, ist zugleich Ausgangspunkt für die Errichtung eines „bürgerlich[en] fürstenth.“, das in einem brisanten Experiment zu einem anarchischen mutieren soll. Zu den Voraussetzungen gehört, dass die Eltern ihren Sohn „in Kleidungen gehalten wie ein Edelmann/ in Essen wie ein Freyherr/ und in der übrigen Wartung wie ein Graf“ (ST 415). Der insbesondere literarische Topos vom armen Mann als vorübergehend Adligem zielt jedoch in diesem Fall auf Kontinuität: Olivier wird sozusagen schon früh für eine Anwartschaft auf das Fürstenamt sozialisiert. Seine Erziehung achtet darauf, dass er „kein forchtsam knechtisch Gemüt überkäme“ (ST 417), will man doch „keinen Mönchen/ sondern einen Weltmann“ (ST 417) aus ihm machen. Fern des Treibens der Welt ist er denn auch als Räuber ganz „Weltmensch“ (ST 413), der genau weiß – feiner Unterschied zum vermittelnden Untertitel von Grimmelshausens Erstling –, „was Schwartz oder Weiß seye“ (ST 417). Schon während des vernachlässigten Studiums hält sich Olivier „wie ein gemachter Herr“ (ST 417–418) und dünkt sich „keine Sau zu seyn“ (ST 417). Er hält sich „recht Stutzerisch“ (ST 417) und führt ein „herrliche[s] Leben“ (ST 418), hält

22 „Und umb desto besser diese *materi* auszuführen, muß man betrachten die art zu leben, so die grossen führen, die ienigen so sich gänzlich an das Fürsten glük hängen, müssen geehrt und geliebt werden, wann sie nur nicht räuberische leüt seyn, die so sich dem Fürsten nicht verbinden, thun es aus mangel der herzhaftigkeit und verschlagenheit.“ Als Einzelgänger, der sich – mit Machiavellis Wendung – „absolut macht“ (vgl. L 75) und so einen ganzen Staat repräsentiert, erspart sich Olivier die Schwierigkeiten mit denen, vor denen sich so zu hüten sei, „als wann es öffentliche feind wären.“ (L 74)

der Vater ihn doch, um „ein Handwerck zu lernen [für] zu groß“ und „einem Herrn zu dienen“ (ST 419) für zu unbotmäßig. Es bleibt nicht aus, dass Olivier dann, im quasi fürstengleichen Leben angekommen, beteuert, dass ihm seine „Freybeuterey [...] besser zuschlage/ als wenn er einem Herrn diene“ (ST 405), dass er sogar „ein edler Leben führe/ als ein Freyherr.“ (ST 408) Folglich sei seine „Rauberey das aller-Adelichste *Exercitium* [...] / das man dieser Zeit auff der Welt haben kan!“ (ST 406)²³ An einem „so edel glückseelig Leben“ (ST 408) gibt Simplicius vor gern teilhaben zu wollen – „Edelmännisch“ mit dem Kumpan „banquetir[.]en“ (ST 433) darf er schon –, doch ist er von Grimmelshausen nicht für eine Existenz in kühn interpretierter Analogie zum machiavellischen Regenten ausersehen. Olivier dagegen argumentiert vor Simplicius ganz im – freilich parteiisch weitergedachten – Geiste des Herrschaftsdiskurses des *Principe*, wenn er eine Reihe von rhetorischen Fragen stellt – mag sich auch sein Autor hier auf den 114. Diskurs von Garzonis *Piazza Vniversale* stützen:²⁴

[...] wie viel Königreich und Fürstenthümer sind nicht mit Gewalt erraubt und zu wegen gebracht worden? Oder wo wirds einem König oder Fürsten auff dem gantzen Erdboden vor übel auffgenommen/ wenn er seiner Länder *Intraden* geneust/ die doch gemeinlich durch ihrer Vorfahren verübten Gewalt zu wegen gebracht worden? Was könnte doch Adelicher genennet werden/ als eben das Handwerck/ dessen ich mich jetzt bediene? Jch mercke dir an/ daß du mir gern vorhalten woltest/ das ihrer viel wegen Mordens/ Raubens und Stehlens seyen gerädert/ gehenckt und geköpfft worden? Das weiß ich zuvor wol/ dann das befehlen die Gesetze/ du wirst aber keine andere als arme und geringe Dieb haben hencken sehen/ welches auch billich ist/ weil sie sich dieser vortrefflichen Übung haben unterfangen dörrffen/ die doch niemanden als hertzhafften Gemütern gebührt und vorbehalten ist: Wo hastu jemals eine vornehme Stands-Person durch die *Justitiam* straffen sehen/ umb daß sie ihr Land zu viel beschwert habe? ja was noch mehr ist/ wird doch kein Wucherer gestrafft/ der diese herrliche Kunst heimlich treibt/ und zwar unter dem Deckmantel Christlicher

23 Vgl. dazu Dieter Breuer: „Die politischen Diskurse des vierten Buches bieten als Alternative nur das Parasitenleben der Merodebrüder (Cap. 13) oder das des Räubers (Cap. 15–17), der, um zu überleben „deß andern Todt“ sucht [...] und seine *ratio status* wie Olivier mit Berufung auf Machiavelli als die durchgängig praktizierte und praktikierbare rechtfertigt [...].“ (Grimmelshausens politische Argumentation. Sein Verhältnis zur absolutistischen Staatsauffassung. In: Daphnis 5 (Grimmelshausen und seine Zeit. Die Vorträge des Münsteraner Symposions zum 300. Todestag des Dichters. Hrsg. von Günther Weydt und Ruprecht Wimmer) (1976), S. 303–332, hier S. 327.

24 Vgl. Grimmelshausen: *Simplicissimus Teutsch* (wie Anm. 4), S. 927, Stellenkommentar zu S. 406.

Lieb/ warumb wolte denn ich straffbar seyn/ der ich solche öffentlich/ auff gut
Alt-Teutsch/ ohn einige Bemäntelung und Gleißnerey übe? (ST 406)²⁵

An der Absage an Vorwände und Heuchelei ist Olivier bei all seiner Hinterlist gelegen, wie sein Insistieren auf der Tugend der Aufrichtigkeit beweist – man fühlt sich an Burckhardts Charakteristik der italienischen Renaissance-Mentalität erinnert:²⁶

Jch bin eines recht aufrichtigen Gemüts/ und treibe diese *Manier* zu leben/ frey
öffentlich ohne allen Scheu; Jch fechte/ und wag Mein Leben darüber/ wie die
Alte Helden/ weiß auch/ daß diejenige Handierungen/ dabey der so sie treibt/ in
Gefahr stehen muß/ zugelassen sind; weil ich denn mein Leben in Gefahr setze/
so folgt unwidersprechlich/ daß mirs billich und erlaubt sey/ diese Kunst zu
üben. (ST 406)

Auch mit dem Bekenntnis zur vorbehaltlosen Offenheit lässt der stolze Kriminelle die Ansichten Machiavellis hinter sich, der dem Fürsten nahe legt, politisch klug Verschwiegenheit und Heuchelei zu üben, wenn es im Interesse seiner Machterhaltung liegt. Derjenige Fürst fahre gut, „so seine Fuchsart am besten gespielt [...]. Aber man muß wohl

25 Sabine Seelbach schreibt dazu: „Olivier stellt darin [im Dialog mit Simplicius; K. H.] die Räuberei als eine legitime Kunst des Adels ohne alle Gleißnerei dar, meint also, der Adelsexistenz nur den idealisierenden Schleier wegzuziehen. Er beruft sich dabei auf Machiavelli, der somit ein weiteres Mal als Vertreter einer skrupellosen Gewaltpolitik missverstanden wird. In der Tat wird gerade aus der Figurenperspektive die Gefahr des Missbrauchs einer Theorie deutlich, in der der traditionellen moralphilosophische Konnex politischen Handelns mit konsensfähiger Allgemeinheit der Zwecke aufgehoben wird. Ergebnis ist dann – so das Gedankenexperiment – die Apologie des Naturrechts in seiner inhumanen Form, nämlich als Recht des Stärkeren.“ (Die Staffeln der Tugend. Exklusive Vernunft, Palimpsest und Überstiege des Wissens in Grimmelshausens „*Simplicissimus Teutsch*“. In: *Simpliciana* XXX (2008), S. 47–66, hier S. 60). Etwas später stellt Seelbach unter Bezug auf Ernst Vollrath: *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*. Würzburg 1987, S. 86–87, fest: „Machiavelli macht Ernst mit der Phronesis als alternativem Rationalitätstyp und vollzieht daher die Trennung von dem bei Aristoteles noch leitenden Eidos-Wissen, d. h. [...] er trennt radikal den Zusammenhang von Ethik und Politik [...].“ Dieser Diskurs steht zweifellos im Hintergrund des zitierten Streitgesprächs zwischen Simplex und Olivier. In Olivier erschiene somit eine Art Popanz der machiavellistischen Politikauffassung.“ (S. 61, Anm. 28) Diesen Ausführungen ist zuzustimmen, wenn die extrem stilisierte Figurenperspektive als in Grimmelshausens programmatischer Gestaltungsintention aufgehoben bewusst gehalten wird.

26 Vgl. Anm. 9. Burckhardt betont auch das ausgeprägte Ehrgefühl der Menschen der Renaissance.

seinen schlaun Kopf verdecken können, und *dissimuliren*, sich verstellen.“ (L 102–103) Der „Waldfischer“ (ST 404) legitimiert, durchaus wieder auf der Grundlage Machiavellis, seine ‚Herrschaftsform‘ in eigener Regie, ist aber nach seinem Selbstverständnis als ‚Heros‘ dem fürstlichen Typus des Italieners nicht nur ebenbürtig, sondern überlegen. Die eiskalte Konsequenz seines Verbrechertums entspringt dabei der Furcht, abweichend von der Art der „Alte[n] Helden“ als verächtlich zu gelten, „wann er ein Wetterfan, leichtsinnig, weibisch, verzagt, und ohne *Resolution* ist“ (L 105).

VI. Oliviers Qualifizierung für die Lektüre des *Principe*

Oliviers Anspruch, „den *Machiavellum*“ gelesen zu haben, bleibt zu verifizieren. Er suggeriert, dass seine Kenntnis des *Principe* nicht aus indirekter oder mündlicher Quelle stammt, sondern auf Autopsie, auf der Lektüre des Buches beruht. Es gibt im Kontext kein Anzeichen für Hochstapelei seinerseits; es ist von „Lesen“ und sogar „Studieren“ die Rede. Welche Ausgabe kann er benutzt haben? Grimmelshausen konzipiert sein Narrativ in diesem relevanten Punkt sorgfältig: Der schlimme Protagonist ist mit mehreren, zu seiner Zeit führenden und unter dem Aspekt der Machiavelli-Rezeption relevanten Fremdsprachen in Berührung gekommen. Sein ambitionierter Vater – der bezeichnenderweise immer „stöltzer“ wurde, „so gar/ daß er sich auch seiner Eltern schämte/ und solche verachtete“ (ST 414) – schickt ihn in seiner Jugend nach Lüttich, „mehr daß ich dort Welsch lernen/ als *studiren* sollte“ (ST 417). Bei Französisch bleibt es nicht, lernt er doch als Student von seinem Präzeptor „mehr Untugenden als *Latein*“ (ST 417). Immerhin kennt er die – freilich nicht schwer zu erschließende – Semantik der liturgischen Formel „*Ite missa est*“ (ST 417), beherrscht als gescheiterter Akademiker aus dem Lateinischen stammende Fremdwörter und gebraucht korrekt flektierte Vokabeln aus dieser Sprache, so dass ihm die in Latein abgefassten Kapitelüberschriften des italienischen Originals des *Principe* und darin eingestreute lateinische Wörter keine Probleme bereiten können. Mit Blick auf dessen Erstfassung ist weiterhin von Interesse, dass Olivier „in der Kirch unter der Predigt den *Bernium Burchiellum* [Domenico di Giovanni; K. H.] oder den *Aretinum* lase“ (ST 417), die berühmt-berüchtigten Renaissance-Dichter

mit teils gewagten erotischen, teils sogar pornografischen Werken.²⁷ Da es davon – schon aus Gründen der partiellen kirchlichen Indizierung bzw. gegenreformatorischen Blockade – offenbar keine zeitgenössischen deutschen Übersetzungen gab, die Olivier zur Verfügung hätten stehen können, dürfte Grimmelshausen trotz seiner lediglich von Garzonis *Piazza Vniversale* inspirierten Erwähnung der drei Italiener auf deren Muttersprache abheben. Insgesamt liegen demnach Anhaltspunkte dafür vor, dass Olivier innerhalb der Romanfiktion „den *Machiavellum*“ in der ursprünglichen italienischen Fassung oder in lateinischen bzw. französischen Übertragungen des 16. und 17. Jahrhunderts rezipiert haben kann.²⁸ Schließlich zählt er nach den Standards der Epoche selbst als akademischer Versager zu der dünnen Schicht der Alphabetisierten und ist als Schreiber gebildet und qualifiziert genug, sich im Magdeburger Lager Hoffnungen auf den Posten eines Regimentssekretärs machen zu können. Eine andere affirmative Funktion der Sprach-Kompetenz des späteren Straßenräubers als die Befähigung zur Lektüre des *Principe* drängt sich nicht auf. – Was Grimmelshausen seinerseits angeht, so bündelt er die einschlägigen Indizien in Oliviers Bildungsgang so, dass der Leser bei aller Vorsicht annehmen darf, der Autor habe über Grundwissen zum *Principe Machiavellis* verfügt.

VII. Zur deutschsprachigen *Principe*-Überlieferung

Olivier als fiktionale Figur hat, so die Implikation seiner Vorhaltung gegenüber Simplicius, „den *Machiavellum*“ in fremdsprachiger Fassung gelesen. Seine Anschauungen und Aktivitäten, die sich an den *Principe* anlehnen und ihn gezielt ‚übertrumpfen‘, stützen diese Interpretation seiner Äußerungen. Für den ‚Partner‘ Simplicius, der sowieso keiner Fremdsprache adäquat mächtig ist, gilt das gemäß der Aussage des Räubers und ausweislich des Inhalts des gesamten *Simplicissimus Teutsch* nicht. Und es trifft, schon auf Grund gleicher Sprachdefizite wie bei seinem Titelhelden, nicht für den realen Autor zu. Doch Grim-

27 Vgl. Dieter Breuers Stellenkommentar in: Grimmelshausen, *Simplicissimus Teutsch* (wie Anm. 4), S. 931–932, Stellenkommentar zu S. 417.

28 Einzelheiten der Übersetzungs- bzw. Rezeptionsgeschichte bei De Pol, Vorwort (wie Anm. 14), passim.

melshausen hätte nicht den Namen Machiavellis seiner Gestalt in den Mund gelegt und deren Denken und Handeln nach dem Grundmuster des *Principe*, wie er und demzufolge sie ihn begriff, stilisiert, falls er nicht in irgendeiner Weise von dem Traktat einigermaßen detaillierte Kenntnis erlangt hätte. Einstweilen aber zählt dieser weder zu seinen nachweislichen noch seinen mutmaßlichen Quellen. Demnach ist allenfalls indirekte Bekanntheit anzunehmen. Dass ausgerechnet ein außerhalb aller Ordnung stehender Schwerverbrecher Machiavelli als seinen Gewährsmann beansprucht, lässt zumindest darauf schließen, wie Grimmelshausen den immerhin bedingt humanistisch-moralisch argumentierenden und in seinen politischen Empfehlungen einigermaßen behutsam vorgehenden Italiener bewertet. Dieser Einschätzung verleiht er durch die radikale Überzeichnung des negativen Olivier-Konzepts unmissverständlich Ausdruck. Das musste ihm umso leichter fallen, als er keine Kenntnis des *Principe* „aus erster Hand“, aber wohl Zugang zu einer von interessierter Kirchen- oder Ordensseite verzerrten Machiavelli-Tradition hatte. Auf jeden Fall wäre ein Missverständnis des *Principe* seitens des ethisch unbestechlichen simplicianischen Autors und Konvertiten römisch-katholischer Konfession ein gewolltes.²⁹

Warum aber, so bleibt zu fragen, kann zum einen Grimmelshausen keinerlei Ausgabe des Traktats Machiavellis und zum andern Olivier auch aus textexterner Perspektive nur eine fremdsprachige Edition der herrschaftstheoretischen Schrift benutzt haben? Nach Andreas von der Heyde war „1580 [...] die erste deutsche Übersetzung [des *Principe*] erhältlich.“³⁰ Der Verfasser beruft sich dabei auf Otto Woodtlis Dissertation *Die Staatsraison im Roman des Deutschen Barock*,³¹ doch findet sich an der angegebenen Referenzstelle stattdessen die Feststellung: „Eine deutsche Übersetzung erlebt nur die ‚Kriegskunst‘ [Machiavellis *Arte della guerra*.], die 1619 bei Jacob Foillet angeblich im Druckort

29 Der Antimachiavellismus war allerdings aus naheliegenderem feudalistischem Interesse konfessionsübergreifend, also auch orthodox-lutherisch basiert. „*Arcana imperii* und *ratio status* werden durchweg als Synonyme für Arglist und Gottlosigkeit eingesetzt. Besonders intensiv argumentierten die gegenreformatorische Jesuitenliteratur und die lutherische Orthodoxie in dieser Richtung, was freilich die Jesuiten nicht vor dem Vorwurf schützte, sich selbst machiavellistischer Mittel zu bedienen.“ (Stolleis, *Arcana* [wie Anm. 1], S. 60).

30 Andreas von der Heyde, *Die wahre und die falsche Ratio Status* (wie Anm. 1), S. 504.

31 Otto Woodtli: *Die Staatsraison im Roman des Deutschen Barock*. Leipzig 1943 (Wege der Dichtung XL). Im Folgenden mit der Sigle *W* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.

Mömpelgardt herauskommt.“ (*W* 16) Dieser Befund gilt, vertraut man sich diesem Forschungsstand an, für Grimmelshausens Lebenszeit insgesamt, stammt doch die erste deutsche Übersetzung, zudem in Manuskriptform, von 1692,³² ein erster Druck gar erst von 1714 (vgl. *DP* 11). Zwar sind die heute „zugänglichen unveröffentlichten Übersetzungen [...] deshalb interessant, weil sie von einer Aufnahme des *Principe* zeugen, die, obwohl verborgen und privat, doch verbreiteter und ‚ungezwungener‘ war, als es bisher in der offiziellen Geschichte der Machiavelli-Rezeption vermittelt wurde.“ (*DP* 13) Die Rede ist von Manuskripten. Doch Grimmelshausen hatte höchstwahrscheinlich keinen Zugang zu solchen Einzelhandschriften, die sowieso zumeist in anderen europäischen Ländern kursierten oder eben in Deutschland zu spät für ihn kamen.

VIII. Der Antimachiavellist Grimmelshausen

Was die Indizierung von Machiavellis Abhandlung angeht, so suchte „die römisch-katholische Kirche seit den fünfziger Jahren des 16. Jahrhunderts die Verbreitung und Übersetzung des *Principe* auf allen

32 Es handelt sich bei dieser um eine der Prinzessin Hedwig von Württemberg (1667–1715) am schlesischen Hof von Oels gewidmeten Handschrift eines „Herz. Wirt. Oelsn. CammerJunker[s]“. Das Manuskript, „ins Deütsch übersetzt“ aus „welscher Sprach“ (*L* 40), ist ein *codex unicus*, von dem somit keine Abschriften oder abweichenden Versionen existieren. Die Adressatin – eine Schwester Eleonore Charlottes (1657–1743), einer weiteren Tochter Georgs II. von Württemberg-Mömpelgard – war 1692 schon viele Jahre geisteskrank, „so dass man sich die Frage stellen muss, auf welchen Leser Lenz eigentlich abzielte.“ (*L* 15) Das könnte mutmaßlich die Herzogin Eleonore Charlotte selbst gewesen sein (vgl. *L* 15–17). Der Herzog, dessen Bildung ihm die Lektüre des *Principe* in lateinischer oder französischer Übersetzung ermöglicht hätte, kam bei diesem exklusiven Sachverhalt kaum in Frage. – Im ansonsten unbedeutenden Fürstentum Oels „hatte sich Angelus Silesius von 1649 bis 1653 als Leibarzt von Herzog Sylvius Nimrod aufgehalten; von 1668 bis 1670 war Daniel Casper von Lohenstein Regierungsrat des Fürstentums gewesen; 1706 wird Benjamin Neukirch dem Oelsnischen Erbprinzen eine Rede widmen.“ (*L* 14–15) Dass Oels seit 1695 der einzige protestantische Staat in Schlesien war, ist insofern signifikant, als die katholische Kirche den *Principe* mehrfach auf den Index setzte und erst durch die konfessionelle Spaltung dessen Aufnahme „in die Gelehrtenkultur protestantischer Kreise in protestantischen Ländern möglich war“ (*L* S. 8).

Ebenen offiziell zu verhindern [...], indem sie dessen Autor zweimal (1559 und 1564) auf den Index der verbotenen Bücher setzte [...]“ (DP 8). Den Erstdrucken war noch das Privileg Papst Clemens' VII. zuteil geworden. Da sich dennoch das Buch, nicht zuletzt auf Grund der Glaubensspaltung, trotz des orthodox-lutherischen Widerstands in Europa ungemein verbreitete, entwickelte sich parallel dazu eine ständig anschwellende Polemik dagegen, die maßgeblich, doch nicht ausschließlich jesuitisch gesteuert war.³³ Außer mit den bekannten Quellen wird Grimmelshausen, so lässt sich mutmaßen, mit dieser starken oppositionellen Strömung in Berührung gekommen sein, und zwar schon bei der Planung des *Simplicissimus Teutsch*.³⁴ Er wird sich, auch und gerade als fürstbischöflicher Gemeindevorsteher, provoziert und zum Widerstand mit seinen Mitteln berufen gefühlt haben. Es scheint fast, als hätte er den Erzählkomplex des extremen Olivier eigens zu diesem Zweck in den Roman integriert, obwohl dessen strukturelle Verankerung zusammen mit dem Weissagungsmotiv gegen diesen Eindruck

33 Vgl. Anm. 29. – Für die katholische Seite wird zum „Hauptangriffspunkt“ jene Passage des *Principe*, „in der Machiavelli die Religion notfalls auch zu heucheln empfiehlt, weil dies für die Erhaltung des Staates nützlich sei. Diese Erniedrigung der Religion für einen politischen Zweck bedrohte den Führungsanspruch der Kirche im öffentlichen Leben und machte somit die Bekämpfung Machiavellis zu einem Stück Gegenreformation. Atheismus und Ketzertum werden miteinander verbunden, so daß als ‚machiavellistisch‘ alles abgestempelt werden kann, was sich kirchlichen Bindungen zu entziehen sucht.“ So Stolleis, *Arcana* (wie Anm. 1), S. 43.

34 Dieter Breuer nennt 1976 folgende staats-theoretische und -rechtliche Nachschlagewerke neben den „einschlägigen Diskursen Garzonis“: Adam Contzen SJ: *Politicorum libri decem* [...], Mainz 1620; Georg Hornius: *Orbis Politicus* [...] Budiszin 1669, sowie Claus von und zu Schauenburg: *Teutscher Friedens-Rath* [...], Straßburg 1670. (Breuer, Grimmelshausens politische Argumentation [wie Anm. 23], S. 307, Anm. 13). – Grimmelshausens oft benutzte Quelle, Garzonis *Piazza Vniversale*, scheidet in dieser Hinsicht aus, falls das Register der Ausgabe Frankfurt 1619 verlässliche Auskunft bietet. Unter machiavellistischem Aspekt kommen nicht zuletzt die Bestände des Klosters Allerheiligen als mögliche Quellen Grimmelshausens in Frage. Für Materialien und Gespräche über den starken Einfluss der Jesuiten auch und gerade zur Zeit Grimmelshausens in Baden (besonders Ottersweier nahe Renchen) und im Elsass (besonders Molsheim) danke ich Frau Anita Wiegele, Mitarbeiterin am Museum Oberkirch. Vgl. in diesem Zusammenhang auch: Karl Hahn: *Die kirchlichen Reformbestrebungen des Strassburger Bischofs Johann von Manderscheid. 1569–1592. Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation*. Straßburg 1913; sowie: *Die Jesuiten in der Markgrafschaft Baden (1570–1773)*. Hrsg. von Hans Heid. 2 Bde. Heidelberg [u. a.] 2014 und 2015.

spricht. Grimmelshausen muss sich, steht zu vermuten, so stark bei der Abwehr des wohl als vehemente Aggression empfundenen Einflusses Machiavellis engagiert haben, dass er in kurzer Zeit noch die stärker diskursiv angelegte *Ratio Status* (1670) unkaschiert, d. h. unter eigenem Namen, nachschob. Er profilierte sich hier dezidierter noch als im Roman als Antimachiavellist und stellte dabei den Glauben an den christlichen Gott, den alleinigen Maßstab des Menschen, des politischen Menschen zumal, als Differenzmerkmal in den Vordergrund.³⁵

Demgemäß wendet sich Grimmelshausen in der *Ratio Status*, in der er eine sich positiv auswirkende, weil im Einklang mit Gottes Geboten stehende und eine negative, dem Herrscher und seiner Macht schädliche Staatsräson unterscheidet, nachdrücklich gegen die gottlosen Machiavellisten.³⁶ Bereits der erste Satz richtet sich explizit gegen Machiavelli, als hätte der Schriftsteller den *Principe* doch im Original rezipiert: „GEwiß ists/ das nach den Göttlichen Rechten keinem Menschen vor sich selbst die Herrschaft über den andern gebührt [...]“. (RS 7) Damit ist, um es zu wiederholen, Simplicius' Kritik an dem Usurpator Olivier aufgegriffen, dieser rückwirkend definitiv gerichtet. Dessen individualistische Anmaßung der Herrschaft erfährt entschiedene Ablehnung auch nachträglich im diskursiven Medium:

Dieweil dann nun hier niemand nichts eignes hat/ noch haben kan/ es werde ihm dann vom Eigenthums-Herrn gegeben und zugestellt; So folgt ohnwidersprechlich/ daß allein dieser ein rechtmässiger Herr im Politischen Regiment mag genennet werden/ welchen GOTT der Eigenthums-Herr darzu verordnet; und zwar/ entweder *immediate* ohne Mittel [...] Oder *mediate*, durch Mittel/ wann nemblich die Menschen durch GOTTes Eingebung einen aus ihnen erwählen/ und ihn wegen seiner Tugend/ Auffrichtigkeit/ etc. und anderer Ursachen halber zum Fürstehet und Regenten über sich setzen; [...] Oder aber/ wann andere/ so dessen ordentlichen Gewalt haben/ einen zum Herren setzen [...]. (RS 8)

Auch Machiavelli sieht vor, dass jemand „durch gunst seiner mitbürger [...] oder mit hilf der grossen“ (L 73) zur Herrschaft gelangen kann,

35 Dieter Breuer weist in seinem einschlägigen Stellenkommentar darauf hin, dass die „Zeit Grimmelshausens [...] irrtümlich im Traktat *Il Principe* [...] den Verfechter einer skrupellosen (atheistischen) Gewaltpolitik“ sah. (Grimmelshausen, *Simplicissimus* [wie Anm. 4], S. 928, Stellenkommentar zu S. 406).

36 Umfassend (einschließlich der Romania) zum begriffs- und ideengeschichtlichen Hintergrund der Schrift: Eric Achermann: Selbsterhaltung, Klugheit und Gerechtigkeit. Zur politischen und theologischen Anthropologie in Grimmelshausens „*Ratio Status*“. In: *Simpliciana* XXXIV (2012), S. 43–78.

doch sei das ohne transzendente Unterstützung möglich. Grimmelshausens Traktat bekräftigt dagegen, „daß ein rechter Regent vor allen Dingen gegen GOtt demühtig seye/ als welcher ihn in einen solchen hohen Stand gesetzt/ und ihn vermittelst seines Beystands darinn erhält [...]“ (RS 8) Das geht generell gegen Machiavellis Doktrin autonomer, jedenfalls säkularer Selbstüberhebung und -erhaltung des Fürsten und erst recht gegen Oliviers blasphemische Pervertierung des Zwecks der Kirche als Institution und als Architektur. Er freilich, so Olivier, könne den „heiligen Ort“ (ST 411) gar nicht – in Simplicius’ Diktion – „beflecken“ (ST 411): „Warumb solte mir nicht erlaubt seyn/ mir sage ich/ als einem Soldaten“, erweitert der selbstbewusste Schurke nicht nur den inhaltlich relativ harmlosen Topos von den Liebeshändeln im Gottesdienst, „daß ich mein Handwerck in der Kirchen treibe?“ (ST 413) Seine umfassende Aufzählung allzu weltlichen Treibens im sakralen Raum erhält zudem eine bitterironische Note, fällt sie doch wie die gesamte Begegnung mit Simplicius bei Endingen in die Zeitspanne „eine Woch oder vier vor Weynachten“ (ST 401), also in den Advent – eine Parodie auf den Weihnachtsfrieden.

Nur scheinbar teilt Grimmelshausen zunächst die – wie auch immer an ihn gelangte – Ansicht Machiavellis, um sich dann entschieden von ihm abzusetzen, wenn er ausführt:

Dann gleich wie ein jedweder einzeler Mensch schuldig ist/ sein eigen Leib und Leben zuerhalten/ so lang es ihm immer müglich ist [...]; Eben also seynd auch jede Vorsteher und Regenten verbunden/ nichts zu unterlassen/ was zu Erhaltung ihrer Person/ ihres Staats und deren die solchen Staat machen/ gedeyen mag. (RS 9)

Es geht Grimmelshausen um das göttlich fundierte Gemeinwohl, nicht um den persönlichen Machterhalt des womöglich obendrein noch gottlosen Herrschers. Er ist sich bewusst, dass sein Begriff der *ratio status* „alamodisch“ missverstanden werden kann und

was noch mehr ist/ so wird er noch darzu/ wegen des gottlosen Machiaueli/ unschuldiger Weise angefochten und (zwar eins theils billich) eben so sehr verflucht als viel ihn die Machiauellische *Politici* mißbrauchen. (RS 9)

Diese Spezies von *homo politicus* lasse sich daran erkennen, dass sie „den gottlosen Machiauellischen Staats-Regeln zu viel beypflichtet und denen nachhömet“ (RS 10), griffen diese „Machiauellisten“ doch zu „Gott widerstrebende[n] spitzfindige[n] Staats-Griff“ (RS 45). Alle

Mächtigen sollten vielmehr aus der „Machiavellischen [...] Staats-Meinung“ des ruchlosen Saul lernen,

daß sie sich/ ob sie gleich in höchstem Wolstand stehen/ dennoch vor allen Dingen auf Gott verlassen: sich nach dessen Willen und Gebotten *reguliren*: und den verfluchten Machiauellischen *Ratio Status* (dessen *Practic* mit dem *Atheismo* oder aufs wenigst einem bösen Gewissen und endlicher Verzweiflung hier Zeitlich gestrafft zu werden pflegt/) dem Gottlosen überlassen sollen [...] (RS 31–32).

„Darum hinweg“, so das Fazit des „Vierdten *Discurses*“ des Traktats,

mit dem Machiauellischen *Ratio Status*, der allerdings das Widerspiel zu würcken: und einen rechtmässigen Fürsten/ vor der Zeit von seinem Stul/ bis in die Höll hinunter zustürzen pflegt; da er dann nicht allein von denen zu seiner Zeit lebenden: sondern auch von allen Ehrliebenden Menschen bey der lieben *Posterität* verflucht: und wie dem Herode alle Jahr um Weyhnachten widerfährt/ in Ewigkeit wie das saur Bier gelobt wird. (RS 47)³⁷

„[...] allen Machiavellischen Statisten“ (RS 39), d. h. Staatsmännern, demonstriert dann das Gegenbeispiel Davids, „wie gar nichts der Machiauellische *Ratio Status* gegen denen vermöge/ die sich auf Gottes Hilf verlassen und nach seinem heiligen Willen leben.“ (RS 35) Dass es Grimmelshausen bei dieser endgültigen Verdammung Oliviers in der *Ratio Status* in der Tat wesentlich auf das Kriterium der Gottgefälligkeit ankommt, belegt das Paradox einmal mehr, dass auch David Verbrechen vom Kaliber der Untaten Oliviers begeht.

IX. Anhang: Oliverotto/ Olivier

Ein weiteres Kapitel des Anfangsteils des *Principe*, das achte, verdient abschließend Beachtung. Es handelt „Von den ienigen die durch laster zu fürsten werden.“ (L 69) Zwei solcher zweifelhaften Aufsteiger, eine

37 Vgl. auch den resümierenden Schluss des „Fünfften *Diskurses*“: „Was aber nicht glaubt/ daß dorten ein ewiges Leben/ oder ein ewiger Tod sey/ die sind allbereit Machiavellisten; wandlen auf Sauls Strassen/ und gehen hin dort selbst zuerfahren/ was sie hier mit dem Glauben nicht begreifen wolten; ohne das ihr Gewissen hier zeitlich bißweilen auch ihr Hencker zu werden pflegt.“ (RS 54)

antike Gestalt und ein Zeitgenosse Machiavellis, werden hervorgehoben. Beide könnten Grimmelshausen, je nach der Weitergabe des *Principe*-Inhalts an ihn, das Muster für Olivier abgegeben haben.

Agathokles ein Sicilianer und elenden töpfers Sohn, wird König von Sicilien. Er ist gottloß gewesen in allem Staat seines glüks, aber allezeit ein beherzter und kluger kopf, als er durch die stäfel der Kriegs Chargen zum Stadhalter von Siracusa worden, dachte er auch, wie er fürst möchte drinnen werden, umb zu erhalten ohne frembde dependenz was man ihm völlig eingeraumt. [Mit Täuschung und Hinterlist lässt; K. H.] er alle Rahtsherren, und die reichsten bürger todschlagen, darnach macht er sich ohne müh zum fürsten und Herren der stadt. (L 69)

Vor allem in der Vorbereitung der Übernahme der Macht durch Agathokles ähnelt Oliviers ‚Karriere‘ dessen Werdegang: Der spätere Verbrecher ist „von Natur auffß Balgen und Schlagen“ (ST 417) aus, und so ist schon die Schulzeit des Knaben geprägt von seinen Führungsqualitäten und entsprechenden paramilitärischen Übungen. „Von den Kriegen/ die wir damals geführt/ bey denen ich gemeinlich ein Obrister gewesen/ item von den Stössen die ich oft bekommen“ (ST 416), berichtet er Simplicius, ohne seine Abenteuer, Vorläufer offenbar späterer, ernster Praxis, konkret zu erzählen. Zur Befähigung zum Condottiere, wie er im *Principe* als Typus mehrfach vorkommt, treten die erwähnten pädagogischen Vorstellungen seiner ehrgeizigen Eltern hinzu. Vor einer drohenden Buße für sein „übel Verhalten“ (ST 420) zum Militär geflohen, beginnt Olivier schon bald, „hohe Gedancken zu machen/ der Hoffnung/ von einer Staffel zur andern höher zu steigen“, um „endlich gar zu einem General zu werden“ (ST 421). Die Besetzung der Stelle des Regimentssekretärs soll dabei lediglich Zwischenstation sein. In der Schlacht von Wittstock beabsichtigt der Karrierist entsprechend, nicht wie ein „Federspitzer“, sondern wie „ein rechtschaffener Soldat [...] durch den Degen hoch zu kommen oder zu sterben“ (ST 422). Seinen unumstößlichen „Vorsatz groß zu werden“ (ST 421), steigert er bis zur Vision, sich mit Simplicius „endlich zu Herren der gantzen Welt“ (ST 404) machen zu können.

Zwar geht Machiavelli zu Agathokles’ Brutalität auf Distanz, nicht ohne exemplarisch die Religion in seinem Sinne, d. h. relativierend zu bemühen:

Man kann gewiß, nicht sagen, das ein tugend sei bürger ermorden, und freünd verrahten, ohne glauben, ohne Religion seyn, ohne leütseligkeit, mittel die zwar

zur Erlangung eines Reichs, aber nicht zu<m> wahre[n] Ehr und Ruhm helfen können. (L 70)

Aber auf Grund seiner großen Unerschrockenheit und seines militärischen Erfolgs gilt Agathokles die Sympathie des Verfassers. Der Usurpator könne nicht „geringer geschätzt werden, als einer von den größten Kriegshelden [...]“ (L 70). Schließlich hat sich jener im Sinne von Machiavellis Kernanliegen als tauglich für die Aufgabe erwiesen, die Macht an sich zu reißen und zu bewahren; die „Erlangung eines Reichs“ hat letzten Endes Vorrang. „Wer dieses alles erwegen wird kann das geringste nicht finden, welches dem glück könnte zugeeignet werden“, heißt es in Analogie zum „Ertz-Mörder“ (ST 432) Olivier, „angesehen das er nicht durch frembde genad zum Fürstenthum gelangt, sondern durch seine Kriegerische Dapferkeit, und der sich hernach durch gefährliche und *Heroische* Anschläge erhalten.“ (L 70)

Der zweite Mann aus dieser Kategorie wird auf Grund seiner Klugheit und Wendigkeit hoher Offizier. „Es gedaücht ihn aber gering seyn so zu verbleiben, wie die andern [...]“ (L 70). Er schwingt sich folglich mittels List und Gewalt zum Herrn der Stadt Fermo auf und profiliert sich durch überfallartig begangene Gräueltaten. „Daraus ich schliesse“, kommentiert Machiavelli scheinbar arglos, „das ein gewaltsamer inhaber eines staats alle grausamkeit auf 1 mahl soll üben, damit er nicht stetigs darf von neuem anfangen [...]“ (L 72). Es scheint, als hätte Olivier diesen Ratschlag u. a. bei der arglistigen Ermordung seiner sieben Kameraden in Pommern beherzigt, die in seinem letzten Kampf, bei dem er den Tod findet, gespiegelt wird. Auch diese historische Gestalt taugte somit, zumindest flankierend, als Modell für Olivier, sofern Grimmelhausen Kenntnis des einschlägigen Textes erlangen konnte. Sollte der Vielleser doch Zugang zu einer in seinem Umfeld kursierenden Übersetzung im Manuskript gehabt haben?

Der Name jenes letzteren Gewaltherrschers im *Principe* lautet im Italienischen Liverotto, was in deutschen Übersetzungen übereinstimmend mit Oliverotto wiedergegeben wird. So ist es ebenfalls in Lenz' Übertragung des Traktats zu lesen – wobei auch in diesem Fall die Ähnlichkeit zwischen den existenziellen Grundmustern der geschichtlichen und der fiktionalen Person durchscheint, nur dass Olivier erwartungsgemäß auf Unterstützung beim Machterwerb nicht angewiesen ist:

Zu unserer Zeit war [lebte] *Oliverotto* von *Fermo* [...] und weil er klug, geschickt, und munter war braucht es nicht viel das er in kurzer zeit einer von den

vornehmsten *officieren* worden. [...] setzte sich also vor mit hilf der *Vitellier* sich zum Herrn von *Fermo* zu machen [...]. (L 70)³⁸

Oliverotto ist wie die französische Variante Olivier Vorname, wie aus dem vollen Namen des Kondottiere (1475, Fermo – 1502, Senigallia) hervorgeht: Oliverotto Euffreducci bzw. Oliverotto von Fermo. Das Suffix „-otto“, eine Sekundärbildung von „-etto“, besitzt im Italienischen unterschiedliche semantische Funktionen, darunter wesentlich die der Diminutivierung.³⁹ Oliverotto ist demnach – eventuell in Anspielung an den Verlust des Vaters schon in der frühen Kindheit („piccolo, senza padre“) – der „kleine Oliver“ oder, freier wiedergegeben, „Oliver der Kleine“. Die Grundform des Vornamens ist Oliver. Bei Grimmelshausens Olivier – dessen Familienname unbekannt bleibt – bestand keine Veranlassung für eine solche Verniedlichung; sie hätte bei dem gnadenlosen, doch anders als Oliverotto nicht als prominent konzipierten und sowieso eine Art Kosenamen nicht gerade erheischenden Schwerverbrecher nicht nur aus klanglichen Gründen komisch oder zynisch gewirkt.

Oliver[otto]/ Olivier: Spekulationen zur noch nicht erhellten Namensgebung des simplicianischen Olivier, die sich an dem von Machiavelli abgeleiteten italienischen Söldnerführer trotz aller denkbaren Einwände entzünden könnten, wären nicht weniger belastbar als andere Vorschläge bisher.

38 Bei Machiavelli liest sich der Beginn dieser Passage wie folgt: „Ne’ tempi nostri [...] Liverotto firmano, sendo piú anni innanzi, rimasto, piccolo, senza padre [...]“. (Zit. nach: Niccolò Machiavelli: *Il Principe/Der Fürst. Italienisch/Deutsch*. Übersetzt und hrsg. von Philipp Rippel. Stuttgart 2013 [RUB 1219], S. 68).

39 „-ötto [forma secondaria del. suff. -etto] suff. • conferisce a nomi e aggettivi alteri valori e toni vari | ha valore diminutivo: *aquilotto* [...] | ha valore attenuativo, con il significato di ‚un po‘, ‚alquanto‘: *anzianotto* [...] | ha un valore approssimativo, talora accrescitivo: *camiciotto* [...] | ha valore spregiativo, spesso con il sign. di ‚di scarso rilievo‘ ‚di poca importanza‘: *ragazzotto* [...] | forma aggettivi e nomi etnici: *candiotto* [...] | può formare nomi di zone geografiche attorno a un capoluogo: *Varesotto* [...]“ (*loZingarelli. Vocabolario della lingua italiana* di Nicola Zingarelli. Bologna 2014, S. 1565). – Verschiedene Ausdeutungen des Namens Oliverotto sind somit sinnvoll.

FRIEDRICH GAEDE (Freiburg)

Binarius der Spalter. Grimmelshausen und die Erbsünde

Zu Anfang seiner ersten Schrift *Satyrischer Pilgram* erwähnt Grimmelshausen, dass „Adam und Eva mitten im Paradeyß“ der „giftig Schlang mehr als GOtt selbstn folgten und gehorsamten“.¹ Da in der Genesis berichtet wird, Gott habe den vormenschlichen Zustand seiner Schöpfung als „sehr gut“ befunden, ist es die „giftig Schlang“, die das Böse in die Welt bringt. Ihr Wirken hat die prinzipielle Erbsündigkeit zur Folge, die die menschliche Geschichte seit ihren Anfängen prägt und weiter prägen wird. Dazu schreibt der Alttestamentler Claus Westermann:

Zum Menschsein gehört es, daß der Mensch sich verfehlt; er kann nicht anders Mensch sein als in dieser Fehlsamkeit. Mit ihr hängt die Begrenztheit seiner Existenz zusammen; nicht so zwar, daß der Tod die Strafe für die von einem ersten Menschen begangene Verfehlung ist, wohl aber so, daß der sich verfehlende, der sich vergehende, der ungehorsame Mensch, der von Gott getrennte Mensch ist. Der von Gott getrennte ist der durch Tod, Leid und Mühsal begrenzte Mensch.²

Wenn Gott in der Genesis verlangt „von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen; denn welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben“, dann handelt es sich bei der Missachtung dieses Gebots durch das erste Menschenpaar nicht um eine individuelle Tat im Sinne einer einzelnen „Verfehlung“, sondern um eine allgemeine Situation: es geht um das von der Schlange provozierte Misstrauen gegenüber Gott, das einen Spaltkeil zwischen Gott und den

1 Grimmelshausen: *Satyrischer Pilgram*. Hrsg. von Wolfgang Bender. Tübingen 1970 (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Unter Mitarbeit von Wolfgang Bender und Franz Günter Sieveke hrsg. von Rolf Tarot), S. 18. – Der Text wird im Folgenden nach der Edition von Bender mit Sigle *SP* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.

2 Claus Westermann: *Genesis*. Bd. 1. 1. Neukirchen-Vluyn ²1976, S. 377–378.

Menschen treibt und mit dieser Trennung das menschliche Elend bewirkt. In diesem Sinne erklärt der katholische Katechismus, dass

das unermessliche Elend, das auf den Menschen lastet, und ihr Hang zum Bösen und zum Tode nicht verständlich sind ohne den Zusammenhang mit der Sünde Adams.³

Da der Begriff „Adams Sünde“ nicht nur für den „ersten Menschen“ gilt, sondern auf die allgemeine menschliche Fehlbarkeit verweist, ist der Begriff ein Synonym für das Wort Erbsünde. Diese bedeutet ein ständig präsenten Gefahrenpotential. Entsprechend warnt der katholische Theologe Hermann Häring 1985 in seiner Monographie *Das Problem des Bösen in der Theologie* vor der Selbstausslieferung an das Böse:

Wenn das Heil und die Wahrheit von uns Menschen kommen muß, dann kann man nur vergebens hoffen. Der Abgrund des Bösen ruht *im Menschen selbst*, durch keinen Kosmos und keine Kirche, durch kein Handeln mehr aufgefangen oder entschärft. Es wirkt als Kraft der – Gott verneinenden – Selbstzerstörung.⁴

Das befürchtete schon Grimmelshausen, denn er machte statt des erhofften Heiles und der Wahrheit deren Gegenteil zu seinen Leitthemen: statt Heil das Unheil und statt Wahrheit den Wahn. In Grimmelshausens Texten gewinnen die entscheidenden Aspekte der Erbsündigkeit mit den Schilderungen von Wahn- und Kriegswelt eine so anschauliche Präsenz, dass sie Westermanns wiederholt geäußerter These widersprechen, es sei unmöglich, „die Herkunft des Bösen zu erkennen“.⁵ Bei diesem Unterfangen hat Grimmelshausen jedoch Vorläufer, denn es gibt eine frühe „Satanologie des Krieges“.⁶

Bereits im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert findet im Rahmen mystisch orientierter Schriften eine intensive Diskussion zur Herkunft und Rolle des Bösen statt. Nicht nur im Bereich der Schriften. Zum Ende des 15. Jahrhunderts hat der Regensburger Maler Berthold Furt-

3 *Katechismus der Katholischen Kirche*. 1992 von Papst Johannes Paul II. approbiert. o. O. 1997, Nr. 403, <http://www.vatican.va/archive/DEU0035>, Abruf 05.05.2016.

4 Herman Häring: *Das Problem des Bösen in der Theologie*. Darmstadt 1985, S. 106.

5 Westermann, *Genesis* (wie Anm. 2), S. 325.

6 Bruno Quast: *Sebastian Francks „Kriegsbüchlein des Frides“*. Tübingen, Basel 1993, S. 122.

meyr begriffen, dass die biblische Verbindung von Baum und Schlange abgründiger ist als die populäre Bezeichnung „Erkenntnisbaum“ vermuten lässt. Entsprechend dem biblischen Vers Römer 5, 12,⁷ der Tod und Sünde verbindet und Augustinus als Ausgangspunkt seiner Erbsündenthese dient, gestaltet der Maler den Baum der „Erkenntnis“ in todes-trächtiger Hinsicht. Das auffälligste Symbol ist darum nicht der Apfel, sondern ein aus der Baumkrone grinsender Schädel. Furtmeyr entlarvt den sog. Erkenntnisbaum, indem er ihn mit dem Lebensbaum zu einer Gesamtgestalt vereint, wobei die linke Seite der Baumkrone das Leben bedeutet und die rechte Seite einschließlich des Stammes den verbotenen Baum mit Schlange und Tod darstellt. Auf dem Spruchband des im Hintergrund stehenden Todes steht u. a.: „mors est malis“ – „Der Tod den Bösen“.

Die Frage, was die „Erkenntnis des Guten und Bösen“ mit dem Konzept eines „Totenbaumes“ zu tun hat, wird nicht nur durch Furtmeyrs Bild beantwortet, sondern auch von einem radikalen Kommentar zur Schöpfungsgeschichte, der 1534 von dem mystischen Autor Sebastian Franck verfasst wird. Franck äußert sich ausführlich zu Evas und Adams Sündenfall und erklärt dabei den von Gott verbotenen Baum zum Gegensymbol des Lebensbaumes, d. h. auch er entlarvt den sog. Erkenntnisbaum als Totenbaum. Dabei macht Franck deutlich, dass die Erbsünde nicht aus den „Ausschweifungen des Leibes“ besteht, wie man gerne sagte, sondern auf psychisch-geistiger Ebene das Selbstverhältnis des Menschen betrifft. Entsprechend heißt es:

Het Adam on den innern abfal und ungehorsam/ den Bauch volgessen/ es hätte im nichts geschadet/ Der recht verboten todten Bawm/ nämlich sein arger wil und das annemen sein selbs/ war in im/ alsbald er vonn seinen Willen aß/ da starb er.⁸

Da Adam das hebräische Wort für „Mensch“ ist und den Menschen schlechthin meint, geht es nicht nur um die Endlichkeit des Einzelnen, sondern der Menschheit überhaupt. Deren „arger Wille“ ist, wie die Gegenwart zeigt, in abnehmendem Maße den eigenen Instrumenten

7 Römer 5, 12: „Derhalb, wie durch einen Menschen die Sünde ist gekommen in die Welt und der Tod durch die Sünde, und ist also der Tod zu allen Menschen durchgedrungen, dieweil sie alle gesündigt haben“.

8 Sebastian Franck: *Das Theür und Künstlich Büchlin Encomion Morie*. Darin: „Von dem Bawm des wizens Gutz und bösz/ Davon Adam den Todt hat gessen/ unnd noch heüt alle Menschen den Todt essen“. Ulm 1534, S. 88.

gewachsen und zerstört so die Lebensgrundlage. Die eigenmächtige Selbstüberschätzung macht den „argen Willen“ im Sinne Francks zur selbstdestruktiven und damit tödlichen Gefahr.

Seit dem Mittelalter wird der selbstdestruktive „Wille zur Macht“ auch mit einer anderen symbolischen Figur verbunden, mit dem Engel Gottes, der den Namen Luzifer trägt. Von ihm heißt es, dass er seinen Willen von Gott abkehrte, um selbst „wie Gott“ zu sein. Der darum wegen seines Hochmuts, seiner *superbia*, in den höllischen Abgrund gestürzte Engel taucht als Satan aus der Tiefe wieder auf, um in Gestalt der Schlange den eigenen verhängnisvollen Wahn der Selbstvergöttlichung an Eva und Adam weiterzugeben.⁹ Walter Benjamin sieht in diesem Vorgang mit Recht den Schlüssel zur „Theologie des Bösen“. Sie „ist dem Sturze Satans [...] weit eher zu entnehmen als den Verwarnungen, in denen die kirchliche Lehre den Seelenfänger darzustellen pflegt“, schreibt Benjamin.¹⁰ Satans an Eva gerichtetes Versprechen „Ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist“, bezeichnet genau das, was er selbst vergeblich gewollt hatte und mit seinem Sturz bezahlen musste. Damit wird die Ursünde Luzifers zur teuflischen Erblast des ersten Menschenpaares und aller kommenden Generationen. Die Behauptung, „Ihr werdet sein wie Gott“, ist die teuflische Versuchung, mit der das erste aller menschlichen Laster, die *Superbia*, zu einem permanenten Schwelbrand wird. Wenn es deshalb im *Katholischen Katechismus* 1992 heißt, „daß das unermessliche Elend, das auf den Menschen lastet, und ihr Hang zum Bösen und zum Tode ohne den Sündenfall nicht verständlich sind“, dann bestätigt das die grundsätzliche Aussage Grimmelshausens im *Satyrischen Pilgram*, dass „der leidige Teufel [...] in die Gestalt einer Schlange verkleidet: unsere erste Mutter betrog/ und dardurch alles Unglück/ Jammer und Elend über ihr Geschlecht bracht“ (SP 133). Dass beide durch 450 Jahre getrennte Aussagen das menschliche Elend mit dem Sündenfall begründen, zeigt dessen ungebrochene Aktualität. Wer der erbsündigen *Superbia* erliegt, hat die eigene Begrenztheit nicht begriffen, d. h. er kennt sich nicht und muss daran scheitern. Insofern ist der Sündenfall weniger einem Erkenntnisschritt zuzuordnen als dessen Gegenteil: dem Wahn. Im Gegensatz zum Menschen weiß die Schlange genau, was sie will

9 Lukas 10, 18: „Ich sah wohl den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz“.

10 Walter Benjamin: *Schriften*. Hrsg. von Theodor. W. und Gretel Adorno. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1955, S. 355.

und vermag, denn sie ist „listiger denn alle Tiere, die Gott der Herr gemacht hatte“ (Gen. 3, 1).

Der Theologe und Orientalist Julius Wellhausen (1844–1918) hat auf die Tatsache gewiesen, dass das, was im deutschen Genesistext „gut und böse“ heißt, im hebräischen Urtext noch als „heilsam und schädlich“ erscheint. Damit war – wie schon auf der früheren Stufe der Dämonisierung der Naturkräfte –

keine Entgegensetzung der Handlungen nach ihren sittlichen Unterschieden beabsichtigt, sondern eine Zusammenfassung der Dinge nach ihren zwei polaren Eigenschaften, wonach sie den Menschen [...] nützen oder schaden.¹¹

Westermann zitiert und interpretiert diese Feststellung Wellhausens dahingehend, dass es sich bei dieser Art Erkenntnis nicht wie bei „Gut und Böse“ um etwas Auszusonderndes, d. h. Analytisches handelt, sondern um etwas Zusammenzufassendes oder Ganzes, das durch zwei polare Punkte beschrieben wird. Während die sich daraus entwickelnden Positionen von „gut und böse“ objektive Qualitäten darstellen, haben „heilsam und schädlich“ eine nur „funktionale“ Relevanz für ein jeweiliges Ganzes. Im Gut-Böse-Konzept hingegen steckt die harte Dualität des „Entweder-Oder“, d. h. die Spaltung, die jegliche Versöhnung ausschließt.¹² Hier liegt der erwähnte mit dem Luzifer-Effekt verbundene Ursprung des Bösen, der mit der Abspaltung Satans von Gott seinen symbolischen Anfang nimmt und die von Grimmelshausen erwähnte Trias von „Unglück, Jammer und Elend“ der Menschheitsgeschichte zur Folge hat.

Unter allen historischen Figuren ist Hitler dafür das eklatanteste Beispiel. Er verkörpert die Spaltung schlechthin und verkündet 1942, er habe sich „als unbekannter, namenloser Soldat“ entschlossen „den Kampf gegen die Welt aufzunehmen [...] einen Kampf gegen alles, was man sich überhaupt an Gegnern nur vorstellen konnte“.¹³ Eine auf den totalen Krieg eingestellte Unbedingtheit kann nur Chaos und Agonie bewirken. Wie der „diabolos“ (Durcheinanderwerfer) schafft Hitler mit der absurden Alternative „Deutschland wird entweder Weltmacht oder

11 Wellhausen wird von Westermann, *Genesis* (wie Anm. 2), S. 331 zitiert.

12 Friedrich Gaede: Am Abgrund des Entweder-Oder. E. Jünger vs. E. Ludendorff. In: *Jünger-Studien* 8 (2016). [im Druck]

13 Henry Picker: *Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier*. Stuttgart 4 1983, S. 501.

überhaupt nicht sein¹⁴ ein zerstörtes Europa. Wenn ein „leben nichts dann ein krieg auff erden ist“, schreibt zu diesem Thema schon Sebastian Franck, „ward er in jm selbs zerspalten“ und ist „nichts dann ein vermenschter Teufel“.¹⁵

Die Tatsache, dass Satan spaltet, bringt ihm im Spätmittelalter den zusätzlichen Namen „Binarius“ ein, zu Deutsch „die Zweiheit“. Als Binarius findet der Teufel seine Gegenrolle zu Gott als dem Ersten und Einem. „Binarius malus est et infamis“, heißt es bei Meister Eckhart, „die Zweiheit ist böse und verrufen“.¹⁶ Denn sie bedeutet für Eckhart das Abfallen vom Einem oder Vollkommenem in die Vielheit des Unvollkommenen. 1577 schreibt der Alchemist und Arzt Gerhard Dorn, genannt Dorneus, dass Gott am zweiten Schöpfungstag mit der Trennung der Elemente die „Verselbständigung der Zweizahl“ bewirkte und aus dem so ermächtigten „Binarius die Vielfalt der Verwirrung und des Streites hervorgeht“.¹⁷

In diesem Zusammenhang trifft Dorneus eine bedeutsame Unterscheidung. Er geht davon aus, dass es die Zweizahl, alias Binarius, in doppelter Hinsicht gibt, einerseits als natürlicher und andererseits als widernatürlicher Binarius. Im ersten Fall geht es um die Zweiheit oder Gegensätzlichkeit, die Ausdruck und Voraussetzung schöpferischer Produktivität wird. Sie lässt sich versöhnen, indem sie sich im Sinne von These, Antithese und Synthese von der Binarität zur Trinität entwickelt oder in einem Verzweigungssystem evolutionärer Entfaltungen aufgeht. Damit erfüllt der natürliche Binarius eine wichtige Funktion: er ist konstruktiv.¹⁸ Der widernatürliche Binarius hingegen ist in jeder Hinsicht destruktiv. Er ist der teuflische Antagonist Gottes, und auch, laut Dorneus, der Natur. Er ist

eben gerade das, was nicht bloss der Natur, sondern Gott zuerst am allermeisten feindlich ist, alles Geschaffene einst zu vernichten suchte: das ist die Wurzel aller Krankheiten und des Unterganges, wenn er durch kein Band gehalten wird,

14 Adolf Hitler: *Mein Kampf*. München 1933, S. 742.

15 Quast, *Sebastian Francks „Kriegsbüchlin des Frides“* (wie Anm. 6), S. 123–124.

16 Wouter Goris: *Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des „Opus tripartitum“ Meister Eckharts*. Leiden [u. a.] 1997, S. 116–117.

17 Alfred Ribi: Gerhard Dorn. Ein verkannter Fortsetzer paracelsischer Alchemie und paracelsischer Philosophie. In: ders.: *Ein Leben im Dienst der Seele*. Bern [u. a.] 2007, S. 680–681.

18 Der natürliche Binarius verwirklicht sich kreativ im Rahmen der Schöpfung, wenn Licht und Finsternis, Land und Wasser getrennt werden und wenn sich die lebendige Natur per Zellteilung entfaltet.

sogar eher die erste Scheidung ist, der die Verknüpfung des Friedens und der Eintracht unruhig zu stören versucht.¹⁹

Dieser destruktive Binarius macht das zweiteilende Entweder-Oder zum Hauptinstrument seines Handelns. Der Antrieb dazu ist der zuvor genannte „arge Wille“, der mit Hilfe des Entweder-Oder Erpressungen durchzusetzen strebt. Die erpresserischen Drohungen gehen bis zum Mord. Das Leid der jeweiligen Opfer ist der Maßstab für die Bosheit des Handelns. So gibt es seit der Geldschöpfung die Drohung „Entweder Geld oder Leben“. Im gleichen Sinne kann es um als Religion verkleidete Ideologien und um politische Macht gehen. So wird Karl dem Großen der in jeder Hinsicht satanische Befehl nachgesagt: „Die Sachsen werden entweder getauft oder getötet“. Entsprechend bedienen sich bis heute alle Erpressungs-, Folter- und Mordsysteme diktatorischer Machthaber der teuflischen Entweder-Oder-Taktik. War im Zweiten Weltkrieg im deutschen Herrschaftsgebiet das „Entweder Jude oder nicht“ eine Überlebensfrage, so heißt es heute in bestimmten Zonen Syriens „Entweder Muslim werden oder als syrischer Christ sterben“. Die furchtbaren Möglichkeiten, mit denen der von der Schlange induzierte Entweder-Oder-Zwang herrscht, machen es ratsam, „Totenbaum“ zu sagen, wenn der Schlangenbaum gemeint ist.

Laut Hegel ist „das Entweder-Oder [...] ein Prinzip [...] des der Vernunft entsagenden Verstandes“.²⁰ Das ist ein entscheidender Schlüssel. Indem das Entweder-Oder mit seiner betonten Dualität das Gegenteil eines Einklangs darstellt, schließt es die Vernunft aus, die stets synthetisch orientiert ist und sich deshalb um Ganzheiten und damit auch um die Einheit des Gegensätzlichen bemüht. Ist der Mensch nach Sebastian Franck unter dem Einfluss der Schlange „in jm selbst zerspalten/ und also unfridlich“, herrscht statt der Vernunft, wie Eugen Drewermann treffend sagt, die „latente Aggressivität der abendländischen Verstandeseinseitigkeit“. „Ein solcher Intellekt wird nicht erst kriegerisch, wenn er [...] auf Krieg sinnt, er ist es in sich selber“.²¹ Diese agonale Tendenz des Verstandes dürfte ein entscheidender Grund für Gottes Gebot sein, den Entweder-Oder-Baum zu meiden. Der Verstoß gegen das Gebot prägt Grimmelshausens Darstellung der Wahn-

19 Zitiert und übersetzt in Ribi, Gerhard Dorn (wie Anm. 17), S. 671.

20 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 2. Frankfurt a. M. 1970, S. 411; Bd. 8, Frankfurt a. M. 1970, S. 98–99.

21 Eugen Drewermann: *Der Krieg und das Christentum*. Regensburg²1984, S. 249–250.

handlungen oder -situationen und veranlasst den Dichter, das daraus folgende Elementarereignis des Krieges „die größte Hauptstraffe Gottes“ (SP 159) zu nennen.

Es klingt extrem, den Wahnbegriff Grimmelshausens auf Schellings Argument zu beziehen, dass bloßes Verstandesdenken ohne Vernunfteinfluss Wahnsinn erzeugen kann.²² Genau das bestätigt sich aber in Grimmelshausens Darstellungen grundsätzlicher Kriegssituationen, die den perversen Kern des Krieges offenlegen:

Wann einer aber von fernem das erbärmliche *Spectacul* einer Schlacht mit gesunder Vernunft ansiehet/ so wird er bekennen müssen/ daß nichts unsinnigers uff der Welt sey/ als eben dieses klägliche Schauspiel [...] Da verderben und richten einander zu Grund die jenige/ die Gott zu seinem Ebenbilde erschaffen [...] da mueß einer einen andern umbringen/ den er nie gesehen/ vielweniger von ihm belaidiget worden; Da ist kein Mitleidens! Da mueß iedwederer durch Uffopfferung eines andern seinem aignen Verderben vorkommen [...]. (SP 158)

Für die Theologie ist darum der erbsündige Zusammenhang der gesamten Kriegstradition von frühester Zeit bis zum heutigen Atom- und Drohneneinsatz selbstverständlich. Dazu der Theologe Helmut Thielicke 1975:

Die Weltgeschichte, das ist der Raum, in dem Kains Axt schließlich zu Dynamit und Phosphor, zu Wasserstoffexplosionen und Raumraketen wird. Man muß genau aufpassen, um die Startsekunde zu erfassen, in der die Weltgeschichte abzurollen beginnt [...] Die knappe, uralte Geschichte von Kain und Abel ist der Modellfall für alles, was wir in uns selbst und um uns herum erleben können.²³

Dass der Krieg die zugleich folgenreichste und radikalste Verwirklichung des erbsündigen Entweder-Oder-Prinzips ist, bringt Grimmelshausen wiederholt mit einem Kommentar zum Soldatenschicksal auf den entscheidenden Punkt. Er schreibt, ein Soldat habe nur die Wahl, „entweder selbst zu sterben/ oder seinen Neben-Christen-Menschen umzubringen wie ein Viehe“ (SP 157). Diese lakonisch-drastische Entweder-Oder-These nimmt das vorweg, was Carl von Clausewitz 150 Jahre später zum Leitprinzip seiner Kriegstheorie macht: das „Entweder

22 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Schriften von 1806–1813*. Darmstadt 1976, S. 413–414.

23 Helmut Thielicke: Kain in uns. In: *Brudermord. Zum Mythos von Kain und Abel*. Hrsg. von Joachim Illies. München 1975, S. 96.

er oder ich“: So sagt Clausewitz, indem er anstelle von Grimmelshausens drastischem Ausdruck „umbringen“ den distanzierteren Begriff „niederwerfen“ wählt:

Der Krieg ist nichts als ein erweiterter Zweikampf [...]. Solange ich den Gegner nicht niedergeworfen habe, muß ich fürchten, daß er mich niederwirft.²⁴

Im weiteren Clausewitz-Text werden die Konstellationen „entweder Sieg oder Niederlage“, sowie „entweder Angriff oder Verteidigung“ zur jeweiligen thematischen Achse, um die sich das Kriegswesen dreht.

Es ist kein Zufall, dass die Gestalt, die im *Simplicissimus* als Schlüsselfigur hinter den Ereignissen steht und erst am Ende hervortritt, „Baldanders“ heißt, denn dieser sagt über sich selbst, dass sein „Ursprung aus dem Paradeis ist“ und dass sein „Thun und Wesen besteht, solange die Welt bleibt“.²⁵ Mit seiner Paradies-Herkunft ist Baldanders fest im erbsündigen Ursprung verankert. Er gehört zum teuflischen Milieu, ist nicht nur „vielleicht der Satan gewesen“, wie es im Text heißt. Da Gott in der metaphysischen Tradition als „la substance originaire“ oder „Ur-Monade“²⁶ verstanden wird, erscheint Baldanders in seiner absoluten Substanz- oder Wesenlosigkeit als sein Antipode. Die ‚baldandere‘ Welt ist dem Teufel verfallen, dem es gelungen ist, die ‚anima mundi‘ zu eliminieren. Baldanders’ Hinweis auf den „nährischen Vorwitz“ (*Co* 605) menschlicher Bemühung, den Weltsinn zu verstehen, ist darum in seiner kritischen Bedeutung komplexer als es scheint, denn er ist zugleich ein Kommentar zum gelehrten Naturverständnis des 17. Jahrhunderts. Hier gilt ebenfalls die Zweiteilung des Entweder-Oder, die sich im cartesischen Gegensatz von ‚res cogitans‘ und ‚res extensa‘ am klarsten darstellt. Rückblickend weist der Physiker und Nobellaureat Wolfgang Pauli 1951 auf die Problematik eines solchen Naturbegriffs, indem er schreibt:

24 Carl von Clausewitz: *Vom Kriege*. Nachdruck der Erstausgabe von 1832–1834. Hrsg. von Marie von Clausewitz. Augsburg 1990, S. 20.

25 Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi*. In: *Werke*. I. 1. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt a. M. 1989 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 4. 1), S. 604. Der Text wird im Folgenden nach der Edition von Breuer mit Sigle *Co* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.

26 Gottfried Wilhelm Leibniz: *Monadologie*. Hrsg. von Hermann Glockner. Stuttgart 1954, S. 23.

Es handelt sich im 17. Jh. um die Entseelung der Körperwelt [...] Während bei Descartes sogar die Seele der Tiere geleugnet wird, ist nur die *anima hominis* zurückgeblieben. [...] das Entstehen der wissenschaftlichen Mechanik und das Verschwinden der *anima mundi* [...] gingen Hand in Hand. [...] Nun scheinen wir aber zu beginnen, darunter zu leiden, daß man im 17. Jh. zu weit gegangen ist.²⁷

Was die Physiker im Hinblick auf die eigene Tradition erst im 20. Jahrhundert kritisch wahrzunehmen beginnen, war für Grimmelshausen schon zu Lebzeiten suspekt und unmittelbarer Anlass zur Warnung. Das gibt den Texten Grimmelshausens eine bemerkenswerte Aktualität. Man war im 17. Jahrhundert in der Tat zu weit gegangen, denn die Polarisierung von Geist und Natur ist das Geschäft des Todes. Allgemein gesehen heißt Entseelung Sterben, hier aber geht es wieder um das Binarische, um die Zweiteilung, die der Physiker Werner Heisenberg, den Kollegen Pauli zitierend, „ein sehr altes Attribut des Teufels“²⁸ nennt und damit wiederholt dem Sündenfall zuordnet.

Mit der Schermessergeschichte demonstriert Grimmelshausen die Entmachtung des Naturobjekts mit allen Konsequenzen und einem überraschenden Ergebnis. Hier wird der wechselvolle Weg des ursprünglichen Naturgewächses Hanf beschrieben, um das Objekt durch die baldandershaft angewandte resolutiv-kompositive Methode des Zerlegens und dann Zusammenfügens solange zu verändern, bis es als Toilettenpapier, genannt Schermesser, von Simplicius am entsprechenden Ort benutzt und entsorgt werden soll. Dieses Ende fürchtend beginnt das Blatt zu sprechen, um sich vergeblich gegen das zu wehren, was drastisch, aber zutreffend der „Untergang im Scheißhaus“ genannt wird. Dieser Weg der vom Menschen entmachteten Natur wird zur Drohung des Schermessers, dass Simplicius Gleiches widerfahren würde:

[...] gleich wie du jetzunder mit mir *prozedirest/* also wird auch der Todt mit dir verfahren/ wann er dich nemblich wider zur Erden machen wird/ davon du genommen worden bist [...]. (Co 622)

Damit würde die Naturverfallenheit der Dinge zur Bestimmung dessen, der sich anmaßt, die Natur zu beherrschen. Die Depotenzierung der

27 Wolfgang Pauli: *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Bd. 4. 1. Hrsg. von Carl von Meyen. Berlin, Heidelberg 1996, S. 247, S. 361 und S. 387.

28 Werner Heisenberg: *Das Naturbild Goethes und die technisch-naturwissenschaftliche Welt*. In: ders.: *Schritte über Grenzen*. München, Zürich ⁵1984, S. 212–217; sowie ders.: *Der Teil und das Ganze*. München 1971, S. 317.

Natur wird jedoch die eigene, wenn sie nicht als solche erkannt wird. Diese Erkenntnis zu bewirken, ist die Funktion der Insel, denn Simplicius sieht sich mit der „rettenden“ Insel in den „geruhigen fridsamen Stand“ (Co 647) eines Autors gesetzt, der den Weg zu seinem Selbst findet, indem er diesen Weg beschreibt. „In einem solchen Standt zu leben“ wird als Gnade Gottes bezeichnet, die das Bedrohliche der Ankündigung „Du bist Erde und sollst zu Erde werden“ (Genesis 3, 19) mit dem kompensiert, was der Prediger Salomo hinzufügt, als er sagt:

Denn der Staub muß wieder zu der Erde kommen, wie er gewesen ist, und der Geist wieder zu Gott, der ihn gegeben hat.²⁹

Die ergänzende Aussage über den Geist gehört zur christlichen Grundlehre wie der Tag zur Nacht. In diesem Sinne hat auch die Erbsünde ihren ergänzenden Gegenpol in der „Gnade“ Gottes. Nur sie vermag den erbsündigen Menschen zu erlösen. Voraussetzung ist die Reue. Die Weise, wie Grimmelshausen erst ausführlich den Ablauf des erbsündigen, stets ‚baldanderen‘ Lebens von Simplicius schildert, dann seine Reue und schließlich die markante Rolle der Gnade Gottes betont, zeigt, wie der in Handlung umgesetzte Erbsünderbegriff die Struktur des Romans beeinflusst. Mit seiner das V. Buch abschließenden Selbstanklage, er sei „boßhaftig/ falsch/ verlogen/ hoffärtig/ und überall gantz gottlos“ gewesen,³⁰ äußert Simplicius die reuevolle Selbstkritik, die zur Voraussetzung für die Erfahrung der Gnade wird. Der pointierte Hinweis auf Gottes Gnade beendet deshalb die Selbstdarstellung, die Simplicius von Buch eins bis sechs vor dem Leser ausbreitet, und die im sechsten Buch mit der knappen aber eindringlichen Feststellung schließt:

daß so ein schlimer Gesell wie ich gewesen/ dennoch die Gnad von GOTT gehabt/ der Welt zu *resignirn*, und in einem solchen Standt zu leben/ darinnen er zur ewigen Glory zukommen/ und die seelige Ewigkeit [...] zu erlangen verhofft/ durch ein seeliges ENDE. (Co 678)

Auf diese Weise kommen göttlicher und menschlicher Geist in ein neues Verhältnis. Da die Wende und somit der Gnadenakt als Rettung auf

29 Prediger Salomo 12, 7.

30 Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Simplicissimus Teutsch*. In: *Werke*. I. 1. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt a. M. 1989 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 4. 1), S. 544.

die friedliche Schreibinsel konkret wird, dankt Simplicius Gott demütig, dass er ihn „so Vätterlich vor andern vil 1000. Menschen versorgt“ (Co 674) hat. Als Inselbewohner ist Simplicius aus dem Entweder-oder-Schatten des Schlangenbaumes in das Sowohl-als-auch-Reich der Fülle getreten, die der Lebensbaum symbolisch und die Inselfauna und -flora real präsentieren.

Simplicius kann seine schöpferische Existenz als Autor eines Gesamtwerkes entfalten, dessen Aussagen erstaunlich weitsichtig sind. Das zeigt keine Beschreibung so unmittelbar wie die von Macht und Wirken Satans am Ende des Textes *Simplicissimi Galgen-Männlin*. Dort heißt es zur Macht Satans, dass er durch seinen Sturz vom Himmel keineswegs die Gaben der Natur, sondern nur die der Gnade verloren habe:

[...] dieser geschwinde Geist und tausend Künstler der gnugsame Erkänntuß und Wissenschaften der natürlichen Dinge hat/ bringt zwar so wohl durch der erschaffenen Dinge Kräfteñten und Würckungen/ als durch seine anerschaffene unverlorne Geschwindigkeit/ Stärck etc. viel dings zu wegen [...].³¹

Als Beispiele für Satans Fähigkeit werden dann genannt: in einem Augenblick einen hohen Turm umstürzen lassen, Menschen durch die Luft an einen anderen Ort befördern, in kurzer Zeit frische indianische Früchte nach Europa bringen. Was Grimmelshausen als satanische Leistung mitteilt, kennzeichnet unseren jetzigen Zivilisationsstand. Dementsprechend kommt Satan als Binarius oder spaltender Geist, der sich laut Grimmelshausen in den „Wissenschaften der natürlichen Dinge“ auskennt, mit der Atomspaltung endgültig zu sich selbst. Die erste Atombombenexplosion „Trinity“ zu nennen, ist darum binarische, also zynische Ironie. Diese und das Schicksal von Hiroshima und Nagasaki lassen genau das vermissen, was Satan mit seinem Sturz verloren hat: die Gnade.

Dem gnadenlosen Resultat der Kernspaltung entspricht ein anderes Ereignis, für das ebenfalls der Name Binarius steht. Es ist seine infamste und zugleich unbekannteste Wirkung. Da man das Binärsystem mit seinem Entweder-Oder von 0 und 1 heute in allen digitalen Technologien verwendet, wird die These „Der Binär-Code regiert die Welt“ öf-

31 Grimmelshausen: *Simplicissimi Galgen-Männlin*. In: *Kleinere Schriften*. Hrsg. von Rolf Tarot. Tübingen 1973 (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Unter Mitarbeit von Wolfgang Bender und Franz Günter Sieveke hrsg. von Rolf Tarot), S. 108.

fentlich verkündet und diskutiert.³² In den dreißiger Jahren gelingt die erste Übersetzung von Informationen in das binäre System der Nullen und Einsen. Das ermöglicht dem aus der amerikanischen Lochkartenfirma Hollerith entstandenen IBM-Unternehmen die Herstellung von Datenverarbeitungsmaschinen, die durch das neue Binärsystem als unmittelbare Vorstufe des Computers gelten. Diese Neuigkeit erregt das Kaufinteresse der Hitlerregierung. Aus teuflischen Gründen werden die Geräte sofort erworben, denn sie werden zur Durchführung des Holocaust eingesetzt.³³ Dass die immens erfolgreiche Entwicklung des Binär-Codes zum Computer so zeitig eine so infame Anwendung findet, bestätigt das, was Grimmelshausen die „anerschaffene, unverlorne Geschwindigkeit“ Satans nennt. Dies bedenkend, gewinnt die Aussage Meister Eckharts ein noch größeres Gewicht: „Binarius malus est et infamis“.

Die Geschichte der Erbsünde ist die des widernatürlichen Binarius, dessen Präsenz in den Medien in einer Art und Weise zunimmt, dass die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* im Juli 2016 vom „Hass und Terror auf dem Schirm“ berichtet und mit der Schlagzeile warnt: „Digitale Medien sind Verstärker von Gewalt und Hass“.³⁴ Die satanische Dimension der digitalen Welt lässt sich von ihrem erbsündigen Ursprung her besser verstehen und, wenn auch nicht eliminieren, so doch begrenzen. Dabei kann die eingehende Lektüre von Deutschlands bedeutendstem Roman mit seiner vielschichtigen Wahndarstellung und -analyse hilfreich sein und so dem Werk zu derjenigen Wirkung verhelfen, auf die es Grimmelshausen besonders ankommt und deren Ausbleiben er ein Jahr vor seinem Tod mit der Feststellung beklagt, dass unter seinen Lesern kaum einer merke, „was er ihn unterrichten will“.³⁵

32 Aus dem Einladungsschreiben zu einer Podiumsdiskussion im Landesmuseum für Technik und Arbeit. Mannheim, Februar 2013.

33 Nach Fertigstellung dieses Essays erschien in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 9. August 2016 unter dem Titel „Die dunkle Seite der Zahl“ ein detaillierter Bericht von Martin Burckhardt zur Bedeutung des Lochkartensystems und frühen Computers für die Judenvernichtung. Zutreffend weist der Autor auf die skandalöse Tatsache hin, dass „eine ganze Historikergeneration an dieser Digitalisierung des Todes vorübergegangen ist“.

34 *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 25. Juli 2016.

35 Dazu Peter Heßelmann: *Gaukelpredigt. Simplicianische Poetologie und Didaxe. Zu allegorischen und emblematischen Strukturen in Grimmelshausens Zehn-Bücher-Zyklus*. Frankfurt a. M. [u. a.] 1988 (Europäische Hochschulschriften. Reihe 1. Deutsche Sprache und Literatur 1056), S. 250.

Schuld und Schulden. Zu einem ökonomischen Faustbuch-Rekurs in der Schwarzkünstler-Episode des *Simplicissimus Teutsch*

1. Schuld ohne Entschuldung

Von Doktor Faustus sagt der Erzähler des anonym¹ erschienenen Faustbuchs (Erstdruck 1587), dass jener die „H. Schrift [...] vnter die Banck gelegt“ habe,² was Luther, ursprünglich am Papsttum, zeit seines Lebens kritisierte („also thut man auch, das das Evangelium [...] wol mussig unter der banck [...] ligt“).³ Der streng lutheranische Erzähler⁴ macht damit deutlich, dass die Figur Faustus als ein Gegenspieler Luthers fungiert, dies nicht zuletzt deswegen, da sich Luther seinerseits als ein Gegenspieler des historischen Faustus inszeniert hatte. „Da vber Tisch zu abends eines Schwartzkünstlers Faustus genant gedacht ward“, heißt es bei Aurifaber, „saget Dr. Martinus ernstlich/ der Teufel gebraucht der Zauberer dienst wider mich nicht [...]. Er hat mich wol oftmal schon bey dem kopff gehabt/ aber er hat mich dennoch müssen

1 Hierzu zusammenfassend Frank Baron: Das Faustbuch von 1587. Ein Buch sucht seinen Autor. In: *Der Buchstab tödt – der Geist macht lebendig. Festschrift zum 60. Geburtstag von Hans-Gert Roloff*. Hrsg. von James Hardin. Bern [u. a.] 1992, S. 605–614.

2 *Historia von D. Johann Fausten. Text des Drucks von 1587. Kritische Ausgabe. Mit den Zusatztexten der Wolfenbütteler Handschrift und der zeitgenössischen Drucke*. Hrsg. von Stephan Füssel und Joachim Kreutzer. Stuttgart 2006, S. 14. – Im Folgenden durch die Sigle Historia A 1 bezeichnet.

3 Zum Beispiel Martin Luther: *An den christlichen Adel deutscher Nation*. In: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 6. Weimar 1888, S. 460.

4 Vgl. zum Einfluss Luthers auf die Entstehung der Faust-Legende und des Faustbuchs Frank Baron: *Doctor Faustus. From History to Legend*. München 1978, S. 70–83, bes. S. 78–79; Marina Münkler: *Narrative Ambiguität. Transformationen des Erzählens und der Figurenidentität in den Faustbüchern des 16. und 17. Jahrhunderts*. Göttingen 2011, S. 79–83.

gehen lassen“.⁵ Luther wirft also sein eigenes Beispiel in die Waagschale, um zu zeigen, dass ein gottgefälliges Leben keineswegs auf der Gnade beruht, nicht vom Teufel heimgesucht zu werden, sondern darin, ihm zu trotzen, und stilisiert sich so zum Antipoden des historischen Faustus.

Der Reformator bezieht sich mit seiner Argumentation höchstwahrscheinlich auf Math 4, 7, also die Versuchungen Jesu durch den Satan, deren erste jener mit den Worten aus 5 Mos 6, 16 beendet: „Du solt Gott deinen HERRN nicht versuchen“.⁶ Dieser Satz steht im Alten Testament im Kontext der Erklärung des ersten der Zehn Gebote. Und genau darauf bezieht sich wiederum der Erzähler des Faustbuchs, wenn er am Ende des ersten Kapitels schreibt: „Niemand kan zweyen Herren dienen. Item/ du solt Gott den HERREN nicht versuchen. Diß alles schlug er [Faustus] in Windt/ setzte seine Seel ein weil vber die Vberthür/ darumb bey jhm kein entschuldigung seyn sol“ (Historia A 1, 15). Faust hat also die elementare Forderung des Dekalogs: „DV solt kein andere Götter neben mir haben“ (2 Mos 20, 3)⁷ nicht eingehalten, sich einen neuen Herrn gesucht und somit nicht nur die Bibel, sondern auch deren Autor verabschiedet.

Die auf diese Weise hervorgerufene manichäische Dichotomie zwischen dem „HERREN“ und dem Teufel als Gott und Gegen-Gott⁸

5 Luther: *Tischreden Oder Colloquia Doct. Mart. Luthers*. Hrsg. von Johannes Aurifaber. Neudruck der Ausgabe Eisleben 1566. Leipzig 1981, Bl. 16^v. Nicht bei Aurifaber überliefert ist ein Ausspruch Luthers aus den *Tischreden*, der gleichwohl Letzteren und Faustus zu Gegenspielern macht: Faustus „hat sich lassen horen, wem ich, Martin Lutter, ihm nur die hand gereycht hette, wolt er mich vorterbet haben [...].“ – Luther: *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden*. Bd. 3. Weimar 1914, S. 445.

6 http://www.bibel-online.net/buch/luther_1545_letzte_hand/5_mose/6/#16, Abruf 12.09.2016.

7 http://www.bibel-online.net/buch/luther_1545_letzte_hand/2_mose/20/#3, Abruf 12.09.2016.

8 In der Luther-Forschung ist immer wieder darauf hingewiesen worden, dass die manichäisch anmutende Gegenüberstellung von Gott und Teufel Luthers apokalyptischem Denken geschuldet sei. Vgl. zu Luthers Verständnis von der Reformation als Teil einer apokalyptisch gedachten Eschatologie Ernst Benz: *Akzeleration der Zeit als geschichtliches und heilsgeschichtliches Problem*. Mainz 1977, S. 25–30. Zum Papsttum als Antichrist und zum Verhältnis von Apokalypse und Eschatologie bei Luther allgemein: Heiko A. Obermann: *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*. Berlin 1982, S. 267–268, S. 281–282 und S. 284–285; ähnlich: Hans-Ulrich Hofmann: *Luther und die Johannes-Apokalypse. Dargestellt im Rahmen der Auslegungsgeschichte des letzten Buches der Bibel und im Zusam-*

wird durch den Namen Faustus unterstützt, der nicht nur den hier behandelten Renaissance-Schwarzkünstler bezeichnet, sondern auch den Manichäer Faustus von Mileve. Augustinus behauptet bekanntlich, dieser Faustus habe gesagt, dass zwar nur ein Gott, „unus Deus“, sei, es aber zwei Prinzipien („duo principia“) gäbe, von denen eines ‚Gott‘ genannt würde („Deum vocamus“), das andere Materie („Hylen“) bzw. Dämon/Teufel („daemonem“).⁹ Diese manichäische Position, von der sich Augustinus bekanntlich absetzt, nachdem er sie anfangs vertreten hatte, hallt im Faustbuch nicht nur in den genannten Formulierungen nach, sondern auch in der Bezeichnung Faustus’ als „Glieder des leydigen Teuffels“ (Historia A 1, 21). Bereits in der Einleitung zur Wolfenbütteler Handschrift wird von schwarzen Magiern als „solliche[n]“ gesprochen, „die wol wie S. Paulus sagt Teuffels *Glieder* sein/ wie etliche sich selbs hoch geruempt haben“.¹⁰

Die Vorstellung vom Teufel und seinen Gliedern steht nicht bei Paulus. Luther bezieht sich aber in diesem Zusammenhang des Öfteren auf ihn, allerdings eher in dem Sinne, dass er über ihn hinausgeht: „Wolan ich habe mich bedingt, das ich nicht widder fleisch und blut schreibe (wie S. Paulus leret)“ – er könnte sich in diesem Zusammenhang auf Rm 6, 15–23 oder Kol 3, 5–9 beziehen –, „sondern widder den teuffel und seine *glieder*“.¹¹ Luther macht also deutlich, dass er Paulus’ Gegenüberstellung von neuem und altem Menschen, stärker als dieser selbst, als eine Gegenüberstellung von Christus und Teufel be-

menhang der theologischen Entwicklung des Reformators. Tübingen 1982, S. 622, S. 628–630, S. 634, S. 641 u. ö.; Hans-Martin Barth: *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung.* Gütersloh 2009, S. 411–412, S. 492–493 und S. 508–509; Volker Leppin: *Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618.* Gütersloh 1999, S. 216–218; dagegen jedoch Bernhard Lohse: *Luthers Selbsteinschätzung.* In: ders.: *Evangelium in der Geschichte. Studien zu Luther und der Reformation.* Göttingen 1988, S. 158–176, hier S. 165–166; ders.: *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang.* Göttingen 1995, S. 270–272, der sowohl die Rolle des Teufels/Antichrist als auch die der Apokalypse in Luthers Denken abwertet. Doch wie immer man Luthers Situierung im apokalyptischen Denken bewertet: Es bleibt bei einer für meine Überlegungen zentralen dichotomischen Gegenüberstellung von Gott und Teufel. Hierzu zusammenfassend Baron, *Das Faustbuch von 1587* (wie Anm. 1).

9 Aug., c. Faust. 21, 1 (PL 42, 587).

10 *Das Faustbuch nach der Wolfenbütteler Handschrift.* Hrsg. von Harry G. Haile. Berlin 1963, S. 8. Hervorhebung M. B.

11 Luther: *Vom Abendmahl Christi.* In: *Werke. Kritische Gesamtausgabe.* Bd. 26. Weimar 1909, S. 402. Hervorhebung M. B.

trachtet und somit die Menschen entweder als Glieder des mystischen Körpers Christi (im Sinne von 1 Kor 6, 15; 12, 12; 12, 18; Rm 12, 5 etc.)¹² oder eben des irdischen Körpers des Teufels versteht.

Angesichts dieser manichäischen Entscheidung zwischen Teufel und Gott, die sich sowohl bei Luther als auch im Faustbuch findet, und vor allem angesichts der Entscheidung Faustus' für den Teufel verwundert es nicht, dass der Erzähler „bey“ seinem Protagonisten „kein entschuldigung seyn“ lassen kann (s. o.).

Aufbauend auf diesen Überlegungen möchte ich im Folgenden Grimmelshausens Lektüre des Faustbuchs unter dem Gesichtspunkt der *Schuld* nachzeichnen. Es wird zu zeigen sein, dass der Autor des *Simplicissimus Teutsch* diese Schuld nicht direkt theologisch, sondern indirekt, nämlich anhand der *Schulden* des Menschen, die beim Teufel zu Buche stehen, denkt. Diese These soll kursorisch an expliziten Faustbuch-Rekursen im Simplicianischen Zyklus und anderen damit verbundenen Schriften (1.) sowie detailliert an der Schwarzkünstler-Episode (*Simplicissimus Teutsch*, Buch V, Kapitel 6) belegt werden (2.). Die damit erzeugte Identifikation zwischen Simplicius und Faust geht jedoch, wie in einem letzten Schritt gezeigt werden soll, nicht so weit, dass sich Simplicius Faustus' Unentschuldbarkeit zu eigen macht. Vielmehr nimmt er für sich in Anspruch, ein zumindest impliziter Faustischer Teufelsbündner sein zu können, der trotz alledem es immer wieder schafft, seine Bibel unter der Bank hervorzuholen und in deren Sinne zu handeln (3.).

2. Schuld und Schulden: Grimmelshausens Faustbuch-Lektüre

Es ist in der Forschung verschiedentlich angemerkt worden, dass sich Grimmelshausen in den simplicianischen Schriften, in und jenseits des Simplicianischen Zyklus, auf die *Historia von D. Johann Fausten* von 1587, eventuell auch auf Nachdrucke mit textlichen Mehrungen bezieht. Anspielungen auf den Faust-Mythos, also nicht speziell auf das Faustbuch, finden sich im Titel der *Gauckel-Tasche*, die auch im

12 Vgl. Wilhelm Nestle: Die Fabel des Menenius Agrippa. In: *Klio* 21 (1927), S. 350–360.

Springinsfeld thematisiert wird. Er könnte auf *D. Johann Fausten GauckelTasche* von 1621 rekurrieren.¹³ Koschlig behauptet zudem, dass das Titelpuffer des *Wunderbarlichen Vogel-Nestes* II sich auf den Titelholzschnitt zu Christopher Marlowes *The tragical history of the life and death of Doctor Faustus* (1616, 1620, 1631, 1640, 1663) beziehe.¹⁴

Bei Anspielungen auf das Faustbuch von 1587 ist in erster Linie die dort beschriebene Ordnung der Hölle zu nennen. In der ersten Disputation zwischen Faustus und Mephostophiles berichtet Letzterer von „Regiment vnd Herrschaft“ des Teufels bzw. der Teufel (Historia A 1, 18). Dieses Thema wird im 13. Kapitel fortgeführt, wo es um die „Wohnung vnd Behausung“ und mithin um die Frage der Aufteilung der teuflischen Einflussphäre geht (Historia A 1, 31). Im 23. Kapitel werden Faustus schließlich „alle Hellische Geister in jhrer Gestalt für-gestellt/ darunter sieben Fürnembste mit Namen genennet“ (Historia A 1, 49), worauf sich dann im 24. Kapitel die Höllenfahrt anschließt.

Auf das „Regiment[]“ rekurriert der Höllentraum im zweiten Kapitel der *Continuatio*, wo ebenfalls die höllische Regierung, also der „Groß-Fürst[] *Luciferu[s]*“ und „*Belial*“, beides Namen, die im Faustbuch genauso verwendet werden, sowie die „vornembste[n] Fürsten“,¹⁵ dazu eine „Reichs Versammlung“ der „höllische[n] Stände“ (*Co* 572) mit all den „vornembste[n] Fürsten und gehaimbste[n] Rät[h]“ beschrieben werden (*Co* 568). Auf die Höllenfahrt bezieht sich die *Verkehrte Welt*, in der ebenfalls eine Besichtigung der diabolischen Unterwelt

13 Vgl. Wilhelm Kühlmann: „D. Johann Faustens GauckelTasche“. Eine mögliche Anregung für Grimmelshausen. In: *Wolfenbütteler Barock-Nachrichten* 7 (1980), S. 41–42.

14 Vgl. Manfred Koschlig: Faust und „Das wunderbarliche Vogel-Nest“. Zur „Abbildung deß Zauberers“ bei Grimmelshausen. In: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 23 (1979), S. 154–187, hier S. 162–163. Diese Position ist jedoch in der Forschung umstritten, weil der Schnitt nur in englischen Drucken überliefert wurde und auf dem Festland nicht bezeugt ist; vgl. Dieter Martin: Marlows Faust oder Petrarcas Schatzsucher? Zum Kupfertitel von Grimmelshausens „Vogelnest II“. In: *Simpliciana* XXVIII (2006), 185–194, hier S. 185–186.

15 Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi*. In: *Werke*. Hrsg. von Dieter Breuer. 3 Bde. Frankfurt a. M. 1989–1997 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 4–5), Bd. I. 2, S. 567–568. Im Folgenden wird diese Werkausgabe mit Sigle *ST* (*Simplicissimus Teutsch*), *Co* (*Continuatio*), *VN* II (*Vogel-Nest* II), *Beernhäuter* (*Be*), *Galgen-Männlin* (*Gal*) und *Verkehrte Welt* (*VW*) und Seitenangabe in runden Klammern zitiert. – *Belial* taucht weiterhin im *Beernheuter* (*Be* 325) und in der *Verkehrten Welt* (*VW* 452) auf.

beschrieben wird, bemerkenswerterweise eingeleitet durch einen ganz ähnlichen Sturz: „Also daß ich anfang hinnunder zurumpeln/ und nicht wider auff hörete/ biß ich gar in die Höll kahn“ (*VW* 418), heißt es bei Grimmelshausen mit Bezug auf die Faustbuch-Formulierung: „D. Faust fiel vom Stuel in die Klufft jmmer je tieffer hinunter“ (*Historia A* 1, 53).¹⁶

Ein besonders markanter Rückgriff auf das Faustbuch findet sich im *Wunderbarlichen Vogel-Nest* II, das neben sprachlichen Anspielungen (zum Beispiel das „schaue du zu!“ [*VN* II 498]; ein Rekurs auf *Math* 27, 3–5, der sich beinahe genauso und vor allem aus dem gleichen teuflischen Munde gesprochen im Faustbuch findet [„Da sihe du zu“; *Historia A* 1, 35])¹⁷ auch inhaltliche vorweisen kann. Der Kaufmann als Träger des Vogelnestes lernt zum Beispiel die Kunst, „Büchsen-Pulver zuzurichten/ welches im schiessen gar keinen Knall/ sondern nur einen geringen Laut von sich gibt“ (*VN* II 580). Es handelt sich bei diesen „natürliche[n] [...] Künste[n]“ (*VN* II 582) insofern um einen Rekurs auf das Faustbuch, als in diesem ganz ähnliche Kriegstechniken erwähnt werden: Fausts (in diesem Falle freilich teuflisch) „gezauberte Gäul/ Büchsen vnd Schwerter“ (*Historia A* 1, 108).¹⁸

Titel und der Name des Protagonisten des Faustbuchs fallen in der Hexenepisode des *Simplicissimus Teutsch*, Buch II, Kapitel 19. Bei der Rechtfertigung der Historizität des Besuchs einer Hexenkongregation und insbesondere des Flugs eben dorthin¹⁹ schreibt Simplicius: „Wie

16 So Breuer, Stellenkommentar *VW*, S. 998.

17 Hierzu Breuer, Stellenkommentar *VN* II, S. 972.

18 Vgl. Breuer, Stellenkommentar *VN* II, S. 997. Gleiches gilt für Simplicius im *Simplicissimus Teutsch*: Als Jäger von Soest verwendet er viel Zeit darauf, „neue Fünd und List zu ersinnen“. Zu diesen „wunderliche[n] Einfäl“ gehören nicht nur die Schuhe, die auf eine umgekehrte Gangrichtung schließen lassen, nicht nur ein „Perspectiv“, sondern auch und vor allem ein „Instrument, mit welchem ich bey Nacht/ wann es Windstill war/ ein Trompet auff drey Stund Wegs von mir blasen/ ein Pferd auff zwo Stund schreyen/ oder Hunde bellen/ und auff eine Stund weit die Menschen reden hören konte“ (*ST* 243–244). Diese Instrumente, deren Ursprung Berns (Jörg Jochen Berns: *Der Zauber der technischen Medien. Fernrohr, Hörrohr, Camera obscura, Laterna magica*. In: *Simpliciana* XXVI [2004], S. 245–266, hier S. 247) inhaltlich in der natürlichen oder genauer: technischen Magie eines Athanasius Kircher verortet, stellen formal gesehen einen Rekurs auf das Faustbuch dar.

19 Vgl. zu den Quellen dieser Episode Italo Michele Battafarano: Hexenwahn und Teufelsglaube im „Simplicissimus“. In: *Argenis* 1 (1977), S. 301–372, hier S. 302–343, zum Trugbild-Charakter der Begebenheit im Sinne Johann Weyers Maximilian Bergengruen: *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur. Himml-*

Doctor Faust neben noch andern mehr/ die gleichwol keine Zauberer waren/ durch die Lufft von einem Ort zum andern gefahren/ ist auß seiner Histori genugsam bekannt“ (*ST* 181).²⁰ Er bezieht sich dabei nicht nur auf das Kapitel 37 des Faustbuchs, wo Faust mit „Drey [...] Grafen“ auf seinem „Mantel“ durch die „Lüfften“ geflogen ist (*Historia A* 1, 82),²¹ sondern auch und vor allem auf das bereits erwähnte Kapitel 24: „Wie Doct. Faustus in die Hell gefahren“ (*Historia A* 1, 52). Dort ist nämlich von einem „Sessel“ bzw. „Stuel“ (*Historia A* 1, 52–53) als Vehikel des Transports in die Hölle die Rede, als dessen Entsprechung die „Banck“ angesehen werden kann, auf der Simplicius zur Hexenkongregation fliegt (*ST* 177). Vor allem aber ist die Debatte, weswegen der Erzähler das Faustbuch aufruft, nämlich die Diskussion der Frage, ob man es „glauben“ oder daran „zweiffele[n]“ solle, dass ein Mensch zu einer Hexenkongregation fliegen kann (*ST* 179), im Faustbuch vorgezeichnet, aber, anders als es der Rekurs glauben machen will, verneint: „Einmal nam er jm gewißlich für/ er were drinnen gewest/ vnd es gesehen/ das ander mal zweiffelt er darab/ der Teuffel hette jhm nur ein Geplerr vnnd Gauckelwerck für die Augen gemacht/ *wie auch war ist*“ (*Historia A* 1, 55; Hervorhebung M. B.). Wie immer man diesen selbstwidersprüchlichen und damit selbstironischen Rekurs werten möchte: Auf jeden Fall unterstreicht die Formulierung „genugsam bekannt“ (s. o.), dass Simplicius bzw. sein Autor das Faustbuch als ein dem Leser wohl vertrautes Buch einschätzt, auf das er sich beziehen kann.

Ein zweites und drittes Mal fällt der Name im *Galgen-Männlin*,²² in dem sich auch ansonsten einige idiomatische Wendungen des Faustbuchs finden.²³ Bei der Beschreibung von „durch des Teuffels Hülff an sich gezogene[m] Geld“ wird ausdrücklich von „dem Ertzzauberer *Doctore Faustio*“ (*Gal* 761) gesprochen. Kurze Zeit später fällt der

sche und natürliche Magie bei Paracelsus, im Paracelsismus und in der Barockliteratur (Scheffler, Zesen, Grimmelshausen). Hamburg 2007, S. 244–256.

20 Hierzu Koschlig, Faust und „Das wunderbarliche Vogel-Nest“ (wie Anm. 14), S. 163–165; Italo Michele Battafarano: Der simplicianische Faust. In: *Das Faustbuch von 1587. Provokation und Wirkung*. Hrsg. von Richard Auernheimer und Frank Baron. München 1991, S. 75–88, hier S. 75–76.

21 Vgl. Breuer, Stellenkommentar *ST*, S. 856.

22 Vgl. Koschlig: Faust und „Das wunderbarliche Vogel-Nest“ (wie Anm. 14), S. 165–167; Battafarano: Der simplicianische Faust (wie Anm. 20), S. 77–83.

23 Vgl. das „GOTT geb/ und GOTT grüß/ solch langes Geschwätze lang hinaus wohin es woll!“ aus dem *Galgen-Männlin* (*Gal* 746), das eine Ähnlichkeit mit dem „Gott geb/ war darauß möchte folgen“ (*Historia A* 1, 16) besitzt. Vgl. Breuer, Stellenkommentar *Gal*, S. 1130.

Name Faust erneut: „Den Fausten hat einsmals sein Geist mit einem hefftigen Filtz/ als er Geld an ihn gefodert/ ab- und zu seinen Künsten gewiesen/ sein Nohtdurfft dardurch zu wegen zu bringen/ da er ihm dann ausdrücklich gesagt und bekennet/ daß er ihn mit so vielem Geld als er brauche/ nicht versehen könne“. Ohne Nennung des Namens Faust, aber mit Rekurs auf eine Episode aus dem Faustbuch wird schließlich eines in Stollhofen bei Offenburg stationierten „Corporal [...] Steffan“ gedacht, der „alle Tag vom Satan sieben gulden zu empfangen“ hatte (*Gal* 761).²⁴

Grimmelshausen nimmt in den genannten Passagen auf die Kapitel neun, vor allem aber 38 und 39 des Faustbuchs (die interessanterweise direkt auf die oben genannte Flug-Episode mit den Grafen folgen) Bezug, also die bereits in den Quellen²⁵ miteinander verbundenen sogenannten Nürnberger Kapitel, in denen der Geldbezug Faustus' durch den Teufel, seine „Bestallung“ von „Wochentlich 25.“ oder jährlich „1300. Kronen“ (*Historia* A 1, 27), beschrieben wird. Diese reicht aber im zweiten Falle anscheinend nicht aus, so dass Faustus auf des Teufels Betreiben selbst aktiv werden muss und einem „Jud“ mittelst einer teuflischen „Verblendung“ vorspielt, dass er sein Bein abgesägt habe, wodurch er schließlich einen Kredit von „sechzig Thaler“, den er von ihm „entlehnet“ hat, samt dem „Interesse“, also den Zinsen, nicht zurückzahlen muss und noch einmal einen Bonus in der gleichen Höhe („müste er jhme noch 60 Taler darzu geben“; *Historia* A 1, 84) erhält; eine Gedankenfigur, die im folgenden Kapitel noch einmal an einem „Roßtäuscher“ durchgespielt wird (*Historia* A 1, 86).

Was Grimmelshausen an diesem Thema besonders interessiert, ist der als Sprichwort beschriebene, aber als solcher nicht bezeugte erste Satz des Kapitels 38: „Man spricht/ Ein Vnhold vnnnd Zauberer werden ein Jahr nicht vmb drey Heller reicher“ (*Historia* A 1,84); eine Sentenz, die bei Grimmelshausen von Faustus ausgehend („das widerfuhr dem Doctori Fausto“; ebd.) ins Allgemeine gewendet wird: „So hab ich auch biß-her noch kein Zau-brer gsehn/ noch von eim ghört odr glesn/ der Schlössr gbaut/ Rentn gstiff/ odr ein großn Schatz von solchm Geld hindr-lassn; hats abr je-mahls ein gebn/ der es gthan/ so hat er ohn dis sonst andr Mittl ghabt etc.“, heißt es in der „*Continuatio Simplicissimi*

24 Hierzu Wilhelm Kühlmann: Grimmelshausen und Prätorius. Alltagsmagie zwischen Verlockung und Verbot. Anmerkungen zu *Simplicissimi* „Galgen-Männlin“ (1673). In: *Faust-Jahrbuch* 2 (2005/2006), S. 83–93, hier S. 88.

25 Vgl. hierzu Wilhelm Meyer: *Nürnberger Faustgeschichten*. München 1895.

Schreibens“ (*Gal* 761).²⁶ Und in der Annotation wird zu diesem Satz angemerkt, dass die Strafe für das „durch des Teuffels Hülff an sich gezogene Geld“ nicht nur in der himmlischen, sondern auch in der irdischen, sprich: pekuniären, „Verdammnuß“ liege. Simplicius möchte mit diesem Faustbuch-Zitat sagen, so die „Erläuterung“, „daß solch“ vom Teufel oder mithilfe des Teufels erworbenes „Geld auch hier zeitlich nichts beschliesse oder zu etwas erklecklich sey“ (*Gal* 761).²⁷ Das ist, wie es in der Erläuterung weiter heißt – und so kommt es überhaupt erst zur Nennung des Namens –, „mit dem Ertzzauberer *Doctore Faustio* zu beweisen“ (*Gal* 761).

Geld ist also in den Augen des Faustbuch-Lesers Grimmelshausen das Hauptmedium oder, genauer gesagt, eines der zwei Hauptmedien, deren sich der Teufel bedient, um den Menschen gefügig zu machen; ein Zusammenhang, der im *Galgen-Männlin* so beschrieben wird: „gleichwie er die unselige Hexen beydes mit liebkosenden Worten und grausamen Betrohungen dahin tringt/ daß sie ihre Kinder auch ihrer *congregation* einverleiben: also lockt er hie/ durch das verdammende Geld“ (*Gal* 747).

Das aus dem Faustbuch entnommene Thema Teufel/Geld hat Grimmelshausen anscheinend nachhaltig beschäftigt; auch im *Beernhäuter* erscheint dem „Lands-Knecht“ ein Etwas, das wahrscheinlich „der böse Feind selber gewesen“ ist, das ihm nicht nur seine Dienstbarkeit schlechthin anbietet, sondern auch und besonders finanzielle Mittel in Aussicht stellt: „so wolte er ihm Gelds genug geben“ (*Be* 323).

Halten wir die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung fest: Grimmelshausen konzentriert sich bei seiner Faustbuch-Lektüre – und zwar von seinen „frühesten Schriften“, zu denen der *Beernhäuter* gerechnet wird,²⁸ bis hin zum *Galgen-Männlin*, das im Jahr 1673 entsteht²⁹ – in vielen Fällen auf die Kapitel 38 und 39, also jene Episoden aus dem Schwank-Teil der *Historia*, in denen es um Kredit (Juden-Episode) und Handel (Rosstäuscher-Episode) geht. Er konzentriert sich jedoch augenscheinlich nicht allein auf das unmittelbare kommerzielle Verhältnis von Faust zu seinen Mitmenschen, sondern auch und besonders auf die darin beschriebene mittelbare Geldvergabe vom Teufel an

26 Vgl. Battafarano, *Der simplicianische Faust* (wie Anm. 20), S. 86, der ebenfalls eine „Konzentration auf den Geld-Aspekt“ feststellt.

27 Vgl. Kühlmann, Grimmelshausen und Prätorius (wie Anm.24), S. 88.

28 Vgl. Breuer, Stellenkommentar *Be*, S. 937.

29 Vgl. Breuer, Stellenkommentar *Gal*, S. 1123.

Faustus; und zwar so sehr, dass Grimmelshausen diese Gedankenfiguren für seine Geschichten adaptiert.

Genauer gesagt bezieht sich das Interesse Grimmelshausens bei dem vom Teufel angebotenen Geld auf die Tatsache, dass sich Faustus bzw., in seiner Adaptation, die Faustus-ähnlichen Figuren dieses Geld nicht erarbeiten, ja es nicht einmal zurückzahlen müssen, wohl aber dafür eine Gegenleistung erbringen müssen. Grimmelshausen liest also das Faustbuch so, dass das Kreditverhältnis zwischen Faust und dem Juden über die teuflische Aufforderung, sich „selbsten“ zu dem „Reichthumb [zu] schicken“ (Historia A 1, 84), den sich Faustus eigentlich vom Teufel erwartet (dazu gleich mehr), in ein größeres Kreditverhältnis eingebettet ist, nämlich das zwischen Faustus und Lucifer.

In diesem Zusammenhang ist es alles andere als ein Zufall, dass Faustus gerade bei einem Juden Geld leiht. Ihn, Faustus und den Teufel eint nämlich im lutherischen Antijudaismus die Feindschaft zum Christentum. Wie der Jude im Faustbuch „ohne das ein Christen feind war“ (Historia A 1, 85), so auch Lucifer, der, „so bald“ er – dies wird Faustus in einer der Disputation mitgeteilt – als ein „verstossene[r] Engel in Fall kam/ [...] Gott vnnd allen Menschen Feind worden“ (Historia A 1, 34) ist, worin ihm Faustus wiederum folgt, wenn er im Teufelspakt verspricht, „daß er allen Christgläubigen Menschen wölle feind seyn“ (Historia A 1, 20; ähnlich 28).

Wenn Faustus im nächsten Artikel des traditionellen Pakts³⁰ zusagt, „daß er den Christlichen Glauben wölle verläugnen“ (Historia A 1, 20), dann konnte Grimmelshausen dies ebenfalls in seine kommerzielle Lesart integrieren. Man muss dazu wissen, dass man in der frühen Neuzeit bei „Credit und Glauben“ noch die Übersetzbarkeit der beiden Worte mitdenkt und daher semantisch eng verschränkt. Seinen „Credit [...] verlieren“ bedeutet im 17. Jahrhundert, seinen guten Ruf, also den Glauben der Umwelt an ein gutes Geschäftsgebahren, aber auch allgemeiner: an eine moralische Lebensführung, zu verlieren. Es geht also nicht nur um die engere Frage, ob man „*solvendo* ist“, sondern um die weitere, ob man für einen „redliche[n] Mann“ angesehen wird oder

30 Vgl. zur Tradition der Teufelspakt-Legenden (Simon Magus, Diener d. Proterius, Theophilus, Cyprian) von ihrer frühchristlichen Primärstruktur über die mittelalterlichen Aneignungen bis zum Faust(us)-Stoff Walter Haug: Der Teufelspakt vor Goethe oder Wie der Umgang mit dem Bösen als *felix culpa* zu Beginn der Neuzeit in die Krise gerät. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 75 (2001), S. 185–215, hier S. 185–198.

ob man ein „ruchloß Leben“ führt.³¹ Da sich Faust für ein ruchloses Leben entscheidet, kann er in der christlichen Welt „Trey und Glauben“,³² in der engeren kreditären wie in der weiteren moralischen Bedeutung, weder erwarten noch geben, wohl aber – und darauf liegt Grimmelshausens Fokus – als „Glied deß leydigen Teuffels“ (Historia A 1, 21).

Wenn Grimmelshausen auf diese Weise eine Analogie zwischen einer, so die zeitgenössischen Begriffe, „*Obligation*“³³ bzw. einer „Schuldverschreibung“³⁴ und dem Teufelspakt als einer Verschreibung, mit der man eine niemals zu löschende Schuld auf sich lädt, ausbuchstabiert, dann tut er dies mit Rekurs auf eine für das Deutsche typische Etymologie, auf die Friedrich Nietzsche³⁵ nachdrücklich hingewiesen hat, nämlich die sprachliche Ableitung des (metaphysischen) Begriffs ‚Schuld‘ von dem (ökonomischen) der ‚Schulden‘. Denn tatsächlich sagt man zu Grimmelshausens Zeiten, dass man um soundso viel Gulden „schuldig worden“ ist, wenn man die Höhe eines Kredites beziffern möchte, und „Schuld zahlen“, wenn man über die Tilgung dieses Kredites spricht.³⁶

Unterstützt werden diese Analogie und ihre Überführung ins Teufelische durch den noch stark vom mittelalterlichen Zinsverbot³⁷ ge-

-
- 31 Martin Wagner: *Idea mercaturae. Darinnen was von der Kauff-Leute Commercien, Credit und Glauben, Fallimenten oder Banckrotten, Wexeln und dessen Rechte, Protesten, Parère, Rescontreën Kaufmans Messen, assecurationē, Buchhalten und bilanciren anzumercken und zubehalten, kürzt iedoeh eigentlich beschrieben wird.* Bremen 1661, S. 13–14.
- 32 Caspar von Stiehler: *Der Zweyte Band oder Der Vierte Teil Der Teutschen Sekretariat-Kunst [...]*. Nürnberg 1674, Anhang, S. 209.
- 33 Wagner, *Idea mercaturae* (wie Anm. 31), S. 16.
- 34 Stiehler, *Der Zweyte Band oder Der Vierte Teil Der Teutschen Sekretariat-Kunst* (wie Anm. 32), Anhang, S. 209.
- 35 Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift.* In: *Kritische Studienausgabe.* Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. V. München 1983, S. 297, diskutiert die Theorie, „dass [...] jener moralischer Hauptbegriff ‚Schuld‘ seine Herkunft aus dem sehr materiellen Begriff ‚Schulden‘ genommen hat“.
- 36 Stiehler, *Der Zweyte Band oder Der Vierte Teil Der Teutschen Sekretariat-Kunst* (wie Anm. 32), Anhang, S. 209–210.
- 37 Vgl. zum mittelalterlichen Zinsverbot und zu dessen Nachwirkungen in der Frühen Neuzeit (Augsburger Fünf-Prozent-Streit etc.) den instruktiven Artikel von Hans-Jürgen Becker: Das Zinsverbot im lateinischen Mittelalter. In: *Was vom Wucher übrigbleibt. Zinsverbote im historischen und interkulturellen Vergleich.* Hrsg. von Matthias Casper [u. a.]. Tübingen 2014, S. 15–46.

prägten pejorativen Blick von Grimmelshausens Stichwortgeber Tommaso Garzoni auf Handel und professionellen Geldverleih.³⁸ Garzoni zitiert im 64. Diskurs über Handel und Kommerz („Von Kauffleuthen/ Banckireren/ Wucherern/ Verkauffern/ vnnd Krämern“) den Gemeinplatz, dass, „wer sich für dem Teuffel fürchtet/ [...] nimmer reich“ werde, und hält mit seiner altväterlichen, bibelgestützten (Koh 10,19) Position nicht hinterm Berg, dass die „Wucherer“ – er ruft dabei (wie Grimmelshausen)³⁹ die in seiner Zeit aufkommende pejorative semantische Dimension des ursprünglich neutral gemeinten Begriffs (für Menschen, die Geld gegen Zinsen verleihen) auf⁴⁰ – „durchaus [...] in der ganzen Welt [...] verhasst/ vnd gleichsam verflucht sind“.⁴¹

Der Kredit, den Faustus gegenüber dem Teufel aufgenommen hat, muss, ähnlich wie der Kredit gegenüber dem Juden, nicht zurückgezahlt werden; er kann es auch nicht, da, wie anfangs ausgeführt, die Taten Faustus’ „kein entschuldigung“ zulassen. Wohl aber fordert der Teufel – das ist die Konsequenz von Grimmelshausens Faust-Lektüre – als „Creditor“ vom „debitor“ ein, wie es zeitgenössisch heißt, „Interesse“ nach Ablauf der vereinbarten Zeit des Überlassens seiner Güter zu „Borg“,⁴² also nach „24. Jahr“: „wann solche verloffnen/ soll er von jhme geholt werden“ (Historia A 1, 23; 21).

38 Unter diese Kritik fallen nicht die sogenannten privaten Kreditnetzwerke der Frühen Neuzeit. Hierzu Jürgen Schlumbohm: Zur Einführung. In: *Soziale Praxis des Kredits. 16.–20. Jahrhundert*. Hrsg. von dems. Hannover 2007, S. 7–14; Gabriele B. Clemens: Einleitung. Die Omnipräsenz von westeuropäischen Kreditbeziehungen in Mittelalter und Neuzeit. In: *Kreditnetzwerke in der europäischen Geschichte 1300–1900*. Hrsg. von ders. Trier 2008, S. 9–19; Kurt Andermann, Gerhard Fouquet: Vorwort. In: *Zins und Gült. Strukturen des ländlichen Kreditwesens in Spätmittelalter und Frühneuzeit*. Hrsg. von dens. Epfendorf 2016, S. 7–15.

39 Siehe ST 255, 257 u. ö. Hier in Verbindung mit „Mörder[n]“ und „Dieb[en]“.

40 Jacob und Wilhelm Grimm: *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 30. Leipzig 1960, Sp. 1694.

41 Tomaso Garzoni: *Piazza Universale: Das ist: Allgemeiner Schawplatz/ Marckt und Zusammenkunfft aller Professionen/ Künsten/ Geschäften/ Händeln und Handtwercken [...]*. Frankfurt a. M. 1659, S. 625, S. 621 und S. 629–630.

42 Wagner, *Idea mercaturae* (wie Anm.31), S. 12 und S. 15.

3. Schuld und Schulden in der Schwarzkünstler-Episode

Die oben entwickelte These einer ökonomisierten Faustbuch-Lektüre Grimmelshausens soll nun anhand der Schwarzkünstler-Episode aus dem sechsten Kapitel des fünften Buches des *Simplicissimus Teutsch* erprobt werden, in der ein „Teuffelsbanner“ und „Schwarzkünstler“ (ST 468) beschrieben wird, der einen „Pact“ mit dem Teufel geschlossen hat, dessen vertragliche Bindung darin besteht, dass der Teuffelsbanner mithilfe seines Mentors gestohlenen Geld und auch Schmuck wiederbringen kann, was im Faustbuch so nicht beschrieben wird. Aber der Hinweis auf das Geld und der Anspruch des Teufels, dass man auch ihm seine „Partem“ (ST 469) – zu diesem Begriff gleich mehr – an diesem Diebstahl geben möge, lässt sich, wie ich zeigen möchte, als Konsequenz der stark an Geld und Kredit orientierten Faustbuch-Lektüre Grimmelshausens lesen.

Gehen wir in die Details der Episode: Aufgrund eines alles andere als übernatürlichen Kniffs kann Simplicius den Inhalt einer „*Clausul*“ des Paktes, den der Schwarzkünstler mit dem Teufel abgeschlossen hat, erfahren. Zusammen mit seinem Knecht zecht er mit besagtem Zauberer, dem „Außbund eines Weinbeissers“. Dem Knecht teilt der Zauberer in diesem Zusammenhang mit, dass sein Erfolg bei der Wiederbeschaffung des Geldes und des Schmucks des Schweizer Ehepaars – das war der bisherige Gegenstand des Kapitels V, 6 – keineswegs ein Selbstläufer war. Hätte nämlich „derjenige so den Schweitzer bestolen/ nur das geringste davon in ein fliessend Wasser geworffen/ und also dem leydigen Teuffel auch *Partem* geben [...] / so wäre [es] unmöglich gewesen/ weder den Dieb zu nennen/ noch das verlorne wieder zur Hand zu bringen“ (ST 469).

Der erste Teil der genannten Klausel wird nicht genannt, ergibt sich aber aus der zweiten. Der Teufel verspricht dem Zauberer, ihm bei der Wiederbeschaffung gestohlener Gegenstände behilflich zu sein, schränkt diese Hilfe jedoch – und das ist der zweite Teil der Klausel – ein. Falls der Dieb bereits durch das Werfen einiger Münzstücke dem Teufel seine „*Partem*“ gegeben hat, hilft der Teufel dem Schwarzkünstler nicht.

„Pars“ im Sinne von „Anteil“ ist, gerade in seiner an der lateinischen Flexion festhaltenden Form, seit dem 14. Jahrhundert ein Wort der Kaufmannssprache, das aus dem Italienischen in das Deutsche gekommen ist, dort aber bisweilen wieder relatinisiert wurde. Beispiels-

weise wird in der frühneuzeitlichen Buchhaltung notiert, wenn Geld „*pro parte* oder auff gut reitung [rechnung]“ gezahlt wird.⁴³ Insofern wird der ganze Vertrag nicht nur durch seinen ökonomischen Inhalt, sondern durch diese prononcierte Begriffsverwendung in den Bereich des Kommerziellen überführt.

Zurück zu den Details des Teufelspakts: Dessen verborgene Klausel dient bei näherem Hinsehen der Absicherung einer anderen, ebenfalls verborgenen Klausel. Der Teufel möchte sicherstellen, dass ihm bei einem Diebstahl der ihm zustehende „Anteil“ oder „Zins“ – beides wird in der frühen Neuzeit ohne scharfe Trennung gedacht, wie man zum Beispiel an der Semantik des (von Grimmelshausen benutzten)⁴⁴ Wortes „Interesse“⁴⁵ sehen kann –, auf den er, sozusagen für die Überlassung der Möglichkeit, sich jenseits ehrlicher Arbeit Geld zu verschaffen, ein Anrecht erhebt, auch wirklich zukommt.

Wenn der Teufel seinen finanziellen Anspruch auf einen Teil des Diebesgutes geltend macht, dann basiert das auf einer doppelten metonymischen Engführung: einerseits von Teufel und Diebstahl, andererseits von Kredit und Diebstahl. Beides ist durch Grimmelshausen bzw. seinen Stichwortgeber Garzoni belegbar. Die Verbindung von Diebstahl und Teufel beschreibt Grimmelshausen im *Galgen-Männlin*: „Es ist mehr als gewiß/ daß der böse Geist/ wo er einmahl seine Klauen angeschlagen/ den unterhabenden *Raub* schwerlich und ohngern mehr aus den Händen läst“ (*Gal* 747; Hervorhebung M. B.). Es handelt sich hierbei um die Explikation einer Formulierung, die sich bereits in der hier diskutierten Schwarzkünstler-Episode findet, in der in Bezug auf den Dieb des Schweizers von den „Klauen“ des „heimtückische[n] und tausendlistige[n] Feind“ die Rede ist (*ST* 469). Der Raub, den ein Mensch auf Erden begeht, basiert also auf dem, im Rahmen einer Tiermetapher beschriebenen, metaphysischen Menschen-Raub des Teufels.

Die Analogie zwischen Diebstahl und teuflischer Tätigkeit wird auch im *Wunderbarlichen Vogel-Nest* thematisiert, wenn der Erzähler – auf Harsdörffers Diktum, dass der „leidige Satan“ der „Meister“ der

43 Wolfgang Schweicker: *Zwifach Buchhalten, sampt seine Giornal, des selben Beschlus, auch Rechnung zuthun ec.* Nürnberg 1549, Bl. b5^r. Hervorhebung M. B. Vgl. Alfred Schirmer: *Wörterbuch der deutschen Kaufmannssprache auf geschichtlichen Grundlagen, mit einer systematischen Einleitung.* Straßburg 1911, S. 140.

44 Zum Beispiel *ST* 568.

45 Schirmer: *Wörterbuch der deutschen Kaufmannssprache* (wie Anm. 43), S. 88.

„Mordspiele“ ist,⁴⁶ rekurrend – die Einzigartigkeit des menschlichen Kontaktes mit dem Teufel mit dem Hinweis auf die „unglückseligen *Congregation*[en] der Hexen“ relativiert, stattdessen alle Menschen, die „Gott hassen“ und „die/ so ihn lieben/ anfeinden“ zu „Teufel[n]“ erklärt und in diesem Zusammenhang insbesondere, sozusagen in absteigender Linie, zuerst die „Mörder[] und Strassenrauber[]“ und schließlich sogar alle Menschen, die „sauffen und spielen“, hervorhebt (*VN* II 607).

Die Verbindung von Kredit und Diebstahl oder allgemein von Kredit und Verbrechen geht schließlich auf den wie gesagt gegenüber verzinsten Krediten kritisch argumentierenden Garzoni zurück, der in dem bereits zitierten 64. Diskurs die Behauptung kolportiert, dass „Wucher“ bei näherem Hinsehen nichts anderes als ein „öffentliche[r] Raub“ sei, ja gar die Meinung einfließen lässt, dass „Wucher“ mit einer Handlung, bei der man „einen Menschen erschlüge“, also mit einem Mord, gleichzusetzen sei.⁴⁷

Bleibt die Frage, auf welche Vereinbarung der Teufel sich bei seinem Anspruch auf Zinsen bzw. Anteil beim Diebstahl bezieht, da nicht zu erwarten ist, dass jeder Dieb *expressis verbis* einen Teufelsvertrag unterzeichnet. Nach dem Verständnis der frühen Neuzeit kann er sich auf die Existenz eines „*Tacitum pactum*“, also eines impliziten Teufelsvertrags, berufen, da nicht jedes Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen in einem „*Pactum expressum*“⁴⁸ festgehalten werden muss. Beide – Teufelsbündner und gemeiner Verbrecher – haben sich bei Grimmelshausen so gesehen auf ihre Art und Weise, der eine explizit, der andere implizit, dem Teufel verschrieben, können dafür verschiedene Vergünstigungen für sich beanspruchen, müssen aber im Gegenzug bestimmte finanzielle Gegenleistungen erbringen.

Sollte sich der implizite Teufelsbündner, also der Dieb, in Bezug auf diese finanziellen Gegenleistungen verweigern – und der Dieb des reichen Schweizers hat genau das getan –, hetzt der Teufel den expli-

46 Georg Philipp Harsdörffer: *Der Grosse Schau-Platz jämmerlicher Mord-Geschichte*. Nachdruck der Ausgabe Hamburg 1656. Hildesheim, New York 1975, Bl.)(3^v. Für diesen Rekurs spricht, dass bei Harsdörffer auch die „Spielhäuser“ hervorgehoben werden.

47 Garzoni,: *Piazza universale* (wie Anm. 41), S. 629; 628.

48 Kaspar Schott: *Magia Universalis Naturae Et Artis, Sive Recondita naturalium & artificialium rerum scientia. Opus Quadripartitum*. Würzburg 1658, S. 27. Vgl. hierzu Dietrich Unverzagt: *Philosophia, Historia, Technica. Caspar Schotts Magia Universalis*. Berlin 2000, S. 233–266, und Kühlmann, Grimmelshausen und Prätorius (wie Anm. 24), S. 86.

ziten Teufelsbündner auf den impliziten, mit dem Ziel, Letzteren zu entlarven und ihn so des im doppelten Sinne unrechtmäßig erworbenen Geldes wieder verlustig gehen zu lassen. So wird es in der Schwarzkünstler-Episode beschrieben: Nachdem der explizite Teufelsbündner gerufen wurde, konnte er „durch seinen Bann/ den Dieb dergestalt tribulir[en]/ daß er das gestolene Gut wieder in eigener Person an seine Gehörde liefern musste“ (ST 468).

Zieht man nun die bereits mehrfach genannten Kapitel 38 und 39 des Faustbuchs hinzu, dann verfolgt der Teufel noch ein Ziel, nämlich dem Teufelsbanner das Geld zukommen zu lassen, das er ihm mutmaßlich versprochen hat, ihm aber anscheinend nicht selbst geben will. Die entscheidende Passage im Faustbuch lautet (ich habe es oben bereits zitiert): „Darmit solte er sich selbst zu Reichthumb schicken“ (Historia A 1, 84). Der Teufel verspricht zwar nicht zurückzuzahlende Gelder, übergibt diese jedoch nicht selbst, sondern verleiht dem Teufelsbündner lediglich die Möglichkeit, mit den teuflischen Techniken der „Verblendung“ (Historia A 1, 85) zu diesem Geld zu kommen.

Nach diesem Muster lässt sich auch die Entlarvung des Diebs durch den Teufelsbanner erklären, der durch teuflische Unterstützung das Diebesgut zurückbringt und somit „10. Reichsthaler zur Verehrung bekam“ (ST 468): Der Teufel gibt die Interessen, die eigentlich ihm zugestanden hätte, indirekt an den Teufelsbündner weiter, um den Dieb zu bestrafen. Wie die dafür notwendige teuflische Unterstützung aussieht, wird indirekt mitgeteilt, nämlich wenn der Erzähler beschreibt, wie sich der Teufelsbanner verhält, als ihm selbst Geld gestohlen wird. Er begibt sich „gegen der Wüsten Rench in einen Busch/ ohne Zweiffel seinen *Spiritus familiarem* deßwegen zu besprechen“ (ST 469). Und was beim zweiten Mal nicht funktioniert (dazu gleich mehr), muss beim ersten Mal funktioniert haben, da der Dieb ja wie gesagt entlarvt und das Geld zurückgeben wird, wodurch sich der Teufelsbanner die Belohnung sichern kann. Auch der Schwarzkünstler versteht es also, mit teuflischer Unterstützung sich „selbsten zu Reichthumb schicken“ (s. o.). In diesem Fall scheint der Teufel nicht eigens eine Pars oder ein Interesse vom Schwarzkünstler einzufordern (der seine „10. Reichsthaler“ ohne Abzug behalten kann), was insofern folgerichtig ist, als, gemäß der oben rekonstruierten Faustbuch-Lektüre Grimmelshausens, der Teufelsbündner eine explizite Obligation oder Schuld-Verschreibung gegenüber dem Teufel geleistet hat und somit durch die Gegenleistung seiner Seele bereits Zinsen gezahlt bzw. in Aussicht gestellt hat.

So konsequent im Faustbuch der Satz vom ‚sich selbst zum Reichtum schicken‘ umgesetzt wird, so inkonsequent wird das durch den diegetischen Einschub des Erzählers positionierte Sprichwort, dass der „Zauberer [...] nicht vmb drey Heller reicher“ werde (Historia A 1, 84), behandelt, wird doch wie gesagt unmittelbar darauf ein Exempel erzählt („das widerfuhr dem Doctori Fausto“), in dem Faustus 120 Taler reicher wird – und diese gerade nicht wieder verliert. Gleiches gilt für die Rosstäuscher-Episode, aus der Faustus ebenfalls als finanzieller Sieger hervorgeht.

Diese Inkonsequenz tilgt nun Grimmelshausen bzw. sein Erzähler, indem er nicht nur den Dieb seines Diebesgutes verlustig gehen lässt, da er vergessen hatte, dem Teufel seinen Anteil zu geben, sondern auch dem Teufelsbanner, der ja in einer direkten ‚Verwandtschaft‘ zu Faustus steht, seinen Gewinn, nämlich die zehn Taler, die er als Belohnung vom reichen Schweizer bekommen hatte, entzieht. Denn Simplicius „befohl“ seinem „Knecht“, nachdem er die Klausel aus dem Teufelsvertrag kennengelernt hatte, die „zehen Reichsthaler“ zu „stelen“ (ST 469); ein Diebstahl, den der Teufelsbündner – wie ausgeführt – nicht aufklären kann.

Damit ist jedoch besagt, dass Simplicius in die Reihe derjenigen eingetreten ist, die sich im Auftrage des Teufels – und das ist ja die Kombination der beiden Sätzen von der finanziellen Selbsttätigkeit der Teufelsbündner und dem Zurückhalten des Geldes durch den Teufel – wechselseitig das Geld abjagen. Dies ja auch deswegen, weil er in die Rolle des Diebes tritt, der zuvor als impliziter Debitor des Teufels qualifiziert wurde, will doch Simplicius dem Teufel seine finanziellen Interessen gerade nicht vorenthalten, sondern befiehlt seinem Diener, dass er „ein paar Batzen“ von dem Diebstahl „in die Rench werffen solte“ (ST 469). Der Protagonist des Romans hält sich also an die Schuldverschreibung, die er implizit mit dem Diebstahl eingegangen ist.⁴⁹

49 Zu Simplicius’ ‚Buchhaltungen des Selbst‘ gehört, sozusagen als deren Grundlage, ein Kreditverhältnis mit dem Teufel. Vgl. dazu Simon Zeisberg: Debet/Credit. Buchhaltungen des Selbst in pikaresken Romanen Europas (Alemán, Albertinus, Grimmelshausen). In: *Akten des XII. Internationalen Germanistenkongresses Warschau 2010. Vielheit und Einheit der Germanistik weltweit*. Hrsg. von Franciszek Gruzca. Bd. 10: *Film und visuelle Medien; Multimediale und transnationale Kommunikation im Barockzeitalter; Entwicklungen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur und Medien nach 1989; Literatur-Medien-Kultur im germanistischen Kontext*. Frankfurt a. M. [u. a.] 2012, S. 221–227.

Bemerkenswert ist nun, dass mit Simplicius' Eingreifen die Selbsttätigkeit und das wechselseitige Kreditieren von Geld der expliziten und impliziten Teufelsbündner keineswegs abgeschlossen ist. Zwar kann Simplicius durch den Tribut, den er an den Teufel leistet, den Schwarzkünstler für dieses Mal überlisten, weil es diesem, ganz im Sinne der oben beschriebenen Klausel aus dem Teufelspakt, nicht möglich ist, mithilfe seines Spiritus familiaris den Dieb aufzuspüren. Aber der Teufelsbanner rächt sich – zumindest kann Simplicius das nicht ausschließen – später wieder finanziell an ihm: „ich hatte von dieser Zeit an weder Glück noch Stern mehr/ massen mir gleich hernach meine schöne Pferd durch Zauberey hinfielen? und zwar was hätte davor seyn sollen? ich lebte gottlos wie ein Epicurer/ und befahl das meinige niemals in Gottes Schutz/ warumb hätte sich dann dieser Zauberer nicht wiederum an mir sollen rächen können?“ (ST 470). Da Simplicius seinerseits epikuräisch lebt – und das meint, wie es in der Jäger von Soest-Episode heißt, dass er seines „Einsidlers Lehr vergessen“ hat (ST 246) –, mithin also dem Teufelsbanner moralisch gesehen ebenbürtig geworden ist, kann sich dieser wiederum an ihm rächen.

Bei Grimmelshausen wird die teuflische Kredit-Vergabe also ins Unendliche fortgesetzt und somit das Sprichwort von der finalen Unterschlagung der teuflischen Gelder in die Realität überführt: Ein Betrüger und Dieb stiehlt Geld und Schmuck bei einem Schweizer, ein Teufelsbanner zwingt den Dieb durch teuflischen Betrug, das Geld zurückzugeben, ein Dieb namens Simplicius Simplicissimus stiehlt, mithilfe seines Knechts, das Geld, das sich der Schwarzkünstler aufgrund der teuflischen Hilfe verdient hat; dieser rächt sich – zumindest will Simplicius das nicht ausschließen – mithilfe teuflischer Mittel, so dass Simplicius wiederum finanziellen Schaden erleidet. Am Ende sind alle betrogene Betrüger bzw., wie es Harsdörffer formuliert, „betrogene Zauberer“⁵⁰ – und zwar deswegen, weil der Teufel ihnen das versprochene Geld nicht selbst gibt, sondern sie dazu bringt, es andern Teufelsbannern zu entwenden, die es wiederum von anderen (oder auch den bisherigen) Verbündeten des Teufels holen usw. Hier liegt meines Erachtens, neben Moscheroschs „Homo homini Diabolus“⁵¹ der –

50 Georg Philipp Harsdörffer: *Der Grosse Schauptatz Lust- und Lehrreicher Geschichte*. Frankfurt a. M., Hamburg 1664, S. 169. [Nachdruck Hildesheim, New York 1978]

51 Johann Michael Moscherosch: *Gesichte Philanders von Sittewald*. Hrsg. von Felix Bobertag. Stuttgart 1883, S. 28. Vgl. hierzu Bergengruen, *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur* (wie Anm. 19), S. 240–241.

durchaus auch satirisch zu lesende – Ursprung von Grimmelshausens Vorstellung, dass „je ein Mensch des anderen Teuffel“ sei (*VW* 421).

4. Schuld(en) und Entschuld(en): Simplicius als depotenzierter Faust

Es gibt jedoch nicht nur eine kaufmännische, sondern auch eine metaphysische Lesart der Formulierung „dem [...] Teuffel [...] *Partem* geben“ (s. o.). Die Verbindung von ‚Pars‘ und Teufel ruft die von Augustinus geprägte⁵² und seit der, auf Anselm von Laon und seine Schule zurückgehende, ‚Glossa ordinaria‘⁵³ gängige Formulierung von der ‚pars diaboli‘ in ihrem Gegensatz zur ‚pars domini‘ bzw. ‚pars dei‘ (Partei des Teufels vs. Partei Gottes) auf. Bei der Frage nach der angemessenen Gewinnbeteiligung für den Teufel geht es also um weit mehr als um eine Verteilungsgerechtigkeit unter Dieben. Vielmehr wird auch hier die faustisch-manichäische Frage gestellt, ob man, in der Formulierung Luthers bzw. des Faustbuchs, zu den „Gliedern des Leibes Christi“⁵⁴ gehört oder ein „Glied deß leydigen Teuffels“ (*Historia* A 1, 21) ist. Und da auch Simplicius dem Teufel ‚Partem gibt‘ liegt der Verdacht nahe, dass er sich, wie Faustus, der Partei des Teufels angeschlossen hat.

Nun ist es doch aber sehr erstaunlich, dass sich der Erzähler des *Simplicissimus Teutsch* so sehr in die Nähe eines Menschen wie

52 Aug., bap. c. Don. 7, 24, 47 (PL 43, 233): „Numquid quia pios Christus instituit, et invidios diabolus, ideo non potest habere Baptismum Christi, quae in invidis convincitur esse pars diaboli?“ („Kann deswegen, weil Christus die Frommen gründet und der Teufel die Neidhammel, die Anhängerschaft des Teufels, die in den Neidhammeln offenkundig ist, die Taufe Christi etwa nicht haben?“); Augustinus: *De Baptismo/Über die Taufe*. In: *Opera. Werke*. Hrsg. von Hermann-Josef Sieben. Bd. 28. Paderborn [u. a.] 2006, S. 397. Ähnlich Ps.-Aug., de catacl. 2, 2 (PL 40, 693): „Non de te triumphet pars diaboli“ („nicht über Dich triumphiert die Partei des Teufels“).

53 „Pars Domini semper mactatur, pars diaboli, qui est magister eorum, effrenata in tartara praecipitatur“ (PL 114, 235 [zu Mk 15, 15]); „die Partei Gottes wird immer geopfert, die Partei des Teufels, der ihr Meister ist, wird ungezügelt in die Hölle geworfen“).

54 Luther: *Predigt am Mittwoch nach Elisabeth*. In: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 45. Weimar 1911, S. 307.

Faustus bringt, der offensichtlich unentschuldig ist und, wie das Faustbuch deutlich macht, keine Gnade mehr erhoffen kann. Will man sich auf die Suche nach Gründen für diese Schreibhandlung machen, gilt es sich als erstes zu vergegenwärtigen, dass die genannten Faust-Episoden, deren sich Grimmelshausen bedient, aus der Schwank-Partie des Faustbuchs stammen, also aus jenem Teil, in dem die lutherische Kommentierung und *Moralisatio* des erzählerischen „*Exempel*[s]“ (Historia A 1, 3; 5; 12; 123; ähnlich 22; Hervorhebung M. B.),⁵⁵ welches das Faustbuch als Ganzes darstellt, am zurückhaltendsten ist.

Darüber hinaus hat sich die Einstellung gegenüber der mythischen Figur Faustus in den ca. 80 Jahren, die von der Abfassung des Faustbuchs bis zum *Simplicissimus Teutsch* vergangen sind, verändert. Es sei an Hans Blumenberg erinnert, für den das Konzept der neuzeitlichen „theoretische[n] Neugierde“ in „der poetischen Figur des Dr. Faustus“ einen ersten figuralen „Träger“ bekommt. Allerdings nimmt Blumenberg explizit den Faustus des Faustbuchs von 1587, bei dem er noch ein „Erschrecken vor der sündhaften Wißbegierde“ konstatiert, von dem genannten epistemischen Wandel aus und lässt den genannten Prozess erst bei Marlowe beginnen.⁵⁶

Blumenbergs These lässt sich mit Blick auf Marlowe verifizieren: In der ersten Szene des ersten Akts von Marlowes *The Tragicall History of D. Faustus* wird Faust geschildert, wie er die Begrenztheit des auf „Aristotle“ und „Galen“ zurückgehenden scholastischen Wissens, das die oberen drei Fakultäten, also „Physic“ (Medizin), die Jurisprudenz mit ihrem „Justinian“ und die Theologie bereitstellen, beklagt und die „metaphysics of magicians“ – zu diesem Zeitpunkt höchstwahrscheinlich noch im Bereich der natürlichen Magie angesiedelt – als einen Ausweg ansieht.⁵⁷ Dass später im Rahmen der Überführung von natürlicher zu teuflischer Magie auch Besitzgier („I'll have them fly to India for gold“)⁵⁸ und der Wunsch „to be renowned“⁵⁹ hinzukommen,

55 Vgl. zum Exempelcharakter des Faust-Buchs Günter Hess: Historia von D. Johann Fausten. In: *Lektüren für das 21. Jahrhundert*. Hrsg. von Dorothea Klein und Sabine M. Schneider. Würzburg 2000, S. 87–107, hier S. 97–98; Marina Münkler: *Narrative Ambiguität* (wie Anm. 4), S. 43–86.

56 Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a. M. 1988, S. 445.

57 Christopher Marlowe: *Doctor Faustus. A- and B-texts (1604, 1616)*. *Christopher Marlowe and his Collaborator and Revisers*. Hrsg. von David Bevington und Eric Rasmussen. Manchester, New York 1993, S. 109–113.

58 Marlowe, *Doctor Faustus* (wie Anm. 57), S. 116.

59 Marlowe, *Doctor Faustus* (wie Anm. 57), S. 120.

schränkt die Legitimität der theoretischen Neugierde zwar ein, eliminiert sie aber nicht.

Die damit einsetzende Aufwertung der Faustischen Curiositas im 17. Jahrhundert spielt für die Figur des *Simplicissimus* eine zentrale Rolle, da der Fürwitz, neben Melancholie und Superbia⁶⁰ (auch das im Übrigen faustische Tugenden) eine zentrale Eigenschaft von *Simplicius* ist. Letzteres wird ihm alles andere als zufällig noch einmal in der *Continuatio* von der Teufel-ähnlichen Figur des Baldanders verschlüsselt, aber entschlüsselbar und daher prominent attestiert: „so hastu was dein närrischer *vorwitz* begehret“ (*Co* 1017; Hervorhebung M. B.). Nicht zuletzt basiert auch das Treffen *Simplicius*' mit dem Teufelsbanner auf Kuriosität: „Diesen Schwarzkünstler hätte ich gern gesehen“ (*ST* 468).

Doch es gibt noch einen weiteren Grund, der *Simplicius*' Ambivalenz in Bezug auf sein faustisches Vorbild verständlich macht; dieser liegt in der Schwarzkünstler-Episode selbst. Der teuflische Betrug, den *Simplicius* gegenüber dem Teufelsbanner ins Werk setzt, ist nämlich noch einmal komplexer, als ich bisher erörtert habe. *Simplicius* nutzt die Gelegenheit, sich zu bereichern – und das bewegte ihn zumindest teilweise aus der *Pars diaboli* hinaus –, gerade nicht aus. Vielmehr entschließt er sich, dem Schwarzkünstler, der ihn am Ende „daurte“, „sein Geld wieder [zu] geben“ (*ST* 470). *Simplicius* macht also – auf finanzieller Ebene – etwas, das Faustus – auf metaphysischer Ebene – nicht kann: Er gibt den teuflischen Kredit zurück und entschuldete sich damit.

Dass mit dieser Entschuldung sogar ein, zumindest partialer, Seitenwechsel von der *Pars diaboli* zur *Pars domini* verbunden ist, wird aus dem Versuch *Simplicius*' ersichtlich, mit der Geldrückgabe den Schwarzkünstler davon zu überzeugen, „was vor ein betrüglicher böser Gast der Teuffel seye“. Letztlich zielt *Simplicius* darauf ab, dass sich der Teufelsbündner „wieder zu GOtt bekehren“ möge (*ST* 470). Der Protagonist des Romans, dessen faustische Verwandtschaft durch den impliziten Teufelsvertrag deutlich hervortritt und der sich vollkommen darüber klar ist, dass er „wie ein Epicurer“ (s. o.) handelt, begibt sich paradoxerweise zugleich in die Position derjenigen, die Faust bekehren wollen, wie zum Beispiel der „alte[] Mann/ so D. Faustum von seinem Gottlosen Leben abgemahnt vnd bekehren wöllen“ (*Historia* A 1, 101).

60 Vgl. hierzu Maximilian Bergengruen: Lässliche Todsünde oder Männerphantasie? Zur Funktion der Luxuria in der Venusberg-Episode des „*Simplicissimus*“. In: *Simpliciana* XXXII (2010), S. 83–100.

Doch Simplicius' Vermischung von teuflischem Betrug und christlicher Moralität geht noch einmal darüber hinaus. Bei näherem Hinsehen stellt sich heraus, dass das Aufzeigen des Betrugs des Teufels selbst auf einem teuflischen Betrug aufsitzt. Simplicius möchte dem Schwarzkünstler weismachen, dass der Teufel seinen Vertrag mit ihm nicht einhält. Er kann dies deswegen, weil der Teufelsbanner nicht weiß, warum der Spiritus familiaris ihn, vollkommen vertragstreu wohlgermerkt (da Simplicius seine Partem gezahlt hat), nicht mit den notwendigen Informationen versorgt. Simplicius weist also im Rahmen eines teuflischen Betrugs das betrügerische Wesen des Teufels in einem Punkt nach, wo es gar nicht vorliegt. Diese spielerische Verknüpfung von teuflischem Betrug und christlicher Moralität ist angesichts des epikuräischen Lebens Simplicius' die einzige Möglichkeit, sich in Richtung Moralität zu bewegen. Jeder anders geartete Versuch eines Neuanfangs im Sinne der Lehren seines einsiedlerischen Vaters oder der Lektüre der Heiligenlegenden, der diese epikuräische Seite nicht berücksichtigt, ist – siehe Mooskopf⁶¹ – zum Scheitern verurteilt, weil er den entscheidenden Satz aus der Paris-Episode nicht berücksichtigt: „ich war leyder ein Mensch“ (ST 369).

Mit dem Entschluss, aus der Sünde eine Tugend zu machen bzw. aus dem Faustischen oder Teuflischen heraus, aber ohne diese Ebene je vollständig zu verlassen, spielerisch zum Guten zu gelangen, unterläuft der Erzähler des *Simplicissimus Teutsch* die beschriebene manichäische Unterscheidung des Erzählers des Faustbuchs, die besagt, dass man nur entweder ein Glied Gottes sein oder zur Partei des Teufels gehören könne – und damit auch die Negation einer Entschuldung. Das Besondere an dieser Widerlegung des lutherischen ‚Tertium non datur‘ des Faustbuchs-Erzählers besteht nun darin, dass sie aus dem Faustbuch heraus entwickelt wird. Denn Grimmelshausens Erzähler macht in der Schwarzkünstler-Episode nichts anderes, als die Vorgaben für einen ökonomisch gedachten Teufelspakt aus den Schwank-Partien des Faustbuchs konsequent zu Ende zu denken. Auch wenn es dem lutherischen Erzähler, zumindest in seinen moralisierenden Kommentaren zu den Exempeln der Faust-Geschichte, bitter ernst ist, lässt es sich Grimmelshausen nicht nehmen, aus den exemplhaften Schwank-Episoden mit

61 Vgl. Maximilian Bergengruen: Teufelszeug und Heiligenlegenden. Zur enzyklopädischen Verbindung von Steganographie und Hagiographie in der Baldanders-Episode von Grimmelshausens „Simplicissimus Teutsch“. Erscheint in: *Enzyklopädisches Schreiben*. Hrsg. von Dirk Werle. Heidelberg 2017.

teuflischem Humor den Funken der Moralität zu schlagen und damit das Grundprinzip satirischen Erzählens zu entwickeln.

BODO PIEROTH (Münster)

Gemäß dem Dialog und den Artikelbriefen. Das Recht in Grimmelshausens *Simplicissimus*

I. Einleitung

Das Thema „Recht und Literatur“ ist *en vogue*. Die Interdisziplinarität von Rechts- und Literaturwissenschaft besteht in Deutschland seit zwei Jahrhunderten. Jacob Grimm hat 1816 in seinem Aufsatz „Von der Poesie im Recht“¹ gesagt, „dass Recht und Poesie miteinander aus einem Bette aufgestanden waren“. Angesichts der Tatsache, dass heute unter dem Einfluss des US-amerikanischen *Law and Literature Movement* sehr unterschiedliche Fragestellungen und Forschungsansätze verfolgt werden, will ich kurz mein eigenes wissenschaftliches Interesse benennen.²

Ich befasse mich mit Literatur, weil sie – einmal abgesehen von dem reinen Lesevergnügen – das Recht in hervorragender Weise veranschaulichen kann. Literatur ist mit einem Wort von Bernhard Schlink „das Bilderbuch des Rechts“.³ In besonderer Weise können die Rechtsphilosophie und die Rechtsgeschichte von ihr profitieren. Auch der Dreißigjährige Krieg samt der ihn thematisierenden Literatur ist für die Rechtsgeschichte ein markantes Ereignis. Andererseits kann die Untersuchung des Rechts in der Literatur auch für die Literaturwissenschaft von Nutzen sein. Das Wissen um die Bedeutung rechtlicher Gegebenheiten, Begriffe, Normen, Einrichtungen und Doktrinen kann relevant für die Interpretation werden. In diesem Sinne verstehe ich meine Aufgabe, vor lauter Grimmelshausen-Experten über die Rolle des Rechts in seinem *Simplicissimus* zu sprechen. Ich werde in drei Schritten vor-

1 Jacob Grimm: Von der Poesie im Recht. In: *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft* 2 (1816), S. 25–99, hier S. 27.

2 Vgl. Bodo Pieroth: *Recht und Literatur. Von Friedrich Schiller bis Martin Walser*. München 2015, S. IX–XVI.

3 In: Richard Weisberg: *Rechtsgeschichten. Über die Gerechtigkeit in der Literatur*. Berlin 2013, S. 275–289.

gehen: Als erstes sammle ich die für das Recht einschlägigen Textstellen. Sodann skizziere ich das zeitgenössische Recht, insbesondere das Kriegerrecht. Schließlich versuche ich, daraus einige Folgerungen für die Interpretation des Werks zu ziehen.

II. Einschlägige Textstellen

Das Recht, seine Quellen und Wirkungen, seine Ge- und Verbote, seine Einrichtungen und Verfahren sowie sein Personal spielen eine große Rolle im Roman.⁴ Immer wieder ist, wenn auch in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen, ausdrücklich von Gesetz, Recht, Billigkeit und Gerechtigkeit beziehungsweise *Justitia* die Rede. Das Treiben der Landsknechte wird im Ständebaum mit „Gewaltthat“ und „Ungechtigkeit“ gekennzeichnet (*ST* 44). Ein Argument für die Privilegierung des Adels ist, dass dies „in allen Rechten bräuchlich“ ist und überdies „in H. Schrifft bestetigt“ wird (*ST* 48). Als *Simplicissimus* die gesellschaftliche Wirklichkeit in Hanau kennenlernt, vergleicht er sie mit dem „Gesetz und Evangelium/ sampt den getreuen Warnungen Christi“ (*ST* 66). Die herrschende Lasterhaftigkeit und Gottlosigkeit misst er an Gottes „Wort und Gebot“ (*ST* 70) und dem „Befelch Christi“ (*ST* 72). Das Würfelspiel der Soldaten ist nicht nur ein mehrfacher Bruch der Zehn Gebote, sondern

bereits zu unterschiedlichen malen bey Leib- und Lebensstraff verboten/ und auß Befelch der *Generalität* durch Rumormeister/ Provosen/ Hencker und Steckenknecht/ mit gewaffneter Hand öffentlich und mit Gewalt verwehret worden [...]. (*ST* 154)

Weil aber der Spieltrieb des Menschen nicht dauerhaft unterdrückt werden kann, musste man, um ihn in einigermaßen geordnete Bahnen

4 Grimmshausen: *Der Abentheurliche Simplicissimus Teutsch und Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi*. Hrsg. von Rolf Tarot. Tübingen 1967 (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Unter Mitarbeit von Wolfgang Bender und Franz Günter Sieveke hrsg. von Rolf Tarot). – Der Text wird im Folgenden nach der Edition von Tarot mit Sigle *ST* für den *Simplicissimus* und *Co* für die *Continuatio* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.

zu lenken, „das Spielen nicht allein wieder öffentlich erlauben/ sondern so gar diesen eigenen Platz darzu widmen“ (ST 154).

Der Erzählung Jupiters vom Siegeszug des Teutschen Helden hält Simplicissimus entgegen:

[...] Höchster *Jupiter*, was werden aber Fürsten und Herrn darzu sagen/ wenn sich der künftige Held unterstehet/ ihnen das Jhrg so unrechtmässiger Weis abzunehmen/ und den Stätten zu unterwerffen? werden sie sich nicht mit Gewalt widersetzen/ oder wenigst vor Göttern und Menschen darwider *protestiren*? (ST 213)

Und die Antwort Jupiters lautet: „[...] hierumb wird sich der Held wenig bekümmern [...]“ (ST 213). Dagegen wirft Simplicissimus nochmals die Frage auf, „mit was vor Billichkeit“ (ST 217) Jupiter seine Strafaktion durchführe.

Als der bei dem Überfall auf den Konvoi von Simplicissimus gefangene Leutnant verlangt, erschossen zu werden, lehnt Simplicissimus dies mit der Begründung ab, dass es „das *Cartel* verletzt“, falls er „ein so schandliche That wider alle Billichkeit/ und löblicher Soldaten Gewonheit und Herkommen begienge.“ (ST 223) Auf den Vorwurf des Leutnants, beim Hineinlocken in den Hinterhalt habe Simplicissimus „wie ein Schelm und Strauch-Mörder gehandelt“, entgegnet dieser, „daß Betrug im Krieg wider seinen Gegentheil zu üben/ in Rechten erlaubt seye [...]“ (ST 223)

Bei dem Sturm auf ein „schlecht-verwahrtes Stättlein“ bei Hamm wird „nidergemacht [...] / was sich im Gewehr befande [...]“ (ST 224–225) Der Hausvater dagegen, der mit seinem Gesinde „mit Zittern umb Gnad bate!“, erhält diese leicht, „weil wir den Burgern ohne das nichts thun dorfften [...]“ (ST 226) Erlaubt war offensichtlich auch das Rauben aller in der feindlichen Stadt vorgefundenen Sachen als Beute. Verboten waren andererseits wiederum „alle *Duell* bey Leib- und Lebensstraff“ (ST 230). Nachdem Simplicissimus sich duelliert hat, sorgt er sich um die „Verlierung“ (ST 231) seines Kopfes, da sein „General Feldzeugmeister strenge Kriegs-*Disciplin* zu halten pflegte“, und nur durch die erfolgreiche Kriegslist, die er sich ausdenkt und vorschlägt, erlangt er „*Perdon*“ und wird „auff freyen Fuß“ (ST 232) gestellt.

Als Simplicissimus als kaiserlicher Jäger von Soest selbst gefangen genommen wird, will ihn der Kommandant von Lippstadt anders als vier andere Gefangene nicht gegen „Rantzion“ (ST 252) ausliefern. Er begründet das damit, dass Simplicissimus schon einmal auf der schwe-

dischen Seite gedient hat, und betont: „so hab ich gar kein unrechtmässige Sach/ oder etwas vor/ das wider *Raison* oder Kriegsgebrauch wäre“ (ST 253). Die Auseinandersetzung zwischen den beiden wurde mit einem „*Revers in duplo*“ (ST 254) beglichen, den sie beide unterschrieben.

Selbst den ‚Merode-Brüdern‘ wird attestiert, dass bei ihnen „Gebräuche [...] / Gewonheiten/ Rechte [...] und *Privilegien*“ (ST 330) existieren. In dem Streitgespräch zwischen Simplicissimus und Olivier räumt dieser zwar ein, dass es die „Gesetze“ befehlen, wenn viele Marodeure „wegen Mordens/ Raubens und Stehlens seyen gerädert/ gehenckt und geköpfft worden“ (ST 338), und dass dies sogar „billich“ (ST 338) sei – aber doch nur deshalb, weil sie zu den sozial Deklassierten gehörten: „Wo hastu jemals eine vornehme Stands-Persohn durch die *Justitiam* straffen sehen/ umb daß sie ihr Land zu viel beschwert habe?“ (ST 338) Und Olivier versichert dem Simplicissimus, „daß die Rauberey das aller-Adelichste *Exercitium* ist/ das man dieser Zeit auff der Welt haben kan! Sag mir/ wie viel Königreich und Fürstenthümer sind nicht mit Gewalt erraubt und zu wegen gebracht worden?“ (ST 338) Hierfür beruft sich Olivier auf Machiavelli. Simplicissimus hält das „Gesetz der Natur“ (ST 339) sowie die „Weltliche Gesetz“ (ST 339) dagegen, „welche befehlen/ daß die Dieb gehenckt/ die Räuber geköpfft/ und die Mörder geradbrecht werden sollen; Und letztlich so ist es auch wider Gott/ so das fürnehmste ist/ weil er keine Sünde ungestrafft läst.“ (ST 339)

Von Recht ist auch in der Mummelsee-Episode die Rede. Einerseits hätten die Sylphen ihren König nicht, „daß er *Justitiam administriren*“ sollte (ST 418); andererseits übte er doch „*Jurisdiction*“ (ST 428) in seinem Reich aus. Der König hält Simplicissimus entgegen, dass die Menschen auf der Erde „durch die zeitliche und irdische Wollüste“ (ST 422) ihre „Gerechtigkeit am Himmel“ (ST 423) verlören. Und Simplicissimus bemerkt in seiner ironischen Schilderung der Wohlgeordnetheit der Zustände auf der Erde unter anderem: „Also haben die Weltliche hohe Häupter und Vorsteher allein ihr Absehen auff die liebe *Justitiam*, welche sie dann ohne Ansehen der Person einem jedwedern/ Arm und Reich/ durch die Banck hinauß schnurgerad ertheilen und widerfahren lassen [...].“ (ST 426)

Für das ideale gesellschaftliche Leben der Wiedertäufer ist nach Meinung des Simplicissimus „Richtschnur“ (ST 440) die Theologie, „wann man vermittelt derselbigen Gott liebet und ihm dienet!“ (ST 440) In dieselbe Richtung zielt das letzte Kapitel des ersten Teils des

Romans, wo aus einem Traktat von Guevara, des spanischen Hofpredigers Karls V., zitiert und an die „göttliche Gerechtigkeit“ (ST 462) appelliert wird.

In der *Continuatio* gibt es weniger einschlägige Stellen. In dem Wettstreit zwischen der Verschwendung und dem Geiz bekennt dieser, dass ihm „recht und unrecht eins wie das ander“ (Co 481) sei und „verblände die *Iustitiam*“ (Co 487). Die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit des Erwerbs zweier Dörfer spielt eine Rolle in der Geisterscheinungs-Szene (Co 532–538). Schließlich wird auch dem holländischen Schiffskapitän die Macht zugesprochen, „*Iustitiam* [zu] *administrieren*“ (Co 575).

Ohne dass ausdrücklich von Recht die Rede ist, geht es oft um die Sache Recht. Eines der Themen ist die Legitimität von Herrschaft. So heißt es in dem Lied, das Simplicissimus von seiner „Meüder“ (ST 14) gelernt hat: „Der Käiser/ den uns GOtt gegeben“ (ST 15). Wo es um den mühseligen und gefährlichen Stand eines Regenten geht, bedeutet das Eintreiben von Geld „durch stetiges *exequiren* und *tribuliren*“ (ST 124), das mit „rauben/ plündern/ stelen/ brennen und morden“ (ST 124) einhergeht, „eine schwere Verantwortung bey GOtt“ (ST 124). Natürlich geht es auch beim Ständebaum, beim Titular-Buch und in der Jupiter-Utopie um die Frage der Herrschaft und der guten Sozialordnung. In ihr ist die gesellschaftliche Gleichheit der wichtigste Prüfstein. So heißt es in der Jupiter-Utopie, dass Fürsten und Herren, die im Land bleiben wollen, „werden leben müssen wie andere gemeine Leut“ (ST 213).

An Rechtseinrichtungen kommen zur Sprache: obrigkeitliche Examinationen (Untersuchungen), die Folter, militärische Strafen wie insbesondere das Eselreiten, die Begnadigung sowie kriegsrechtliche Abläufe bei der Gefangennahme, Belagerung und Besatzung. An Rechtspersonal treten auf: Rumormeister, Steckenknecht, Generalauditor beziehungsweise Generalgewaltiger, Profos und (Regiments-) Schultheiß, die auch einmal als Gewaltiger bezeichnet werden. Man sieht: Die perfekte und vollkommene Unwissenheit des Knaben, die Simplicissimus von sich am Anfang des Romans behauptet und die sich auch auf die Rechtswissenschaft („*Studio legum*“ [ST 12]) bezieht, hat sich im Verlauf der Erzählung und der vielfältigen Erlebnisse gründlich gewandelt.⁵

5 Allerdings weist Yves Carbonnel: Die Gelehrsamkeit als Schlüssel zum Verständnis von Grimmelshausens „*Simplicius Simplicissimus*“. In: *Res Publica Litteraria*.

III. Das zeitgenössische Recht

1. Der Zusammenhang von Recht und Gerechtigkeit

Die Juristen des 16. und 17. Jahrhunderts orientierten sich in erster Linie an dem rezipierten römischen Recht. Danach war „das Recht [...] nach der Gerechtigkeit, iustitia, benannt“ und „die Kunst des Guten und Gerechten“.⁶ Alle großen Rechtslehrer jener Zeit betonten den Zusammenhang zwischen Recht und Gerechtigkeit:⁷ Rudolf Agricola (1539): „Recht ist die von einer oberen Gewalt zur Sicherung des Bestandes eines Staates erlassene Anordnung, die dem Gerechten (aequum) und Guten entspricht.“ Ulrich Zasius (1550): „Die Gerechtigkeit ist eine Tugend, und das Recht ist die Verwirklichung (executio) der Tugend, die durch die Macht eines Gesetzgebers befestigt wird“. Hugo Donellus (1589): „Das Recht [...] ist eine für die Allgemeinheit bestimmte Anordnung, die befiehlt oder erlaubt, was richtig ist und das Gegenteil verbietet“; „richtig“ ist aber, „was an sich anständig und gerecht oder was für alle oder die meisten in dem betreffenden Staat von Nutzen ist.“ Theodor Reinkingk (1619): „Das Recht (jus) kommt nicht vom Befehlen (jubendo), das heißt im Recht ist mehr darauf zu sehen, was die Gerechtigkeit verlangt, als was die Macht befiehlt.“ Hugo Grotius (1625): Recht ist „eine Regel für die moralischen Handlungen, die zu dem verpflichtet, was richtig ist.“

2. Die Rechtsquellen

a) Naturrecht (ius naturale)

Oberste Rechtsquelle war das Naturrecht. Darunter verstand man die Prinzipien des richtigen Handelns, die von Gott dem Menschen einge-

Die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit. Hrsg. von Sebastian Neumeister und Conrad Wiedemann. Tl. 2. Wiesbaden 1987, S. 387–398, hier S. 391, darauf hin, dass das im Roman ausgebreitete enzyklopädische Wissen ein Dutzend Gebiete, aber nicht die Rechtswissenschaft umfasst.

6 Dig. I, 1, 1, pr.; vgl. Okko Behrends, Rolf Knütel, Berthold Kupisch und Hans Hermann Seiler: *Corpus iuris civilis*. Bd. 2. Heidelberg 1995, S. 91.

7 Die folgenden Zitate nach Jan Schröder: *Recht als Wissenschaft. Geschichte der juristischen Methode vom Humanismus bis zur historischen Schule (1500–1850)*. München 2001, S. 7–8.

geben sind.⁸ Dazu zählten die Gottesverehrung, der Gehorsam gegenüber den Eltern und dem Vaterland, die Abwehr von Gewalt und Unrecht sowie die grundlegenden Rechtsprinzipien „neminem laedere“, „honeste vivere“ und „suum cuique tribuere“.⁹ Damit deckte sich das Naturrecht weitgehend mit den Zehn Geboten der Bibel, dem Dekalog.

b) Völkerrecht (ius gentium)

Diese Inhalte wurden im römischen Recht allerdings dem Völkerrecht zugerechnet. Im Zuge der Rezeption des römischen Rechts wurden sie daher auch als Völkerrecht bezeichnet. Von diesem primären Völkerrecht unterschied man das sekundäre und eigentliche Völkerrecht, nämlich die Rechtsvorschriften, die den meisten Menschen gemeinsam sind. Das waren die überall anzutreffenden Regeln für ein gedeihliches menschliches Zusammenleben. In der spanischen Spätscholastik erkannte man dann die Besonderheit der Regeln für die Beziehungen zwischen den Staaten. Francisco Suarez unterschied im Jahr 1612 als erster das „ius gentium intra se“, das innerhalb der meisten Völker galt, von dem „ius gentium inter se“, das zwischen den Völkern galt.¹⁰ Hierzu gehörte auch das Kriegsrecht.

c) Positives Recht

Zu dem Natur- und Völkerrecht trat das von den Menschen selbst gemachte, das positive Recht hinzu. Es bestand aus dem rezipierten römischen, dem kanonischen und dem in den einzelnen Herrschaftsgebieten geschaffenen Recht, dessen Hauptzweige das Reichsrecht und die Partikularrechte der Stände, also der Kurfürsten, Fürsten und Städte, waren.¹¹ Teilweise wurden diese Partikularrechte allerdings als „Poli-

8 Vgl. Wilhelm G. Grewe: *Epochen der Völkerrechtsgeschichte*. Baden-Baden 1984, S. 230–232; Schröder, *Recht* (wie Anm. 7), S. 9–12

9 Nachweise aus der juristischen Literatur des 17. Jahrhunderts bei Schröder, *Recht* (wie Anm. 7), S. 10.

10 Vgl. Grewe, *Epochen* (wie Anm. 8), S. 47; Schröder, *Recht* (wie Anm. 7), S. 10; Uwe Wesel: *Geschichte des Rechts in Europa. Von den Griechen bis zum Vertrag von Lissabon*. München 2010, Rn. 125; Karl-Heinz Ziegler: *Völkerrechtsgeschichte*. München 2007, S. 131.

11 Vgl. Werner Frotscher, Bodo Pieroth: *Verfassungsgeschichte*. München 2016, S. 50.

cey“, d. h. Vorschriften für die Verwaltung und gute Ordnung des Gemeinwesens, vom Recht unterschieden.¹²

Innerhalb des positiven Rechts wurde vor allem zwischen Gesetz und Gewohnheitsrecht unterschieden. Vielfach wurde der Begriff des Gesetzes mit dem des Rechts gleichgesetzt, so dass für das Gesetz auch der dargestellte Zusammenhang mit der Gerechtigkeit bestand. So überwog „noch im frühen 17. Jahrhundert die Vorstellung, daß das Gesetz begriffsnotwendig materiell gerecht oder zweckmäßig, daß es ‚nichts anderes als eine in bestimmte Regeln gefasste Tugend und Lebensweise‘ ist“.¹³ Erst vereinzelt wurde seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts die später herrschende Lehre vertreten, dass unter Gesetz rein formal die Willensäußerung der gesetzgebenden Gewalt zu verstehen ist.¹⁴ Bezüglich des Gewohnheitsrechts übernahm man durchweg die Definition des römischen Rechts als das, „was das Volk ohne jede Schriftform durch ein der sachlichen Regelung entsprechendes Verhalten gebilligt hat“, wofür man die auch heute noch gebräuchliche Kurzformel „longa consuetudo et communis opinio iuris“ geprägt hat.¹⁵

d) Billigkeit (aequitas)

Unter dem Einfluss des Humanismus wurde seit dem 16. Jahrhundert auch die aristotelische ‚epieikein‘ (‚aequitas‘, ‚Billigkeit‘) als Rechtsquelle angesehen.¹⁶ Dadurch kann das Gesetz da, „wo es infolge seiner allgemeinen Fassung lückenhaft ist“, berichtigt sowie durch das, „was über das geschriebene Gesetz hinaus gerecht ist“, ergänzt werden. So diente die Billigkeit zur Vervollständigung einer fragmentarischen Rechtsordnung mit dem Ziel der Verwirklichung von Gerechtigkeit.

e) Verhältnis der Rechtsquellen zueinander

Selbstverständlich hatte das Naturrecht als das von Gott dem Menschen eingegebene Recht Vorrang vor dem (sekundären) Völkerrecht und

12 Hans Maier: *Die ältere Staats- und Verwaltungslehre*. München ²1980; Michael Stolleis: *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*. Bd. 1. *Reichspublizistik und Policywissenschaft 1600–1800*. München 1988, S. 369–385.

13 Schröder, *Recht* (wie Anm. 7), S. 13–14 mit Zitat von Theodor Reinkingk.

14 Vgl. die von Schröder, *Recht* (wie Anm. 7), S. 14 genannten Autoren.

15 Vgl. Klaus F. Röhl und Hans Christian Röhl: *Allgemeine Rechtslehre*. Köln, München ³2008, S. 554–557.

16 Vgl. Schröder, *Recht* (wie Anm. 7), S. 15–16.

dem positiven Recht. Diese konnten zwar das Naturrecht konkretisieren, es aber nicht derogieren. Weil das Naturrecht unabänderlich war, war entgegenstehendes positives Recht unwirksam.¹⁷ Auch die Billigkeit konnte das Naturrecht konkretisieren. Zu einer Kollision konnte es in diesem Verhältnis gar nicht kommen, weil beide das Ziel der Gerechtigkeit verwirklichten, dessen höchste Ausprägung der Dekalog war.

3. Politiken und Reichspublizistik

Die Fragen der Staatsformen, des richtigen Regierens und des Verhältnisses der Bürger zu ihren Gemeinwesen wurden seit dem Mittelalter auf der Grundlage der „Politik“ des Aristoteles behandelt. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts entstand der Neo-Aristotelismus, der bis zum zweiten Drittel des 17. Jahrhunderts andauerte und eine Vielzahl unterschiedlicher „Politiken“ von Lutheranern, Katholiken und Reformierten hervorbrachte.¹⁸ In ihnen war ein wesentlicher Gegenstand die Auseinandersetzung mit den Thesen von Niccolò Machiavellis *Il Principe* (1513). Die meisten wandten sich scharf gegen Machiavelli, weil sie in dessen Empfehlung, die Religion notfalls zu heucheln, wenn dies für das Wohl des Staates nützlich sei, eine inakzeptable Erniedrigung des christlichen Glaubens sahen. Die von Machiavelli propagierte Abtrennung der Politik von der Religion erschien ihnen als die Entfesselung des Bösen schlechthin.¹⁹ Daneben besorgten viele, dass ein den Lehren Machiavellis folgender Fürst die alten ständischen Freiheiten zerstören würde, so dass der Antimachiavellismus häufig auch gegen die Entstehung der absoluten Landesherrschaft gerichtet war.

An dieser Stelle ergeben sich Verbindungslinien zur Reichspublizistik.²⁰ Damit ist die seit Ende des 16. Jahrhunderts aufblühende Literatur zum „Jus publicum (sacri) Imperii Romano-Germanici“, also

17 Nachweise aus der theologischen und juristischen Literatur des 16. und frühen 17. Jahrhunderts bei Schröder, *Recht* (wie Anm. 7), S. 18.

18 Vgl. Michael Stolleis: *Öffentliches Recht in Deutschland*. München 2014, S. 28–29; Einzelheiten bei dems., *Geschichte* (wie Anm. 12), S. 82–90, 104–124.

19 Vgl. Michael Stolleis: *Arcana Imperii und Ratio Status*. Bemerkungen zur politischen Theorie des frühen 17. Jahrhunderts. In: ders.: *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*. Frankfurt a. M. 1990, S. 37–72, hier S. 60.

20 Ausführlich hierzu Stolleis, *Geschichte* (wie Anm. 12), S. 126–224.

zum Reichsverfassungsrecht gemeint. Schon vor Samuel von Pufendorfs Kennzeichnung des Reichs als „irregulärer und einem Monstrum ähnlicher Körper“ in seiner unter dem Pseudonym Severino de Monzambano veröffentlichten Schrift *De statu imperii Germanici* aus dem Jahr 1667 hatten die schwierigen Rechtsverhältnisse des Reichs zu mannigfachen Streitigkeiten geführt.²¹ Dabei überlagerten sich die konfessionellen Gegensätze mit Souveränitätsfragen im Verhältnis zwischen Kaiser und Reich, womit die Stände gemeint waren, aus denen das Reich bestand. Jean Bodins berühmte Formel von 1576 „La souveraineté est la puissance absolue et perpetuelle d’une République“ passte nicht auf das Reich, weil weder der Kaiser noch die Fürsten absolut herrschten.²² So war mit einer Stellungnahme gegen einen starken, möglichst unbeschränkten Herrscher meistens der Landesherr gemeint; die Stellungnahme konnte aber auch einmal gegen die Stärkung der Stellung des Kaisers gerichtet sein. Besser ist daher zwischen kaisertreu und antihabsburgisch zu unterscheiden. Nochmals komplizierter wird es dadurch, dass diese politische Einteilung nicht notwendig parallel zu der konfessionellen verlief.

4. Kriegsrecht

a) Die völkerrechtliche Theorie

Im 16. Jahrhundert entstand die neuzeitliche Völkerrechtstheorie. Führend waren spanische Theologen und Juristen, weshalb man von der Schule von Salamanca und dem spanischen Zeitalter der Völkerrechtswissenschaft spricht. Einen wesentlichen Anstoß gab die „historische Verflechtung von christlicher Mission und gewaltsamer Kolonisation in Übersee“.²³

So waren viele Werke jener Zeit, die sich mit dem Kriegsrecht beschäftigen, von einer humanitären Gesinnung getragen und bemüht, das Kriegsführungsrecht und die Kriegsführungsmittel rechtlich zu beschränken. Ich zitiere aus dem berühmtesten Werk jener Epoche, Hugo Grotius' *De iure belli ac pacis libri tres* von 1625: „Ich sah in der christlichen Welt eine entartete Kriegsführung, deren sich selbst barba-

21 Samuel von Pufendorf: *Die Verfassung des Deutschen Reiches*. Hrsg. von Horst Denzer. Frankfurt a. M. 1994, S. 199.

22 Jean Bodin: *Sechs Bücher über den Staat*. Buch I–III. Hrsg. von Peter Cornelius Mayer-Tasch. München 1981, S. 205.

23 Ziegler, *Völkerrechtsgeschichte* (wie Anm. 10), S. 131.

rische Völkerschaften geschämt hätten. Man greift aus unbedeutenden oder nichtigen Gründen zu den Waffen, und hat man sie einmal ergriffen, so wird weder das göttliche noch das menschliche Recht beachtet, gleichsam als ob auf Befehl die Wut zu allen Verbrechen losgelassen worden wäre.²⁴

Die rechtliche Einschränkung, dass Krieg nur mit einem gerechten Grund (*iusta causa*) geführt werden durfte (*ius ad bellum*), galt schon im Mittelalter seit Augustin. Die drei gerechten Gründe waren: Verteidigung, Wiedererlangung des Genommenen und Bestrafung von Rechtsbrechern.²⁵ Es waren vor allem zwei gedankliche Schritte, die zur Geltung von Regeln der Kriegführung selbst (*ius in bello*) für alle am Krieg Beteiligten führten: zum einen die Einsicht, dass nicht nur eine Partei, sondern beide Parteien einen gerechten Grund geltend machen und möglicherweise auch haben konnten (*bellum iustum ex utraque parte*),²⁶ und zum andern eine weitgehende Formalisierung des Rechts zur Kriegführung. Entscheidend waren nicht mehr die Gründe, über die ja auch bei Glaubensstreitigkeiten nicht mehr rational diskutiert werden konnte, sondern erstens die ‚*auctoritas principis*‘, also die Souveränität des Herrschers, mit der Folge, dass Privatkriege außer zur Selbstverteidigung nicht mehr zulässig waren,²⁷ und zweitens die vorherige, den Regeln entsprechende Kriegserklärung; das war dann nach Grotius ein ‚*bellum solenne*‘²⁸. Zwar wurde teilweise auch schon gefordert, dass der Krieg nur die *ultima ratio* sein dürfte, doch waren

24 § 28 der Vorrede; zitiert nach Grewe, *Epochen* (wie Anm. 8), S. 258; die entsprechende Motivation betont auch Arthur Nussbaum: *Geschichte des Völkerrechts in gedrängter Darstellung*. München, Berlin 1960, S. 116.

25 Vgl. Michael Behnen: Der gerechte und der notwendige Krieg. „*Necessitas*“ und „*Utilitas reipublicae*“ in der Kriegstheorie des 16. und 17. Jahrhunderts. In: *Staatsverfassung und Heeresverfassung in der europäischen Geschichte der frühen Neuzeit*. Hrsg. von Johannes Kunisch. Berlin 1986, S. 43–106; Grewe, *Epochen* (wie Anm. 8), S. 255; Harald Kleinschmidt: *Geschichte des Völkerrechts in Krieg und Frieden*. Tübingen 2013, S. 187; Fritz Helge Voß: *Ius belli. Zum völkerrechtlichen Kriegsrecht in Europa in der sog. Spanischen Epoche der Völkerrechtsgeschichte (ca. 1500–1659)*. Baden-Baden 2007, S. 82–98; Wesel, *Geschichte* (wie Anm. 10), Rn. 125.

26 Diese Einsicht wird Franciscus de Vitoria zugeschrieben; vgl. Grewe, *Epochen* (wie Anm. 8), S. 173, 241–244.

27 Vgl. Voß, *Ius belli* (wie Anm. 25), S. 76–78.

28 Vgl. Grewe, *Epochen* (wie Anm. 8), S. 256.

Bemühungen um eine friedliche Lösung schon dann entbehrlich, wenn sie sinnlos erschienen.²⁹

Für das ‚*ius in bello*‘ ergibt sich zusammengefasst folgendes Bild:³⁰ Feindliche Personen und Sachen dürfen grundsätzlich geschädigt und vernichtet werden, allerdings nur soweit das notwendig für die Kriegsführung ist. Frauen und Kinder, Geistliche und Fremde, d. h. uneteiligte Dritte, gelten als „*innocentes*“, solange sie nicht an Kriegshandlungen teilnehmen, insbesondere Waffen tragen. Gefangene dürfen nicht willkürlich getötet werden, außer sie haben sich schuldig gemacht; vielmehr ist auf einen Austausch nach Treu und Glauben hinzuwirken.³¹ Religiöse Sachen müssen ebenso wie die in ihnen befindlichen Personen geschont werden. Ein besonderer Schutz gilt auch für Botschafter.

Es gab auch schon einzelne verbotene Kriegsmittel.³² Kriegslisten waren so lange zulässig, wie kein schutzwürdiges Vertrauen verletzt wurde; andernfalls handelte es sich um unzulässige Heimtücke. Der Einsatz von Gift war verboten, nicht aber die Unbrauchbarmachung von Nahrungsmitteln. Schließlich bestand ein sehr weitgehendes Recht auf Beute von Menschen, beweglichen und unbeweglichen Sachen, die dem Feind zuzurechnen waren.³³ Dadurch war auch das Plündern eingenommener feindlicher Stellungen und Städte legal.³⁴ Die nicht eigenmächtig geplünderten Sachen gehörten dem Erbeutenden; nur Kriegsmaterial und Proviantvorräte waren abzuliefern.

29 Vgl. Voß, *Ius belli* (wie Anm. 25), S. 105–106.

30 Vgl. Grewe, *Epochen* (wie Anm. 8), S. 241–268.; Johann Georg Helm: *Die Rechtsstellung der Zivilbevölkerung im Kriege in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Diss. jur. Frankfurt a. M. 1957, S. 84–106; Voß, *Ius belli* (wie Anm. 25), S. 134–167, besonders S. 166–167.

31 Vgl. Stefan Oeter: Die Entwicklung des Kriegsgefangenenrechts. In: *In der Hand des Feindes. Kriegsgefangenschaft von der Antike bis zum Zweiten Weltkrieg*. Hrsg. von Rüdiger Overmans. Köln [u. a.] 1999, S. 41–59, hier S. 44.

32 Vgl. Voß, *Ius belli* (wie Anm. 25), S. 167–177.

33 Vgl. Voß, *Ius belli* (wie Anm. 25), S. 177–206, besonders S. 206.

34 Vgl. Heinz Holzhauser: ‚Plünderung, plündern‘. In: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*. Bd. III. Berlin 1984, Sp. 1778–1781; David von Mayenburg: ‚Marodieren‘. In: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*. 22. Lieferung, Berlin 2015, Sp. 1330–1333; Stefan Xenakis: Plündern, teilen, herrschen. Beutemachen, Beuteansprüche und Beuteverteilung in Süddeutschland an der Wende zur Neuzeit. In: *Lohn der Gewalt. Beutepraktiken von der Antike bis zur Neuzeit*. Hrsg. von Horst Carl und Hans-Jürgen Bömelburg. Paderborn 2011, S. 149–166.

b) Die Artikelbriefe

Mehr noch als aus der völkerrechtlichen Theorie der Theologen und Juristen ergab sich das Kriegerrecht des 16. und 17. Jahrhunderts aus den von Fürsten und Heerführern erlassenen Artikelbriefen. Sie waren ursprünglich die Dienstverträge mit den Söldnern, die vor dem angetretenen Regiment öffentlich verlesen wurden und auf die die Söldner den Eid leisten mussten. Durch die Aufnahme disziplinarischer Vorschriften, die sich auch auf das Verhältnis zu Dritten bezogen, nahmen sie den Charakter von Reglements, von staatlichem Kriegerrecht an und wurden zur Grundlage des Militärstrafrechts.³⁵ Der erste Artikelbrief mit Reichsgeltung wird auf das Jahr 1570 datiert.³⁶

Als Beispiel für die vielfach übereinstimmenden überlieferten Artikelbriefe³⁷ nehme ich die Kaiserliche Kriegs- und Wehrverfassung, erlassen durch Ferdinand III., vom 12. Oktober 1642.³⁸ Sie besteht aus 80 Artikeln. Adressaten sind überwiegend die Landsknechte, nur vereinzelt auch die Obristen, Hauptleute und sonstigen Befehlshaber. Den Landsknechten werden einige Rechte eingeräumt, insbesondere was ihren Sold betrifft. Die allermeisten Artikel formulieren aber Pflichten der Landsknechte, in erster Linie gegenüber ihren Vorgesetzten, die regelmäßig mit Strafandrohungen verknüpft sind. An der Spitze steht die Gehorsamspflicht, die für die verschiedensten Situationen, von der Musterung über das Lager, den Marsch, die Besatzung bis zur Mitnahme der Familie konkretisiert wird. Hinzu kommen Pflichten zum

35 Reinhard Baumann: *Landsknechte. Ihre Geschichte und Kultur vom späten Mittelalter bis zum Dreißigjährigen Krieg*. München 1994, S. 79–84; Peter Burschel: *Söldner in Nordwestdeutschland des 16. und 17. Jahrhunderts. Sozialgeschichtliche Studien*. Göttingen 1994, S. 129–145; W. Hülle: ‚Militärstrafrecht‘. In: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*. Bd. III. Berlin 1984, Sp. 555–559; Markus Meumann: ‚Artikelbrief‘. In: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*. Bd. I. Berlin 2008, Sp. 312–313; Hans-Michael Möller: *Das Regiment der Landsknechte. Untersuchungen zu Verfassung, Recht und Selbstverständnis in deutschen Söldnerheeren des 16. Jahrhunderts*. Wiesbaden 1976, S. 31–40.

36 Möller, *Regiment* (wie Anm. 35), S. 34–35.

37 Vgl. die Zusammenfassungen bei Baumann, *Landsknechte* (wie Anm. 35), S. 82–83; Burschel, *Söldner* (wie Anm. 35), S. 135–136; Möller, *Regiment* (wie Anm. 35), S. 39–40.

38 Abgedruckt in: *Quellen zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges. Zwischen Prager Frieden und Westfälischem Frieden*. Hrsg. von Josef J. Schmid. Darmstadt 2009, S. 165–180.

vollen Einsatz, zur Anwesenheit, zur Sorgfalt bezüglich Rüstung und Bekleidung, zur Anzeige von Flucht, Verrat und Feindbegünstigung, des Weiteren Verbote von Gotteslästerung, Diebstahl und Waffeneinsatz untereinander, wodurch auch Duelle verboten waren, von Rauferei, Spiel, Trunk und Kontakt mit Feinden.

Folgende kriegsrechtliche Vorschriften finden sich in diesem Artikelbrief: Absolut zu verschonen sind „die Kindbetterin, schwangere Frauen, Jungfrauen, alte Leute, Priester, Prediger, Kirchen und dergleichen Diener“ (Art. IX). „Weibsbilder, die auf keiner Wehr befunden werden,“ sowie unmündige Kinder dürfen nicht getötet werden (Art. LIX). Absolut zu verschonende Sachen sind „Kirchen, Kloster, Clausen, Spitälern, und Schulen“ (Art. X). Nur mit Erlaubnis des Vorgesetzten erlaubt sind die Beraubung von „Pflug, Mühlen, Backöfen, und was zu gemeiner Nothdurfft dienlich“ (Art. LVIII), sowie „brandschätzen oder brennen, oder die Lager anzünden“ (Art. LX). Das Plündern erobelter Städte und Plätze ist nur „aus Erlaubniss, oder Verordnung des Obristen“ erlaubt (Art. XXI und XXV). Absolut verboten ist es auf kaiserlichem Grund und Boden und „in der Freunde Land“ (Art. XLIV). Das Beutemachen ist grundsätzlich zulässig; nur die Gefangenen sowie „Geschütz, Pulver, Munition, Vorrath des Proviants, und anderm, was zur Erhaltung des Fleckens gehöret,“ stehen „der Kayserl. Maj. oder Deroselben Feld-Obristen“ zu (Art. LXVI). Erbeutetes „Vieh oder ander Proviant“ sollen die Gewinner „in dem Läger um einen ziemlichen Pfennig verkauffen“ (Art. LXVIII). Besondere Schutzvorschriften gelten noch, „wo Salvaguardien angeschlagen würden“, also freies Geleit zugesichert würde, und für „Nachrichter“, also Unterhändler (Art. XXIII und LXXI).

Eine Besonderheit zum heutigen (auch Militär-)Strafrecht ist noch bemerkenswert: Es galten weder der Bestimmtheitsgrundsatz noch das Analogieverbot: „Und ob etwas in denen vorgemeldten Artikuln vergessen, und nicht gemeldet wäre, das den Kriegsleuten zu halten zustehet, so sollen doch alle Misshandlungen zu des Obristen Erkenntnis gestellt seyn, und gestrafft werden“ (Art. LXXVII). Hiermit war dem Kriegsherrn „ein Blanko-Rechtstitel an die Hand gegeben, mit dessen Hilfe seine Rechts- und Disziplinargewalt praktisch unbegrenzt ausgeweitet wurde“.³⁹ Hinzu kam, dass der Strafrahmen mit der regelmäßigen Angabe von „Leib und Leben“ äußerst unbestimmt war.

39 Möller, *Regiment* (wie Anm. 35), S. 37.

Vergleicht man diese Kriegsartikel mit der völkerrechtlichen Theorie, ergibt sich eine weitgehende Übereinstimmung bei den Regeln für die Kriegführung. Einzelne Kriegsordnungen waren sogar noch fortschrittlicher. So war in den Kriegsartikeln des dänischen Königs Christian IV. aus dem Jahr 1625 Folgendes bestimmt: „Derjenige, so Prediger, oder andere Geistliche, Item Frauenspersonen, alte Leute, kleine Kinder, und die sich nicht wehren können, ob sie schon Feinde sind, mit Gewalt überfällt, schläget, stösset, verwundet oder dräuet, der sol [...] gestrafft werden.“⁴⁰ Hier wird erstmals in allgemeiner Form der Schutz von Leben und Gesundheit von Nichtkombattanten ausgesprochen.

c) Das kriegsrechtliche Personal

Kurz seien noch die Stellung und Aufgaben des mit dem Kriegsrecht befassten Personals erläutert, sofern es in Grimmelshausens *Simplicissimus* vorkommt. Der Oberst als Kommandeur des Regiments war einerseits Stellvertreter des Kriegsherrn und nach den Artikelbriefen mit einer Fülle von Kompetenzen ausgestattet. Andererseits war er vom Kriegsherrn abhängig und an einige Vorschriften der Artikelbriefe gebunden.⁴¹ Schultheiß ist ein seit dem 8. Jahrhundert belegtes Wort für den Inhaber eines öffentlichen Amtes (es kommt von schulden und heißen, bedeutet also, dass einem Untertanen eine Verpflichtung auferlegt wird), sei es Dorfvorsteher, Bürgermeister oder Stadtrichter. Im 17. Jahrhundert war der Schultheiß Vorsitzender des Feldgerichts im Offiziersrang.⁴² Die Auditeure als in der Regel studierte Juristen ersetzten im Lauf des 17. Jahrhunderts die Schultheißen als Sachwalter des Rechts im Regiment, blieben aber wie Letztere abhängig vom Regimentskommandeur.⁴³ Der seit 1630 in den schwedischen Gebieten

40 Zitiert nach Helm, *Rechtsstellung* (wie Anm. 30), S. 117.

41 Vgl. Baumann, *Landsknechte* (wie Anm. 35), S. 92–93; Möller, *Regiment* (wie Anm. 35), S. 127–132

42 Vgl. A. Erler und M. Neidert: Schultheiß, Schulte. In: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*. Bd. IV. Berlin 1990, Sp. 1519–1521; Möller, *Regiment* (wie Anm. 35), S. 132–136 und S. 189–234.

43 Vgl. Bernhard R. Kroener: „...und ist der jammer nit zu beschreiben“. Geschlechterbeziehungen und Überlebensstrategien in der Lagergesellschaft des Dreißigjährigen Krieges. In: *Landsknechte, Soldatenfrauen und Nationalkrieger. Militär, Krieg und Geschlechterordnung im historischen Wandel*. Hrsg. von Karen Hagemann und Ralf Prüve. Frankfurt a. M., New York 1998, S. 279–296, hier S. 289.

eingesetzte Generalauditeur sollte die (Regiments-)Auditeure kontrollieren und unterstand unmittelbar dem Landesherrn.⁴⁴

„Profos“ ist eine Abwandlung von „praepositus“ (Offizier). Er ist ein Beamter im Hauptmannsrank, der zum einen zuständig für den Markt im Lager war. Zum anderen hatte er Straftaten zu verfolgen. Bei geringeren Straftaten konnte er selbst Freiheitsstrafen verhängen und vollstrecken. Bei schwereren Straftaten vertrat er die Anklage vor dem Feldgericht. Dem Regimentsprofos war ein Generalprofos oder Generalgewaltiger übergeordnet.⁴⁵ Steckenknechte waren – entsprechend den städtischen Bütteln – dem Profos zugeordnete Hilfspersonen, die besonders bei der Festnahme und Überwachung von Festgenommenen und Verurteilten eingesetzt wurden.⁴⁶ Der Rumormeister schließlich war ein spezieller Vollzugsbeamter, der „unter Anwendung von Gewalt bei Zusammenrottungen, Plünderungen, Verlassen der Marschordnung und Desertionsversuchen vorzugehen hatte“.⁴⁷

d) Kriegswirklichkeit

Es ist bekannt, dass der Dreißigjährige Krieg einer der mörderischsten europäischen Konflikte war, und auch die kriegsrechtliche Literatur beklagt, dass die Praxis im Dreißigjährigen Krieg vielfach anders aussah, als es die Rechtslage verlangte, und rechtswidrige Gewalttaten an der Tagesordnung waren.⁴⁸ Das kann aber die Bemühungen von Rechtsetzern, Rechtsanwendern und Rechtswissenschaftlern nicht diskreditieren. Im Gegenteil ging gerade vom Dreißigjährigen Krieg ein besonders starker Antrieb zur Fortentwicklung und Implementierung des humanitären Völkerrechts aus.⁴⁹

44 Vgl. Markus Meumann: ‚Generalauditeur‘. In: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*. Bd. II. Berlin 2012, Sp. 95–96.

45 Vgl. A. Erler: ‚Profos‘. In: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*. Bd. III. Berlin 1984, Sp. 2031–2032; Möller, *Regiment* (wie Anm. 35), S. 144–165.

46 Vgl. Möller, *Regiment* (wie Anm. 35), S. 164–165.

47 Möller, *Regiment* (wie Anm. 35), S. 177; vgl. auch Baumann, *Landsknechte* (wie Anm. 35), S. 94.

48 Vgl. Holzhauer, *Plünderung* (wie Anm. 34); Kleinschmidt, *Geschichte* 25 Anm. 25), S. 181.

49 Vgl. Grewe, *Epochen* (wie Anm. 8), S. 260.

IV. Folgerungen für die Interpretation des *Simplicissimus*

Vergleicht man die Aussagen des Romans über das Recht mit der zur Zeit des Dreißigjährigen Kriegs geltenden Rechtslage, dann zeigt sich, dass er ein insgesamt getreues Bild von dieser gibt. Der Dekalog, das Wort Gottes, die Heilige Schrift, das Evangelium, der Befehl Christi – das ist wie nach den Rechtslehrern der Zeit auch für Grimmelshausen das höchste Recht. Der christliche Glaube ist das Fundament des Romans.⁵⁰ Dies kommt an vielen Stellen zum Ausdruck, besonders eindringlich in der Wiedertäufer-Erzählung, die, wie treffend bemerkt worden ist,⁵¹ von großer Ernsthaftigkeit zeugt und keine satirischen Seitenhiebe enthält und die die Theologie als beste „Richtschnur“ (ST 440) für das Leben bezeichnet. Unmissverständlich ist es auch, dass ganz am Schluss des *Simplicissimus*-Romans, sozusagen als Fazit, an die „göttliche Gerechtigkeit“ (ST 462) appelliert wird.

Genau wie die Juristen unterscheidet Grimmelshausen zwischen „Gesetz der Natur“ und „weltlichem Gesetz“ und gebraucht die Begriffe Gesetz, Recht, Gerechtigkeit, Justitia und Billigkeit häufig synonym oder jedenfalls nicht scharf voneinander abgegrenzt. Ebenso kennt er die weitere Rechtsquelle der Gewohnheit, wofür auch Gebräuche und Herkommen stehen können. Dieses Recht ist eine selbstverständliche Konstante allen gesellschaftlichen Lebens, wie die häufigen Wertungen als rechtmäßig oder unrechtmäßig zeigen. So bekräftigt etwa der Kommandant von Lippstadt, dass er „gar kein unrechtmässige Sach“ (ST 253) vorhabe. Recht ist auch auf See und im ‚Sylphenreich‘ unverzichtbar: Auch wenn Strafen im ‚Sylphenbereich‘ nicht nötig sind, so übt der König doch „*Jurisdiction*“ (ST 428) aus, worunter damals die öffentliche Herrschaft verstanden wird.⁵² Und der Schiffskapitän muss „*Iustitiam administriren*“ (Co 575).

Wie die Mehrzahl der Autoren von Politiken und der Reichspublizistik und wie übrigens auch der übrigen Barockliteratur⁵³ war Grimmelshausen Antimachiavellist. Das wird in der Auseinanderset-

50 Vgl. Volker Meid: *Grimmelshausen. Epoche – Werk – Wirkung*. München 1984, S. 111–112; Peter Triefenbach: *Der Lebenslauf des Simplicius Simplicissimus. Figur – Initiation – Satire*. Stuttgart 1979, S. 241.

51 Vgl. Volker Meid: *Grimmelshausen. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011, S. 70.

52 Vgl. Stolleis, *Öffentliches Recht* (wie Anm.18), S. 36.

53 Vgl. Otto Woodtli: *Die Staatsräson im Roman des deutschen Barock*. Frauenfeld, Leipzig 1943, S. 177–195.

zung mit dem Merode-Bruder Olivier sehr deutlich. Mit dem Traktat *Simplicianischer Zweyköpffiger Ratio Status* hat er eine eigenständige Veröffentlichung der Kritik an den „Machiauellischen gottlosen Regeln“ gewidmet.⁵⁴ Grund für seine Gegnerschaft war aber hauptsächlich die Trennung der Sphären von Politik und Religion beziehungsweise Moral bei Machiavelli und weniger dessen Verherrlichung des starken Herrschers. Denn die Vorteile, die ein Gemeinwesen von einem starken Herrscher haben kann, erkennt Grimmelshausen in seiner Jupiter-Utopie ja durchaus an. Ob er sich wirklich einen solchen wünscht, kann bekanntlich nicht definitiv entschieden werden. Deshalb und weil die Verfassungsrechtslage des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation so kompliziert war, kann man Grimmelshausen auch nicht einfach als contra- oder pro-absolutistisch einordnen.⁵⁵

Auch das damals geltende Kriebsrecht wird von Grimmelshausen durchweg korrekt wiedergegeben. Wenn *Simplicissimus* sich auf das „Cartel“ beruft (*ST* 223), wird das üblicherweise als „Vertrag, Vereinbarung“ erläutert,⁵⁶ gemeint sein dürfte aber ein Artikelbrief. Dementsprechend besteht ein grundsätzliches, aber nicht konsequent durchgesetztes Spielverbot, dürfen Gefangene nicht getötet werden, ist eine Kriegslist erlaubt, dürfen in einer eroberten Stadt Bewaffnete, nicht aber andere Bürger getötet werden, darf geplündert und Beute gemacht werden und besteht ein Duellverbot, das auch mit der Hinrichtung bestraft werden kann. Unter all diesen Aspekten kann der Roman als realistisch bezeichnet werden.

Selbstverständlich ist er nicht nur das. Sonst würde er nicht für den größten deutschen Barockroman gehalten (und gäbe es keine Grimmelshausen-Gesellschaft...). Dafür sorgen die humoristischen, ironi-

54 Grimmelshausen: *Simplicianischer Zweyköpffiger Ratio Status*. Hrsg. von Rolf Tarot. Tübingen 1968 (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Unter Mitarbeit von Wolfgang Bender und Franz Günter Sieveke hrsg. von Rolf Tarot), S. 10; vgl. auch Dieter Breuer: *Grimmelshausen-Handbuch*. München 1999, S. 225–231.

55 Vgl. die unterschiedlichen Positionen von einerseits Dieter Breuer: Grimmelshausens politische Argumentation. Sein Verhältnis zur absolutistischen Staatsauffassung. In: *Daphnis* 5 (1976), S. 303–332; andererseits Anne-Kathrin Röper: Jupiterepisode und Absolutismus. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen Dieter Breuers. In: *Daphnis* 23 (1994), S. 685–706. Eine „kritische Haltung gegenüber der absoluten Monarchie“ bemerkt Andrea Wicke: Grimmelshausens Stellung zu den politiktheoretischen Diskursen seiner Zeit. In: *Simpliciana* XXVI (2004), S. 297–320, hier S. 300.

56 Vgl. die von Alfred Kelletat herausgegebene Fassung: *Der Abenteurliche Simplicissimus*. München³ 1992, S. 650.

schen, satirischen, utopischen, reflexiven Passagen. So wie der Schilderer der Gräuel des Krieges für den Frieden eintritt,⁵⁷ will der Satiriker die gesellschaftliche Wirklichkeit verbessern und entwirft der Utopist die bessere Welt. Dass Grimmelshausens *Simplicissimus* insgesamt als ein Plädoyer für eine Verbesserung der gesellschaftlichen Zustände zu lesen ist, darin dürfte man sich nicht erst heute⁵⁸ weitgehend einig sein.⁵⁹ Aber mir als Juristen stellt sich die Frage: Welche Rolle spielt das Recht dabei?

Der erste Eindruck ist: Das Recht ist Mittel der Ausübung der Herrschaft des Kaisers und der Fürsten, die sich dabei der Kriegs- und Gerichtsherren und des Rechtspersonals bedienen. Als solches ist es schlicht hinzunehmen, hat *Simplicissimus* doch schon von seiner Mutter gelernt, dass Gott den Menschen den Kaiser gegeben hat. Gleichzeitig wird an verschiedenen Stellen deutlich, dass das Recht auch einen positiven Einfluss auf die gesellschaftlichen Zustände haben kann, so wenn die ständischen Unterschiede an der Gleichheit gemessen werden, der Gebietsraub durch die Fürsten mit dem Diebstahl des kleinen Mannes verglichen wird oder die Gerechtigkeit als Rechtsprechung „ohne Ansehen der Person“ gekennzeichnet wird.

Die Erklärung hierfür lautet: Das Recht des Kaisers und der Fürsten ist menschliches Recht, und das ist wie alles Menschenwerk

57 Vgl. Italo Michele Battafarano: *Simpliciana Bellica. Grimmelshausens Kriegsdarstellung und ihre Rezeption 1667–2006*. Bern [u. a.] 2011; Breuer, *Grimmelshausen-Handbuch* (wie Anm. 54), S. 50–56.

58 Vgl. die Verse „Er hat aus dreißigjäh’ger Noth/ Verkündet uns ein Morgenroth“ des Gedichts von C. F. Gessler auf dem Sockel des Grimmelshausen-Denkmal von 1879 in Renchen.

59 Vgl. Frank Ganseuer: „Teutscher Held“ und „Teutsche Nation“. Die Ironisierung der Kaiserprophetie in der Jupiter-Episode von Grimmelshausens „Abenteuerlichem *Simplicissimus* Teutsch“. In: *Simpliciana* X (1988), S. 149–177, hier S. 162; Herbert Langer: Erzählerisches Meisterwerk als Geschichtsquelle. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 26 (1978), S. 510–532, hier S. 531–532; Eberhard Mannack: Politische und verfassungsgeschichtliche Aspekte im Werk von Grimmelshausen. In: *Daphnis* 5 (1976), S. 333–341, hier S. 341; Meid, *Epochen* (wie Anm. 50), S. 113–121; ders., *Leben* (wie Anm. 51), S. 71–79; Andreas Merzhäuser: Über die Schwelle geführt. Anmerkungen zur Gewaltdarstellung in Grimmelshausens „*Simplicissimus*“. In: *Ein Schauplatz herber Angst. Wahrnehmung und Darstellung von Gewalt im 17. Jahrhundert*. Hrsg. von Markus Meumann und Dirk Niefanger. Göttingen 1997, S. 65–82, hier S. 67; Triefenbach, *Lebenslauf* (wie Anm. 50), S. 242–249; Jean-Marie Valentin: Krieg und Frieden bei Grimmelshausen. Oder die Grenzen der Satire. In: *Simpliciana* XXII (2000), S. 331–342, hier S. 335.

unvollkommen. Darüber stehen aber das göttliche Recht und die „göttliche Gerechtigkeit“ (*ST* 462). Nur in Luzifers Reich ist „recht und unrecht eins wie das ander“ (*Co* 481). Daher haben die Regenten eine Verantwortung vor Gott, und wenn die Ungleichheit angeprangert wird, dann weil sie christlichen Werten widerspricht. Es ist dieses göttliche Recht, das für die gewünschte Verbesserung der gesellschaftlichen Zustände die entscheidende Rolle spielt.

THOMAS WIDLÖK (Köln)

Alternative moralische Welten. Eine kulturvergleichende Sicht auf Grimmelshausen

1. Grimmelshausens Welt, ethnographisch betrachtet

Grimmelshausen nähert sich in seinen Schriften Afrika und dem kulturell Fremden insgesamt eher zurückhaltend. Wie ich in diesem Beitrag zeigen möchte, ist dies insofern auffallend, als dass zugleich die Verkehrung der Verhältnisse und der Verweis auf alternative Lebensweisen zu seinen zentralen Darstellungsformen gehören. Meine kulturanthropologisch-ethnologische Annäherung an das Werk von Grimmelshausen ist ebenfalls eher zurückhaltend, da mir als Fachfremdem viele Bezüge zur Entstehungsgeschichte und zur literaturwissenschaftlichen Einordnung fehlen. Die zur diesjährigen Jahrestagung der Grimmelshausen-Gesellschaft ausgesprochene Einladung, sich in einem weiten interdisziplinären Rahmen mit Schuld und Sühne bei Grimmelshausen zu beschäftigen, nehme ich jedoch gerne an.¹ Eine anthropologisch-ethnologische Sicht auf Grimmelshausen ist noch relatives Neuland, hat aber ein vergleichendes Potential, das auch andere Beiträge der diesjährigen Konferenz in Ansätzen aufgegriffen haben und das ich hier gleichsam als Projekt für die Zukunft vorstellen möchte. Für eine weiterführende, intensivere ethnologische Beschäftigung mit Grimmelshausen wird es sich lohnen, seine Texte wie eine Ethnographie zu lesen, also als eine Beschreibung von Lebensweisen, die dem Autor entweder fremd erscheinen oder die von ihm in einer gewissen Fremdheit dargestellt werden.

Im Mittelpunkt dieses Beitrages steht die zurückhaltende Beschreibung von Afrika und den Afrikanern im *Simplicissimus*, insbesondere in der *Continuatio*. Grimmelshausen konnte aufgrund der schlechten

1 An dieser Stelle bedanke ich mich herzlich bei der Grimmelshausen-Gesellschaft für die Einladung zur Tagung und für die freundliche Aufnahme in den Kreis derjenigen, die ungleich mehr über Grimmelshausen und seine Zeit wissen als ein Teilnehmer aus einer anderen, entfernten Disziplin.

Quellenlage nicht viel über den afrikanischen Kontinent wissen. Dieser Umstand hat jedoch Europäer der frühen Neuzeit grundsätzlich nicht davon abgehalten, über Afrika zu schreiben, in erster Linie indem sie ihre eigenen Ängste oder Wünsche auf den Kontinent projizierten und die Bewohner entsprechend entweder als Barbaren und Kannibalen oder als die Bewohner eines ursprünglichen Paradieses darstellten. Für Afrika insbesondere gilt, dass die europäischen Stereotype über den Kontinent und seine Bewohner sehr viel älter und wirkmächtiger sind als die ersten empirischen Abhandlungen der ethnographischen Reiseliteratur. Die erste brauchbare Beschreibung für das südliche Afrika ist beispielsweise der Text von Peter Kolb: *Caput bonae spei hodiernum. Das ist: Vollständige Beschreibung des Vorgebürges der Guten Hoffnung*, die erst 1719 erschienen ist, also erst mehrere Jahrzehnte nach Grimmelshausens Tod.² Die Zurückhaltung, die Grimmelshausen an den Tag legt, ist daher auffallend, und in verschiedenen Beiträgen hat die Grimmelshausen-Forschung darauf hingewiesen, dass Grimmelshausen eine kritische und skeptische Haltung gegenüber den exotisierenden Berichten von Weitgereisten einnimmt.³ Wenn sich Grimmelshausens Zeitgenossen den Kontinent Afrika und andere entfernte Länder als bevölkert von seltsamen Gestalten mit noch seltsameren und meist abstoßenden Sitten und Gebräuchen vorstellen, dann hebt sich Grimmelshausen erfrischend davon ab. Er macht das Exotisieren kritisch-humoristisch in der *Continuatio* zum Thema, wenn er darauf eingeht, wie Erzähler über entfernte Orte und Menschen fabulieren:

Wer lügen will der leug von ferne!
Wer zeugt dahin erfährets gerne?⁴

-
- 2 Peter Kolb: *Caput bonae spei hodiernum. Das ist: Vollständige Beschreibung des Vorgebürges der Guten Hoffnung*. Nürnberg 1719.
- 3 Siehe Italo Michele Battafarano: Der seltsame Pilger, der wilde Mann, der gute Wilde: Kulturrelativismus und Kritik des Eurozentrismus bei Grimmelshausen. In: *Simpliciana* XXII (1990), S. 15–52, und Peter Strohschneider: Kultur und Text. Drei Kapitel zur „Continuatio des abentheuerlichen Simplicissimi“, mit systematischen Zwischenstücken. In: *Kulturwissenschaftliche Frühneuezeitforschung. Beiträge zur Identität der Germanistik*. Hrsg. von Kathrin Stegbauer, Herfried Vögel und Michael Waltenberger. Berlin. 2004, S. 91–130.
- 4 Grimmelshausen: *Der Abentheurliche Simplicissimus Teutsch und Continuatio des abentheuerlichen Simplicissimi*. Hrsg. von Rolf Tarot. Tübingen 1967 (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Unter Mitarbeit von Wolfgang Bender und Franz Günter Sieveke hrsg. von Rolf Tarot), S. 512. – Der Text wird im Folgenden nach

Auffällig ist aber auch, dass Grimmelshausen offensichtlich die moralische Schuld der Lüge nicht nur bei den Erzählern sucht, die Unwahres und Phantastisches verbreiten, sondern auch bei denen, die zu leichtgläubig und sensationsversessen sind und gewissermaßen diese phantastischen Beschreibungen erst provozieren. Simplicius wird zur Rede über „wundersame“ Orte und Menschen vom schaulustigen Publikum geradezu herausgefordert. Wenn Kommunikation vom Hörer ausgehend betrachtet wird, dann haben wir es hier mit einer verteilten Verantwortung zu tun. Kulturvergleichend gibt es sehr unterschiedliche Antworten auf die Frage, wer denn die Verantwortung dafür trägt, wenn die Unwahrheit gesagt wird, und welchen Anteil die Zuhörer daran haben.⁵ Es kann auch der als Lügner angesehen werden, der einfach nur eine unwahre Nachricht wiederholt ohne sie selber verfälscht zu haben, aber eben auch ohne sich die Mühe der Überprüfung gemacht zu haben.⁶ Den Zuhörer nicht vor der falschen Nachricht bewahrt zu haben, kann moralisch so verwerflich sein wie eine falsche Nachricht angenommen und weiter verbreitet zu haben. Die moralische Schuld ist nicht notwendigerweise begrenzt auf diejenigen, die absichtlich etwas Falsches aussagen.

Die Aussage „Wer lügen will, der lüg von Ferne“ fasst also nicht nur die miserable Quellenlage zusammen, die Grimmelshausen hatte, wenn er denn von fernen Orten schreiben wollte. Sie zeigt auch an, dass es auch in der frühen Neuzeit offensichtlich möglich war, eine kritische Distanz zu entsprechenden Erzählungen aufzubauen. Wenn Unwissenheit nicht vor moralischer Verantwortung schützt, dann gelingt es Grimmelshausen, die Dynamik offenzulegen, mithilfe derer regelmäßig übertriebene, phantastische sowie dehumanisierende und abwertende Beschreibungen ferner Orte und Menschen hervorgebracht wurden und werden. Grimmelshausen setzt hier Standards der kritischen Selbstreflektion, die später oftmals nicht erreicht wurden.

Auf eine zweite Auffälligkeit der *Continuatio* hat bereits Strohschneider hingewiesen:⁷ Wir haben es hier mit „Robinsonade avant la lettre“ zu tun, allerdings ohne die quasi-kolonialistische Beziehungen

der Edition von Tarot mit Sigle *ST* bzw. *Co* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.

5 Peter Metcalf: *They lie, We lie. Getting on with Anthropology*. New York 2001, hier S. 4.

6 Eve Danziger: On Trying and Lying: Cultural Configurations of the Gricean Maxim of Quality. In: *Intercultural Pragmatics* 7/2 (2010), S. 199–219.

7 Strohschneider, *Kultur und Text* (wie Anm. 3), S. 91–130.

zu einem einheimischen „Freitag“ und ohne den moralisierenden Unterton, wie er beispielsweise die Robinsonade von Daniel Dafoe prägt.⁸ Es ist ebenfalls zu unterstreichen, dass wir es bei der Insel, auf die es Simplicius verschlägt, weder mit einer unglückseligen und bedrohlichen Wildnis zu tun haben, noch mit einem utopischen Schlaraffenland, das den Menschen in keiner Weise herausfordert. Das ist insofern nicht banal, weil sich in das europäische Bild von Afrika und von den Indigenen in anderen außereuropäischen Gebieten in den letzten Jahrhunderten vornehmlich diese Dichotomie eingeschliffen hat: Die Gebiete sind entweder die grüne Hölle oder sie sind das himmlische Paradies. Die Bewohner sind entweder moralische Barbaren oder moralisch lupenreine Naturkinder. Nicht so bei Grimmelshausen. Die Kreuzinsel macht das Überleben in der Tat einfach. Simplicius legt zwar einen Garten an, aber es bedurfte dessen doch „weniger als der Wagen des fünfften Raths“ (Co 568). Frei von Schwierigkeiten ist der Aufenthalt jedoch nicht, wenn auch die größten Probleme von den Menschen ausgehen, die nicht mit dieser Umwelt umzugehen wissen. Erwähnt sei hier nur das Trinkproblem des Zimmermanns – der zunächst mit Simplicius auf der Insel strandet und dort stirbt – und die Früchte der Insel, die den unbedarften Matrosen, die später Simplicius auf der Insel entdecken, erhebliche Gesundheitsprobleme verursachen und sie irre machen. Man muss also auch auf der Insel seine Umwelt erst kennenlernen und sich darauf einstellen. Aber wir sind weit entfernt von einer Trennung in eine wildnishafte Naturlandschaft auf der einen Seite und eine gärtnerische Kulturlandschaft auf der anderen Seite. Eine Dichotomie, die das europäische Denken bis heute belastet.

Die Insel hat also Elemente dessen, was Anthropologen die „ursprüngliche Überflussgesellschaft“ genannt haben,⁹ ohne aber außerhalb der Welt zu sein und ohne der alltäglichen Schwierigkeiten eines Lebens in der Zeitlichkeit enthoben zu sein, beispielsweise mit Blick auf den Verbrauch der Kleidung:

Also lebten wir/ [...] als die erste Menschen in der gülden Zeit da der gütige Himmel denselbigen ohne einige Arbeit alles guts auß der Erden hervor wachsen lassen; gleich wie aber in diser Welt kein Leben so süß und

8 Iris Därmann: *Fremde Monde der Vernunft: Die ethnologische Provokation der Philosophie*. München 2005.

9 Marshall Sahlins: *Stone Age Economics*. London 1988; John Gowdy: *Limited Wants, Unlimited Means. A Reader on Hunter-Gatherer Economics and the Environment*. Washington 1997.

glückseelig ist/ das nit bißweilen mit Gall deß Leydens verbittert werde/ also geschaha uns auch; dann umb wie vil sich täglich unser Kuch und Keller beserte/ umb so vil wurden unsere Kleydungen von Tag zu Tag je länger je plöder/ biß sie uns entlich gar an den Leybern verfaulten [...]. (Co 564)

Simplicius widmet sich der Gartenarbeit aus freier Wahl, nicht aufgrund einer aufgelegten Sühne oder aufgrund einer unabwendbaren Notwendigkeit. Wenn wir die *Continuatio* als Kulturtheorie lesen, wie Strohschneider vorgeschlagen hat,¹⁰ dann wird Kultur hier aus einem Freiraum heraus geschaffen, den die Umwelt bietet – und nicht aus transzendentelem Zwang oder aus materieller Unabdingbarkeit heraus. Der Überfluss der Insel entsteht nicht durch Erfüllung aller Wünsche, sondern durch eine Bescheidenheit mit Blick auf die Produktionsziele, ein Punkt der sich auch in der empirischen Anthropologie der Jäger-Sammler wiederfindet. Die den Europäern so geläufige Voreingenommenheit der Ackerbauern, dass ohne die Ausbeutung von Boden und Arbeit kein Leben auf dieser Erde möglich sei, wird von Grimmelshausen offensichtlich nicht geteilt.

Eine dritte ethnologische Auffälligkeit in Grimmelshausens *Continuatio* ist die Betonung dessen, was wir heute kulturelle Universalien nennen würden.¹¹ Grimmelshausen schickt Simplicissimus auf eine unbewohnte Insel. Anders als bei der Begegnung mit den „ungarischen Widertäufern“ im fünften Buch des *Simplicissimus*¹² skizziert Grimmelshausen in der *Continuatio* keine fremdkulturelle Konfrontation mit Afrikanern oder anderen indigenen Insulanern. Stattdessen wird in der *Continuatio* betont, dass die Menschen etwa in Ägypten nicht grundsätzlich anders (besser oder schlechter) sind als in Europa. Unter anderem sind sie offensichtlich auch dort so fasziniert vom Fremden, dass Simplicius in Ägypten als Gefangener selber in die Rolle des ausgestellten Wilden kommt und so eine Perspektivenverkehrung erlebt, wodurch die Perspektivität von Grimmelshausen selber zum Thema gemacht wird.

In Ägypten also sind die Menschen nicht grundlegend anders als in Europa. Sie sind beispielsweise immer auf der Suche nach einem guten Geschäft, suchen ihren Vorteil. Sie schrecken auch vor Versklavung nicht zurück (Simplicius fällt den arabischen Menschenhändlern in die

10 Strohschneider, Kultur und Text (wie Anm. 3), S. 91–130.

11 Christoph Antweiler: *Was ist den Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen*. Darmstadt, 2007.

12 Ich danke Dieter Breuer für diesen Hinweis.

Hände), und auch die staatlichen Autoritäten sind genauso ambivalent wie in Europa. Sie bilden zwar eine Art Rechtsstaat, aber sie sind dabei auch kriegerisch und extraktiv und in vieler Hinsicht unberechenbar. Die ägyptischen Behörden helfen Simplicius bei seiner Befreiung von den Menschenhändlern, aber erst nachdem sie selber darin einen Gewinn sehen. Die Abessinierin, die kurz auf der Insel erscheint, auch darauf hat Strohschneider hingewiesen,¹³ ist letztlich nur das Vehikel für die Intrige, die Simplicius' Mitgestrandeter sich ausdenkt. Entsprechend findet die einzige Begegnung mit einem Afrikaner im *Simplificissimus Teutsch* nicht auf der Reise zur Kreuzinsel in der *Continuatio* statt, sondern bereits im 8. Kapitel des Dritten Buches, räumlich gesprochen in Paderborn. Und auch in dieser Begegnung trägt der „schwarze Gegenüber“ universalistische Züge. Der als „Mohr“ bezeichnete Diener eines Hauses erschreckt Simplicius, der in der Dunkelheit das Haus durchsucht (*ST* 225–226). Er erscheint dem Simplicius daher zunächst wie ein „schwarzer Teufel“, spricht ihn aber sofort in niederdeutschem Dialekt an und bittet ihn bei Gott um sein Leben. D. h. der Schreck über den Schwarzen währt nur sehr kurz und danach wird er von Simplicius genauso behandelt wie alle anderen auch. Er wird als Kriegsbeute für zwei Dutzend Taler an einen Generalfeldzeugmeister weitervermacht, aber das kann – wie wir wissen – in der Welt des Simplicius so gut wie jedem passieren, auch Simplicius selber. Der Schwarze wird also nicht diskriminiert, sondern den gleichen (ungerechten) Gepflogenheiten unterworfen wie alle anderen, letztlich anti-rassistisch. Diese Darstellungsweise deckt sich mit einem Grundtenor im *Simplificissimus*, nämlich dass zwar immer wieder auch auf die Herkunft verschiedener Protagonisten hingewiesen wird, dass aber diese letztlich zurücktritt hinter die universalen Problematik des unmenschlichen Umgangs der Menschen untereinander, insbesondere wenn sie sich gegenseitig Gewalt antun und sich gegenseitig betrügen.

Als Zwischenfazit lassen sich also vergleichend-ethnographisch betrachtet drei Auffälligkeiten im Werk von Grimmelshausen festhalten: Da ist erstens Grimmelshausens kritische Distanz gegenüber phantastischen Reiseberichten, zum zweiten seine Absage an die Dichotomie von barbarischer Wildnis *versus* zivilisierter Kulturlandschaft, und zum dritten ein starker Kulturuniversalismus, eine Betonung dessen, was den Menschen, allen Menschen, gemein ist. Der zweite Teil meines Beitrages widmet sich im Anschluss der Frage, wie im Werk

13 Strohschneider, *Kultur und Text* (wie Anm. 3), S. 91–130.

von Grimmelshausen alternative moralische Welten zur Sprache gebracht werden.

2. Alternative moralische Welten

Es lohnt sich zunächst in einem kurzen Exkurs darüber nachzudenken, was Grimmelshausen denn gefunden hätte, vor allem welche moralischen Welten er angetroffen hätte, wenn er Simplicius statt auf der unbewohnten Insel beispielsweise auf das afrikanische Festland hätte stranden lassen. Zunächst einmal hätte Simplicius dort Diversität angetroffen. Es hätte durchaus einen Unterschied gemacht, an welcher Stelle Afrikas er denn gestrandet wäre, da der Kontinent unterschiedliche Zivilisationen hervorgebracht hat, von der prototypischen hierarchischen Gesellschaft in Ägypten über die sog. segmentären Gesellschaften von Pastoralnomaden im Sahel hin zu den den prototypisch egalitären Gesellschaften der Jäger und Sammler in Zentralafrika und im südlichen Afrika. Nehmen wir der Einfachheit halber an, Simplicius wäre irgendwo im südlichen Afrika gestrandet und wäre mit der lokalen Bevölkerung in Kontakt gekommen. Das ist tatsächlich einer ganzen Reihe von Europäern so ergangen und wir haben inzwischen eine recht gut aufgearbeitete Zusammenstellung der Berichte über gestrandete Fremde in afrikanischen Gesellschaften.¹⁴ Auffällig ist, dass es in fast allen belegten frühen Fällen zu dem gekommen ist, was man heute eine gelungene Integration nennen würde. Die gestrandeten Seefahrer haben oft lokal geheiratet und die meisten von Ihnen, wenn sie später von anderen Europäern angetroffen wurden, hatten offensichtlich überhaupt kein Interesse daran, wieder nach Europa zurückzukehren. Keine Menschenfresser an der afrikanischen Küste also, aber auch keine Integration aus altruistischer Verehrung oder Unterwerfung gegenüber den Fremden. Vielmehr ist Afrika vorkolonial ein sehr dünn besiedelter Kontinent mit einem relativ hohen Bedarf an Arbeitskraft, so dass eine personelle Verstärkung lokaler Gruppen ganz im Interesse der Einheimischen war. Darüber hinaus waren die politischen Einheiten meist

14 Monica Wilson: Strangers in Africa: Reflections on Nyakyusa, Nguni, and Sotho Evidence. In: *Strangers in Africa*. Hrsg. von William Shack. Berkeley 1979, S. 51–66.

sehr dynamisch, sie dehnten sich aus und zogen sich auch wieder zusammen abhängig von ökologischen, demographischen und politischen Umständen. Wenn man eine politische Karte des vorkolonialen Afrikas südlich der Sahara zeichnen wollte, so hat es Igor Kopytoff formuliert, dann würde das eine Art Wetterkarte ergeben, bei der sich die politisch-sozialen Einheiten wie Hoch- und Tiefdruckgebiete dynamisch zueinander bewegten.¹⁵ In gewisser Weise haben wir es hier mit dem absoluten Gegenbild zum Europa des westfälischen Friedens zu tun, wo die europäische Gesellschaft als ein starrer Fleckenteppich von territorial klar abgegrenzten Staaten verfasst wurde, mit einschneidenden Konsequenzen für das Staatsverständnis bis heute.¹⁶

Was Simplicius im südlichen Afrika zudem angetroffen hätte, und was ihm sicher aufgefallen wäre, ist das Konzept von *ubuntu*. *Ubuntu* ist ein Konzept der bantusprachigen Bevölkerung Afrikas, oft übersetzt mit „Vertrauen, gegenseitige Hilfe, Teilen, Sharing und Caring, Gemeinschaft, Uneigennützigkeit und Gastfreundschaft“. Es ist allerdings weniger ein Begriff als eine praktische Lebensweise, oft wiedergegeben mit Einstellungen wie („man kann nicht für sich alleine menschlich sein“ oder „ich bin, weil Du bist“).¹⁷ Es ist einer relationale Auffassung vom Menschen, die sich auch in anderen Teilen der Welt sowie möglicherweise im vormodernen Europa finden lässt, als eine Vorstellung vom „Dividual“ im Gegensatz zur Idee eines Individuums, das unabhängig von seinen Beziehungen „gegeben“ ist.¹⁸ Es ist eine alternative Konzeption von sozialen Personen, die erst durch ihre Beziehungen entstehen statt diesen als Individuum vorgelagert zu sein. Ist der Einwand berechtigt, dass dies dem Eremitensein widerspricht wie es Grimmelshausen auf der Kreuzinsel darstellt? Das trifft nicht in jeder Hinsicht zu. Zum einen wird ja aus dem Waldbruder ein Wallbruder, einer der sich zu anderen und anderem aufmacht. Allerdings bewahrt Simplicius seine individuelle Handlungsmacht, sie wird auf der Insel sogar noch erhöht. Simplicius ähnelt damit der Gestalt des ‚Tricksters‘

15 Igor Kopytoff: *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*. Bloomington 1987.

16 Jean-Claude Michéa: *L'empire du moindre mal: Essai sur la civilisation libérale*. Paris 2007.

17 Jacob Leif, Andrea Thompson: *I am because you are*. New York 2015.

18 Chris Fowler: *The Archaeology of Personhood. An anthropological approach*. London 2004.

wie er in vielen afrikanischen Erzählungen vorkommt.¹⁹ Er wandelt sich fortwährend (im Aussehen, und im Status, etwa von reichem Ausländer, zum „Wilden“ und zum Sklaven, dann wieder zurück zum Europäer, und wieder zum wilden Einsiedler auf der Insel). Simplicius „trickst“ nicht nur andere aus – etwa die reichen Schweizer Bürger, (siehe unten), er teilt noch ein weiteres Charakteristikum mit den afrikanischen Trickstern: Er verändert nicht nur sich selber als Person, sondern auch die Welt, in der er lebt, als zivilisatorischer Agent. Insofern wäre es richtig, zu sagen, dass Simplicius die unbewohnte Kreuzinsel in gewisser Weise mit seinen Beziehungen bevölkert, Beziehungen zu anderen Menschen und zu nicht-menschlichen Bezugspunkten, die er in die Bäume und die Landschaft der Insel einschreibt. Nicht unerheblich ist außerdem, dass die *Continuatio* nicht ohne ihre eigene Fortsetzung bleibt, d. h. erzähltechnisch Simplicius also doch nicht für immer auf der Insel verbleibt, sondern beim Springinsfeld wieder auftaucht. Wenn Simplicius dem Gemeinschafts-Denken des *ubuntu* trotzdem skeptisch gegenüber gestanden hätte, dann weil es mit einem anderen wichtigen Wert in der Welt des Simplicius kollidiert, nämlich der persönlichen Autonomie, dem Verlangen nach persönlicher Unversehrtheit und Integrität („dein aigner Meister verbleiben“ [Co 566]).

In seiner Suche nach persönlicher Integrität hätte Simplicius in erster Linie bei den Jägern und Sammlern Afrikas ein Zuhause gefunden, da diese Gruppen einen hohen Grad an individueller Autonomie jenseits der engen Kontrolle kleiner bäuerlicher Gemeinschaften kultivieren.²⁰ Bezeichnenderweise sind diese Jäger und Sammler auch weitgehend von den politischen Institutionen der wirtschaftlichen Verschuldung und den moralischen Abhängigkeiten entbunden, die in Europa seit den letzten 5000 Jahren als weitgehend selbstverständlich angesehen werden,²¹ die Simplicius aber als ein Problem erkennt. Die Gesellschaften der Ackerbauern sind wirtschaftliche Systeme, in denen die Menschen nicht nur investiert werden müssen (etwa durch Bearbeitung des Bodens), sondern in denen diese Investition auch bis zu dem Tag geschützt werden müssen, an dem sich die Investition auszahlt (etwa durch eine Ernte).²² In diesem Zwischenraum entfaltet sich das Drama der gegenseitigen Verschuldung und Abhängigkeit, dass David Graeber

19 Mathias Guenther: *Tricksters and Trancers. Bushman Religion and Society*. Bloomington 1999.

20 James Woodburn: Egalitarian Societies. In: *Man* 17 (1982), S. 431–451.

21 Graeber, David: *Deb.: The first 5,000 years*. Brooklyn, NY 2011.

22 Woodburn, Egalitarian Societies (wie Anm. 20), S. 431–451.

in seiner Entwicklung bis in die Gegenwart nachgezeichnet hat.²³ Im Gegensatz dazu sind die Voraussetzungen für ein moralisch gutes Leben auf der Kreuzinsel auch deshalb gegeben, weil es dort keine Abhängigkeit durch Verschuldung gibt. Es wurde darauf hingewiesen, dass Simplicius auf der Kreuzinsel quasi die kulturelle Entwicklung im Kleinen durchmacht.²⁴ Mir ist an dieser Stelle wichtig zu betonen, dass das Leben auf der Kreuzinsel (wie das Leben der afrikanischen Jäger und Sammler) nicht getrieben ist von den Sachzwängen der agrarischen Produktion, der rigiden Arbeitsteilung und der Abhängigkeiten, die sich einstellen, sobald Produktionsmittel als Eigentum geschützt und gehortet und mithilfe von sozialen Abhängigkeiten investiert werden müssen. Die Beschreibung der Kreuzinsel nimmt vorweg, was die Ethnologie erst recht mühselig im 20. Jahrhundert entdeckt bzw. wiederentdeckt hat: Ein zufriedenstellendes, ein ökonomisch, sozial und moralisch gutes Leben ist auch ohne Ackerbau und Viehzucht möglich, allein durch das, was man früher abschätzig eine „aneignende Wirtschaftsweise“ nannte, die in der *Continuatio* vom niederländischen Kapitän folgendermaßen beschrieben wird:

[...] was seine Nahrung anlange/ versorge ihn die Gütte GOTTes mit mehrem als seiner tausent geniessen könnten; er hätte gleichsamb alle Monat durchs Jahr ein sondere Art Fisch zugeniesen/ die in und vor dem siessen Wasser der Insul zulaichen ankämen; solche Wolthaten Gottes genieße er auch von dem Geflügel so von einer Zeit zuer andern sich bey ihm niderliessen/ entweder zu ruhen und sich zuspaysen oder Eyer zulegen und junge zuhecken; wolte jetzt von der Insul Fruchtbarkeit als die ich selbst vor Augen sehe/ nichts melden [...]. (Co 585)

Wir können also festhalten: Die Voraussetzung für die Imagination und Realisation einer moralisch anderen und besseren Welt sind auf Simplicius' Insel sehr gut. Außerdem können wir festhalten, dass die moralischen Welten in der *Continuatio* im Gegensatz zur früheren Begegnung mit den ungarischen Wiedertäufern (im XIX. Kapitel des fünften Buches) nicht von einem fremdkulturellen ‚Außen‘ importiert werden, sondern vielmehr von innen generiert werden. Mit anderen Worten, Ausgangspunkt für moralische Reflexion ist hier nicht die Erfahrung mit Fremden von denen moralische Erneuerung kommen könnte oder – häufiger – von denen man sich moralisch abgrenzen könnte. Vielmehr ist es eine Verfremdung der eigenen Erfahrung, hier

23 Graeber, *The first 5,000 years* (wie Anm. 21).

24 Strohschneider, *Kultur und Text* (wie Anm. 3), S. 91–130.

möglich gemacht durch einen Aufenthalt unter den ganz anderen Bedingungen der Insel.

In gewisser Weise nimmt Grimmelshausen hier die Strategie der heutigen Kulturanthropologie vorweg. Diese besteht eben nicht darin, das Fremde exotisierend zu überhöhen und zu behaupten, es sei woanders gesellschaftlich und moralisch alles besser geregelt, sondern vielmehr durch die Erfahrung alternativer Lebensweise einen Verfremdungseffekt hervorzurufen.²⁵ Im verfremdeten Blick auf die eigene Lebensweise wird der Entfremdung entgegengewirkt, die jeder eingeschliffenen Lebensweise droht.

3. Die Verkehrung und Veränderung von Moral und Welt

Ein Grund dafür, weshalb sich Simplicius in der *Continuatio* von Europa abwendet, ist neben dem langen Krieg mit seinen Exzessen vor allem auch die Tatsache, dass die Menschen nach Überwindung des Krieges nicht tugendhafter oder weniger entfremdet miteinander leben, sondern stattdessen ihre Zeit damit zubringen, durch die Unterdrückung von anderen selbst Status und Reichtum zu erlangen:

[...] daß je einer durch Unterdrückung deß andern sich groß zumachen/ öffentlich *practicirt*, dabey dann kein List/ Betrug und Politische Spitzfindigkeit gespart wird [...]. (Co 584)

Während seines Aufenthalts in der reichen Schweiz merkt Simplicius, dass dort ohne Geld kein Vorankommen ist (in Kap. XIV der *Continuatio*). Er erfährt den überheblichen Automatismus der selbstgerechten Reichen, die davon ausgehen, dass den Armen nichts anderes einfallen könne, als die Reichen um Almosen anzubetteln. Und er begegnet dieser Haltung, indem er ausdrücklich nicht bettelt, und indem er gegenüber dem reichen Berner Bürger, der sich darüber wundert, je vehementer widersetzt, je mehr er dazu gedrängt wird, Almosen anzunehmen. Seine Begründung: Es gehöre sich nicht für einen Bettler, Geld anzunehmen, sondern nur Essen und eine einfache Bleibe:

25 Vgl. Thomas Eriksen: *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London 1995; Iris Därmann: *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*. München 2005.

[...] wann mich jemand dessen etwas zu nemmen tringen wolte/ sagte ich/ die Bettler sollen kein Geld haben; damit brachte ich zuwegen/ wo ich etwann ein par Heller verschmähete/ daß mir hingegen beydes an Speiß und Tranck mehrers geben würde/ als ich sonst umb ein par Kopffstück hät kauffen mögen. (Co 511)

Hier wird die Verfehlung der Nachkriegszeit, nur noch auf Geldvorteil zu achten, wirkungsvoll ausgehebelt. Darüber hinaus wird der Automatismus des Almosengebens durch diese Verfremdung als das entlarvt was er ist, nämlich keine wirkliche moralische Zuwendung gegenüber den Armen, kein Anrecht auf Teilhabe, sondern eine lästige Pflicht bzw. ein Möglichkeit, sich von der Verantwortung der ungerechten und ungleichen Verhältnisse quasi freizukaufen und gleichzeitig die Abhängigkeiten aufrecht zu erhalten.

Das moralische Problem, gegen das sich Grimmelshausen in der Gestalt des Simplicius hier wendet, ist demnach nicht nur das Morden des Krieges, sondern grundsätzlicher die moralentleerten Handlungen die die Menschen über ihre tatsächlichen Abhängigkeiten und Motive hinwegtäuschen. Das literarische Mittel, das Grimmelshausen verwendet, ist die überraschende Verkehrung und die humoristische Zerstörung von selbstgerechtem Pathos. In den Worten der späten Moderne: Das Problem ist die Entfremdung, das Mittel der Bloßstellung ist die Verfremdung durch „zielbewußte Verunsinnigung“.²⁶ Auf diese Weise gelingt es Grimmelshausen, humoristisch das Pathos des Zurschaustellens von Wohltätigkeit durch die Alltagsstrategien des Wanderers zu entblößen und der moralischen Selbstgerechtigkeit der Reichen den Boden zu entziehen. Dadurch wird der ethische Sinn des Teilens wieder hergestellt, der eben nicht darin besteht, dass jemand gibt, was er geben will, sondern darin, dass der etwas bekommt, dem es an etwas mangelt.²⁷ Wenn unilaterales Almosen-Geben das Teilen zu einer extrinsischen Rechtfertigungsfunktion der Reichen entfremdet, dann wird durch das verfremdete Verhalten von Simplicius wieder das intrinsische Ziel des Teilens erreicht, nämlich demjenigen durch Ver-

26 Diese Formulierung stammt von Vaclav Havel, der den ‚Gag‘ als wirkungsvolles Mittel beschreibt, der Entfremdung „mittels Verfremdung ‚toter‘ Automatismen, mittels zielbewusster Verunsinnigung eigener – durch Automatismen hervorgerufener – Unangemessenheit“ zu begegnen. – Vaclav Havel: *Das Gartenfest / Die Benachrichtigung: Zwei Dramen – Essays – Antikoden*. Reinbek 1989, S. 199.

27 Thomas Widlok: *The Anthropology of the Economy of Sharing*. London 2016.

pflegung und Unterkunft die Teilhabe zu ermöglichen, die ihm zuvor versagt wurde, weil er selber kein Geld hatte.

Grimmelshausen erreicht diesen Verfremdungseffekt auf verschiedene Art und Weise. Die Verkehrung ist dabei nur eine Methode. Er wendet sie nicht nur auf die Episode des Bettlers an, der Almosen ablehnt, sondern sehr viel ausführlicher (in den Kapiteln II–IV der *Continuatio*) in der Verkehrung der Sichtweise auf die Tugenden. Die Traum-Schilderung erzählt von den Schwierigkeiten, die die personalisierten Untugenden wie Verschwendung und Geiz dabei haben, die Menschen zu erreichen.²⁸ Eine andere Methode der Verfremdung ist die Geschichte des „Schermessers“ (des Toilettenpapiers) in Kapitel XI und XII der *Continuatio*. Grimmelshausen kommt hier einer Perspektive nahe, die wir heute in der Kulturanthropologie als „The social life of things“ bezeichnen,²⁹ d. h. eine Darstellung sozialer Beziehungen der Menschen aus der Perspektive der Biographien von Gegenständen, wie sie von Hand zu Hand bzw. unter anderem von Hand zu Gesäß gehen. Die ethische Dimension dieser verfremdeten Perspektive ist es, das Pathos des Menschen von sich und seiner herausgehobenen Existenz zu brechen und zurückzuholen auf die Vergänglichkeit, die er am Ende mit den alltäglichsten aller Gegenstände teilt:

[...] damit *exequirte* ich das Urthel; aber das Scheermesser sagt/ gleich wie du jetzunder mit mir *procedirest*/ also wird auch der Todt mit dir verfahren/ wann er dich nemblich wider zur Erden machen wird/ davon du genommen worden bist; und darvor wird dich nichts fristen mögen/ wie du mich vor dißmal hettest erhalten können. (Co 521–522)

Die Berufung auf die Wandelbarkeit der Dinge, aber auch auf die Vergänglichkeit von allem Lebendigen, ist die ultimative Möglichkeit, dem Pathos der Selbstüberhöhung der Menschen zu begegnen – der Menschen, die den Krieg hinter sich gelassen haben, aber trotzdem nicht zu einer erträglichen moralischen Ordnung ihrer Beziehungen finden. Die Betonung der Wandelbarkeit und Veränderlichkeit hat zu-

28 An dieser Stelle nimmt Grimmelshausen aktuelle Debatten in der Moral-Anthropologie und Moral-Philosophie vorweg, in denen es nicht um die Frage von „Tugenden“ *versus* „Lastern“ geht, sondern vielmehr um die Verarbeitung von Dilemmata bei der Verfolgung von (gegenstreitenden) Gütern, bzw. in diesem Fall von gegenstreitenden Lastern, nämlich dem Geiz (getarnt als Sparsamkeit) und Völlerei (getarnt als Freigiebigkeit).

29 Arjun Appadurai: *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge 1988.

dem eine direkte Auswirkung auf ethisches Abwägen: Moralisch verwerflich ist nicht einfach die Nicht-Befolgung von Regeln und Gesetzen, sondern ein Mangel an Responsivität, eine mangelnde Fertigkeit, die abstrakten Prinzipien der Moral an die sich fortwährend wandelnde Situation und ihre Erfordernisse anzupassen. Nicht die moralischen Werte sind neu, die Simplicius einklagt, sondern die Verschiebung der Aufmerksamkeit vom Prinzipiengehorsam hin zu den moralischen Fertigkeiten wie sie in der sich wandelnden Welt vom Einzelnen (und vom Gemeinwesen) aufgebaut und eingeübt werden müssen. Wenn Beständigkeit nur in der Unbeständigkeit zu finden ist, und wenn das moralische Handeln auf die gegebene Situation eingehen muss, die sich fortwährend ändert, dann führt dies zu einem offenen Verständnis von Moralität, das uns heute sehr modern erscheint. Der Umgang mit dem Tod und der Endlichkeit bei Grimmelshausen scheint mir zentral dafür, dass wir bis heute in der Figur des Simplicius eine überzeugende moralische Kritik am Zustand der Welt erkennen. Die Endlichkeit, mit der Grimmelshausen seine Leser konfrontiert, hat andere Implikationen als die bis heute weit verbreitete Vorstellung des Lebens als eines Abtragens von ererbter Schuld.

In der Argumentation des niederländischen Kapitäns, der Simplicius auf der Insel findet und ihn davon zu überzeugen versucht, doch wieder nach Europa zu kommen, ist das letzte, und vermeintlich stärkste Argument, Simplicius mit der Aussicht zu konfrontieren, dass er in der Stunde seines Todes allein sei. Doch diese Aussicht schreckt den Simplicius offensichtlich nicht, ganz im Gegensatz vermutlich zu den meisten Zeitgenossen von Grimmelshausen. Wer das endliche, irdische Leben nicht als Anhäufung von Schuld ansieht und im Tod keine Abrechnung durch den Rächergott fürchtet, den erschrickt auch kein Tod ohne die Anwesenheit von Fürsprechern. Das Verhältnis vom Menschen zu Gott, wie es Grimmelshausen Simplicius gegenüber dem Kapitän erklären lässt, ist eben nicht von Schuld und Sühne gekennzeichnet. Simplicius spricht sich offen gegen diejenigen Menschen aus:

[...] in dem jeder vermeinet/ wann er nur zu acht Tagen wanns wol geräth dem Gottesdienst beywohne/ und sich etwan das Jahr einmahl vermeintlich mit GOTT versöhne/ er habe es als ein frommer Christ/ nit allein alles wol außgerichtet/ sondern GOTT seye ihm noch darzu umb solche laue Andacht viel schuldig [...].
(Co 584)

Das erstrebenswerte Gegenbild hingegen ist es, „also GOTT desto geruhiger dienen“ (Co 585) zu können, wie Grimmelshausen es den Sim-

plicius sagen lässt. Eine Geruhsamkeit, die durch zwei Dinge ermöglicht wird: Einmal durch die Umgebung, die ihn nicht zu versklavender Arbeit verdammt, sondern in der er sich durch „die Güte Gottes“ (Co 585) gleichsam mit tausend anderen auf der Insel ernähren könnte. Und zum anderen dadurch, dass er ein gottgefälliges Leben führend „Gott zum Freunde hab“ (Co 585) und entsprechend keine Rede von einem Rächergott ist. Das moralische Gegenbild ist demnach eines, das es den Menschen ermöglicht, zu leben, ohne die Gesetzmäßigkeiten von Erbsünde und Verschuldung zu erleiden, welche mühselig abgetragen werden müssten. Diese Situation ist keine, in der nicht zu einer Zeit „Rechenschaft gefordert“ wird (Co 567), aber ohne dass dadurch das Leben aus Prüfungen und Strafen Gottes zu suchen wäre. Die Insel von „Überfluß und Lustbarkeit“ (Co 566) hat nichts von der Vorstellung, Gott habe aufgrund der Erbsünde den Menschen das Los der harten Arbeit beschert auf dass sie „im Schweiß ihres Angesichts“ (1. Mose 3, 19) sich ernähren müssten. Vielmehr bietet Gott offensichtlich seine Freundschaft an, die nur bedroht werden kann durch den Menschen selbst, durch seine freiwillig eingegangenen Verfehlungen. Die freiwillig aufgenommene Gartenarbeit hat nicht den Charakter einer Strafe und vererbten Sühneleistung, sondern den einer sinnvollen Beschäftigung („etwas haben das dich übet“ [Co 566]), die dabei hilft, die Gedanken die „nichts taugte[n]“ (Co 567) (d. h. die Untugenden) sich aus dem Kopf zu schlagen.

Grimmelshausen weist hier die Alternative einer Sichtweise auf Schuld und Sühne auf, die sich in der christlichen Theologie erst am Ende des 20. Jahrhunderts durchgesetzt hat (und auch dann noch nicht flächendeckend). Aus vergleichender, kulturanthropologischer Sicht ist hervorzuheben, dass er diese Erkenntnisse nicht aus einer kulturrelativierenden Begegnung mit fremden Völkern ableitet – wie etwa bei Montaigne oder den späteren romantischen Vorstellungen von edlen Wilden und unverdorbenen Naturzuständen. Vielmehr erzielt Grimmelshausen einen ähnlichen, und vielleicht sogar nachhaltigeren Verfremdungseffekt dadurch, dass er falschem Pathos entgegentritt. Dem Pathos, das heißt dem „kleinen Inhalt“, der versucht durch „große Form“ selber groß zu werden, setzt Grimmelshausen die einfachen aber wirkungsvollen Formen des einfachen Alltagslebens entgegen, in gewisser Weise die kleinen Formen mit großem Inhalt, etwa die alltäglichen kleinen Beschäftigungen auf der Insel.

Die Begegnung mit dem spukenden Geist des verstorbenen Mitgestrandeten verdeutlicht diese Strategie gegen den Pathos: Als der

gerade gestorbene Kamerad auf der Insel zu spuken beginnt, begegnet ihm Simplicius relativ entspannt, wenn auch gut vorbereitet. Beim Anblick des Geistes, heißt es:

[...] faste ich stracks wider ein Hertz/ befahle mich mit Bezeichnung deß heiligen Creutzes in GOTTes Schutz/ und dachte es muß doch einmahl seyn; besser ists heut als morgen/ gieng darauff zum Geist/ und brauchte gegen ihm die jenige Wort die man in solchen Begebenheiten zureden pflegt; da verstunde ich alsobalden/ daß es mein verstorbener Cammerad war [...]. (Co 567)

Der Kamerad zeigt ihm den Ort, an dem er Geld versteckt hatte, und das er auf seinen Wunsch hin an sich nimmt, obwohl er damit „nichts zugebrauchen wuste“ (Co 567). Diese Episode ist nicht nur eine Absage an die Geldversessenheit der Menschen, die diese offensichtlich bis in ihren Tod hinein noch unruhig macht. Es ist aber keine Verdammung des Geldes an sich, sondern einfach eine entspannte Haltung gegenüber dem Geld als einem Tauschmittel mit (begrenzter) Nützlichkeit. Die Episode ist auch eine Absage an die großen Erzählungen von Teufelsaustreibungen und dem Anrufen von Schutzgeistern usw., die hier „entpathetisiert“ werden, und zwar durch die Aussage, dass ein einfaches Kreuzzeichen, Gottvertrauen und nicht näher spezifizierte Worte dabei helfen, die Situation nicht nur unbeschadet, sondern sogar für den Geist hilfreich und am Ende materiell bessergestellt zu überstehen.

Zusammengefasst lässt sich festhalten, dass Grimmelshausen in der *Continuatio* (und nicht nur dort) Simplicius das gute Leben suchen lässt, und zwar das gute Leben im doppelten Sinne von moralisch und materiell gut. Die moralische Alternative, die die Situation auf der Insel erlaubt, ist, dass sich das Leben hier ohne Schuldenproblematik entfalten kann. Die Verquickung von moralischer Schuld und geldwerter Schuld (im Deutschen auch begrifflich gegeben) ist eine der Entwicklungen, die sich seit der beginnenden Neuzeit verstärkt in die Köpfe und in die sozialen Institutionen der Europäer eingegraben hat. Sie hat sich durch die Kolonisation seitdem über den gesamten Erdball verbreitet. Die in die *Continuatio* eingeflochtene Geschichte von Julus und Avarus, dem reichen Kaufmannssohn und seinem Knecht, zeigt die Pfadabhängigkeiten von Verschuldung und die trügerische Sicherheit von Besitz in entlarvender Weise. Sie deutet aber auch auf die Möglichkeit einer Entkopplung hin. Weder dem monetär Verschuldeten, noch demjenigen, dem es gelingt, Besitz zusammenzuraffen und zu horten, ist anzusehen ob sie moralisch gut oder schlecht handeln. Moralische Schuld und geldwerte Schuld werden von Grimmelshausen ge-

trennt, so wie die Endlichkeit des Menschen von der Vorstellung einer abzuzahlenden Erbschuld befreit wird.

Vielleicht haben wir es hier sogar mit einer der wichtigsten poetischen Leistungen von Grimmelshausen zu tun. Er entwickelt eine alternative Möglichkeit, nämlich die Vorstellung, dass der Mensch sowohl seine Zeitlichkeit als auch Ewigkeit genießen könne. Das eine muss dem anderen keinen Abbruch leisten. Kulturvergleichend gesprochen ist Simplicius wie ein afrikanischer ‚Trickster‘, der zeigt, wie dies möglich ist. Ewigkeit („Gott als Freund“ haben) bedingt kein miserables Leben in fortwährender Schuld auf der Erde. Umgekehrt schließt auch ein gutes Leben auf der Erde – im Wissen um die eigene Endlichkeit – nicht aus, dass die Menschen sich ethisch vertretbar verhalten und sich einer universalen Moral gegenüber rechtfertigen müssen. Weder die Endlichkeit, noch die Erkenntnis der Endlichkeit führen zum Nihilismus. Gutes Leben, moralisch gutes und materiell gutes Leben, wie es hier poetisch entworfen wird, ist sowohl in der Endlichkeit zu realisieren als auch für die Ewigkeit anzustreben.

WALTER SPARN (Erlangen)

„Viertens beichten wir dem Kirchen-Diener“. Der theologische Rahmen des Umgangs mit Schuld und Sühne im 17. Jahrhundert

1. Die pastorale Praxis: Beichte, Absolution, Kirchenzucht

1.1 Das Zitat im Titel des Vortrags habe ich einem eher entlegenen Text entnommen, aber mit Absicht. Denn er zeigt an und relativiert zugleich einen sehr wichtigen Ort der religiösen Bearbeitung der Phänomene von Schuld und Sühne: Die Beichte war in der Frühen Neuzeit institutionell gesehen wohl der wichtigste Ort des christlichen Umgangs mit diesem Komplex. Denn erstens verband sie die individuelle und die sozialen Dimensionen eines Phänomens, das mit der protestantischen Reformation und der römisch-katholischen Reform die religiöse Mentalität tiefgründig prägte. Zweitens war die kirchliche Praxis der Beichte der Ort, an dem normativ-theologische und pastoral-praktische Aspekte korreliert wurden und auch korreliert werden mussten. Schließlich stellte die Beichte im Rahmen des kirchlichen Bußinstituts ein Profilvermerkmal dar, das die Konfessionen (1648 wurden auch die Reformierten reichsrechtlich anerkannt) zugleich eng verband und, auch für Laien erkennbar, deutlich unterschied. Die individuell (in der Absolution und ihren moralischen Imperativen) und kollektiv (in der damit verbundenen Sozialdisziplin, „Kirchenzucht“) einflussreiche Praxis der Beichte hatte in jedem Fall erhebliche mentalitätssoziologische Folgen.¹

1 So zu Recht der Überblicksartikel ‚Beichte‘ von Peter Walter, Martin Ohst und Vladimir Ivanov. In: *Enzyklopädie der Neuzeit*. Bd. 1. Stuttgart, Weimar 2005, Sp. 1158–1164, hier Sp. 1158. – Die Enzyklopädie wird im Folgenden mit Sigle *EDN* zitiert. Vgl. auch Jürgen Werbick: Art. ‚Buße‘. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 2. Freiburg i. B. 1993, Sp. 828–823. – Das Lexikon wird im Folgenden mit Sigle *LThK* zitiert; Dorothea Sattler: Art. ‚Beichte III.‘. In: *LThK*. Bd. 2 (1993), Sp. 157–158; Ernst Bezzel und Helmut Obst: Art. ‚Beichte III., IV.‘. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 5. Berlin, New York 1980, Sp. 421–428. –

Fragt man nach dem theologischen Rahmen dieser Praktiken, so empfiehlt es sich weniger, sogleich nach der akademischen Literatur zu greifen, die seinerzeit unter den Titeln der *Loci theologici* (im 17. Jahrhundert dann „positive“, „didaktische“, „dogmatische Theologie“) und der *Controversiae* für die normative Verständigung innerhalb einer Konfession beziehungsweise für die normative Abgrenzung gegen die anderen Konfessionen zu sorgen hatte. Abgesehen davon, dass sich diese Quellen insgesamt nur schwer überblicken und oft nicht leicht lesen lassen, marginalisierte ihre Aufgabe, religiöse und moralische Normen zu begründen und zu verteidigen, nicht-demonstrative Logiken weitgehend. Zwar definierten alle Konfessionen in dieser Zeit die Theologie bewusst als praktische Disziplin und richteten sie auch methodisch entsprechend aus², aber die Erfahrung von Schuld und Versöhnung in den normativen Diskursen tritt fast nie als die des Autors auf und nur gelegentlich als die des „Wir“, dem der Autor angehört. Die persönliche Erfahrung und Bewältigung von Schuld ist hier stets das Gegenüber, das Andere der normativen Reflexion. Mehr ‚Subjektivität‘, wenn ich so sagen darf, spiegeln andere als direkt normativ interessierte Texte, also Quellen, die narrativ/fiktional jene Erfahrung thematisieren: Ich-Dokumente, Chroniken, Romane, Gedichte usw. Selbstredend interpretieren auch deren Autoren und deuten die Erfahrung in aller Regel mit oder gegen moralische und religiöse Normen, die real gegeben sind oder die sie als zugemutet unterstellen. Im glücklichen Fall hat man es mit einem Schriftsteller zu tun, der dies vor Augen führt, zugleich jedoch verhindert, dass wir Leser Historie und Fiktion allzu schlicht korrelieren – was in der Grimmelshausen-Gesellschaft ja wohlbekannt ist. So haben schon mehrere Beiträge zu dieser Tagung zum Thema „Schuld und Sühne im Werk Grimmelshausens und in der Literatur der Frühen Neuzeit“ die Komplexität der Beziehung von ‚Erfahrung‘ und ‚Norm‘ im simplicianischen Zyklus beleuchtet.

1. 2 Für die theologiehistorische Korrelation von Erfahrung und Norm ergiebig sind jedoch Quellen, die im Medium pastoraler Erfahrung konfessionell-religiöse Normen mit den dem Beichtiger von Beichtkindern berichteten Erfahrungen abgleichen im Blick auf das jeweils

Die Enzyklopädie wird im Folgenden mit Sigle *TRE* zitiert.

2 Auch für Nicht-Theologen verständlich sind die Überblicke von Peter Walter und Albrecht Beutel: Art. ‚Theologie 2. Katholische Kirchen, 3. Evangelische Kirchen‘. In: *EDN*. Bd. 13 (2011), Sp. 468–484; Ulrich G. Leinsle: *Einführung in die scholastische Theologie*. Paderborn 1995, S. 262–306.

möglich Erscheinende und sie auch auf vernünftige, d. h. hier: naturrechtliche Plausibilität hin interpretieren. Hierfür gibt es zwei Quellengattungen, zum einen die für das 17. Jahrhundert so wichtigen Erbauungsbücher. Sie engagieren sich für die Erkenntnis und Bewältigung von Schuld in Gestalt der damals so genannten „heimlichen“ Beichte, der im persönlichen Gewissen sich vollziehenden Versöhnung mit der letzten gerichtlichen Instanz, mit Gott. Um nur das meistgelesene lutherische Erbauungsbuch zu nennen: Johann Arndts „Vier Bücher vom wahren Christentum“ (1605/1610) übt im 1., dem „Buch der Schrift“, die Leser in die echte Reue und verändernde Buße ein, im 2., dem „Buch des Lebens“, in die Aneignung Christi im Herzen und im 3., im „Buch des Gewissens“, in die „inwendige“ Gegenwart des Reiches Gottes. Doch ist diese spiritualistisch-hermetische Theologie³ nicht überhaupt repräsentativ, schon darin nicht, dass sie ihre Rezeption katholischer Autoren und Autorinnen nicht fugenlos der dogmatischen Konfessionalisierung der Zeit einpasst. Es bedürfte einer vergleichenden Analyse dieses Werks (nicht zuletzt seiner emblematischen Ergänzungen) und der anderer Erbauungsbücher, auch des konfessionsübergreifend viel gelesenen Buchs *De imitatione Christi* des Thomas von Kempfen. Eine solche Analyse gibt es für das 17. Jahrhundert erst in Ansätzen.

Dasselbe gilt von der anderen hier zu nennenden Quellengattung, der moraltheologischen Kasuistik.⁴ Auf römisch-katholischer Seite wurde sie sogar als Gattung geführt; sie wurde im Jesuitenorden besonders intensiv gepflegt. Dieser Orden realisierte seine strikte Loyalität gegenüber der tridentinisch reformierten Papstkirche auch darin, dass er seiner Ausbildung künftiger Beichtväter, besonders derer von Führungspersonen, in seiner Studienordnung (1599) nicht nur das Dekret des Konzils von Trient *De sacramento poenitentiae* (sess. XIV, 1551) zugrunde legte, sondern auch dessen Ausführungsbestimmungen im *Catechismus Romanus* (1566, dt. 1568) und in den nach Bildungsgrad gestuften Katechismen des Jesuiten Petrus Canisius (1555–1559, dt. 1560). Diese Vorgaben wurden immer wieder fortgeschrieben; seit 1650 war in Deutschland weit verbreitet die *Medulla theologiae moralis*

3 Zum Spektrum der Interpretationen siehe: *Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die „Vier Bücher vom wahren Christentum“*. Hrsg. von Hans Otte und Hans Schneider. Göttingen 2007.

4 Vgl. Stephan Feldhaus: Art. ‚Kasuistik‘. In: *LThK*. Bd. 5. (2009), Sp. 1290–1292; Wilhelm Korff: Art. ‚Ethik II. Geschichte‘. In: *LThK*. Bd. 3. (2009), Sp. 911–923, hier Sp. 915–918 („kasuistisch-anwendungsorientierte Linie“).

von Hermann Busenbaum. Deren pädagogische Anwendung für eine psychologisch und v. a. kirchlich erfolgreiche Praxis betrieben zahlreiche, die Gewissenserforschung der Pönitenten wohl auch suggestiv anleitende „Beichtspiegel“. Die Beichtpraxis wurde bald allerdings auch innerhalb der Kirche strittig; vor allem die „Thomisten“ des Dominikanerordens warfen den Jesuiten theologischen „Probabilismus“ und pastoralen „Laxismus“ vor – ein Vorwurf, der gern von den protestantischen Theologien, aber auch von katholischen Philosophen – Blaise Pascal (*Lettres à un provincial*, 1655/7) ist der berühmteste – und von Satirikern wie eben Grimmelshausen aufgegriffen wurde. Zur dessen Zeit war bereits auch die ‚augustinische‘ Pointierung der Gnadenlehre durch den Jansenismus, der nicht ganz zu Unrecht in die Nähe der protestantischen Ketzerei gerückt wurde, in der Welt.⁵

1.3 Die protestantische Theologie lehnte die regel- oder gesetzesförmige Konkretisierung ethischer Prinzipien für situationelle Konstellationen des christlichen Lebens grundsätzlich ab; ohnedies wurde sie nicht müde, die opportunistische „Jesuitenmoral“ zu verunglimpfen. Aber auch diesseits des Missbrauchs der zwischen Prinzipien und Praxis vermittelnden Tugenden Klugheit und Billigkeit wurde die katholische Kasuistik als legalistisch beurteilt, weil sie der christlichen Freiheit der Liebe widerspreche – ein protestantisches Argument, das bis heute gebräuchlich ist.⁶ Dennoch wurden in dem Maß, in dem sich die Ethik im 17. Jahrhundert als Reflexionsform konfessioneller Kultur verselbstständigte, auch und zumal von Lutheranern *Casus conscientiae* gesammelt und publiziert. Die so benannten, seit 1621 gehaltenen Vorlesungen des Wittenberger theologischen Primarius Friedrich Balduin wurden erstmals 1628, in 4. Auflage 1663, publiziert; auch auf Deutsch um 1640 von dem in Wittenberg ausgebildeten Coburger Andreas Kesler: „fürnehmlich auff die gegenwärtige Zeit gerichtete GewissensFragen“.⁷ Auf calvinistischer Seite waren es puritanisch tendie-

5 Siehe den Beitrag von Tanja Thanner in diesem Band; Überblick bei Hans Schneider: Art. ‚Jansenismus‘. In: *EDN*. Bd. 5 (2007), Sp. 1192–1198 (Lit.).

6 So bei Waldemar Molinski und Eilert Herms: Art. ‚Kasuistik III. 1/2‘. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 4. Tübingen. 2001, Sp. 847–848. – Das Lexikon wird im Folgenden mit Sigle *RGG* zitiert.

7 So Andreas Kesler: *Theologia Casuum conscientiae hodierno cum primis temporum accommodatorum, Das ist: Schriftmäßige und Außführliche Erörterung unterschiedener denckwürdiger/ und fürnehmlich auff die gegenwärtige Zeit gerichteter GewissensFragen* [vor 1643]. Hrsg. vom Amtsnachfolger Johann Christoph

rende Theologen wie William Ames (Amesius), die Traktate *De conscientia et eius jure vel Casibus* (1630 u. ö.) schrieben. Im Blick auf Grimmelshausen ist interessant, dass solche Fragen seit 1634 auch in Straßburg bearbeitet wurden. Besonders ausführlich tat das Johann Konrad Dannhauer, der sonst als Begründer der allgemeinen Hermeneutik, als Lehrer Philipp Jakob Speners und als unentwegter lutherischer Polemiker gegen Calvinisten und Jesuiten bekannte Primarius der Straßburger Theologie. Doch ist sein gut 2000 Seiten starker *Liber conscientiae apertus sive Theologia Conscientiaria* von 1660/1662 (4. Aufl. 1706)⁸ bislang nicht untersucht worden, ebenso wenig wie die lutherische Kasuistik insgesamt.⁹ Zufällig habe ich einen Text eines sich als langjährigen Exulanten bezeichnenden Martin Arnold gefunden, der Streitfragen der Schlüsselgewalt aufgreift:

Casus Conscientiae, Oder Gewissens-Frag: Ob eine Privat-Person/ so nicht öffentlich zum Kirchen-Ampt beruffen/ möge/ gestalt der Sachen/ im Fall der unveränderlichen Noth/ täuffen/ absolviren/ und das H. Abendmahl austheilen?

Da der Autor dies energisch bejaht und dafür außer biblischen Beispielen *Consilia* von Lutheranern des 16. Jahrhunderts seit M. Luther und die *Casus Conscientiae* von Friedrich Balduin oder Arnold Mengerling zitiert, war er ein Autor, der in der Situation der gegenreformatorischen Verfolgung für die Legitimität der evangelischen „Haus-Kirche“ und des „Privat-Ministeriums“ des Hausvaters plädierte.¹⁰

Im Blick auf die Ethik steht die Formation einer protestantischen Kasuistik im Kontext einer Pastoraltheologie, die sich im Laufe des 17. Jahrhunderts, vor der pietistischen Erfahrungstheologie, entwickelte.

Seldius. Wittenberg 1658.

- 8 Johann Konrad Dannhauer: *Liber conscientiae apertus sive Theologia Conscientiaria*. Straßburg 1662 (Greifswald ⁴1706), Tomus prior, 2; die Ausgabe 1679 ist im „zvd“ digitalisiert einsehbar. Ein nur ca. 168 Seiten umfassender spezieller Teil war schon 1660 unter dem Titel *Theologia Conscientiaria* erschienen. Vgl. die Einleitung zu Dannhauers *Idea boni Disputatoris et malitiosae Sophistae* (1629 u. ö.). Hildesheim 2008, S. XXVII–XXXVIII; Johannes Wallmann: Die Eigenart der Straßburger lutherischen Orthodoxie im 17. Jahrhundert. (1990). In: ders.: *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock*. Tübingen 1995, S. 87–104.
- 9 Zeitnaher Überblick bei Johann Franz Budde: *Isagoge Historico-Theologica*. Leipzig 1727, ²1730 [hiervon Nachdruck Hildesheim 1999], lib. II, cap. IV (De theologia morali), § 10, pag. 639s.
- 10 Das in Leipzig 1650 durch Timotheus Ritzsch verlegte Exemplar der Bayerischen Staatsbibliothek München (104 S.) ist bei Google Books digitalisiert.

Sie platzierte sich zwischen Dogmatik und Ethik und bildete schließlich eine auch auf die Seelsorger selbst bezogene Pastoraletik aus, die eine noch fast unerforschte Quelle für die damalige Korrelation von Erfahrungen und Normen darstellt.¹¹ Die Korrelation tritt auch in Quellen zutage, die dem Bereich der regulierten Moral- und Sozialdisziplin angehören, der so genannten Kirchenzucht.¹² Sie sind zumal in den protestantischen, vom landesherrlichen Kirchenregiment geprägten Territorien aussagekräftig, weil sie bezogen auf bestimmte Regionen und Pfarreien die mehr oder weniger gut gelingende Kooperation zwischen den staatlichen und den kirchlichen Akteuren dokumentieren. Eine solche Kooperation zwischen dem *magisterium politicum* und dem *ministerium ecclesasticum* war zwingend geboten; die Kirchenleitung wurde in aller Regel durch ein aus Theologen und Juristen zusammengesetztes Konsistorium unter dem letztlich entscheidenden Landesherrn oder Rat ausgeübt. Dazu kam die obrigkeitliche Regelung des gesellschaftlichen Lebens durch Kirchenordnungen¹³ und, im Konkreten noch genauer, „Policy-Ordnungen“, die von Zeit zu Zeit revidiert und häufig durch Einzelreskripte ergänzt und den Untertanen eingeschärft wurden. Sie formulierten für bestimmte Territorien im Blick auf deren gesellschaftliche und politische Entwicklung Gesetze und Regeln, die abweichendes Verhalten als schuldhaft oder sündig zu sanktionieren und mit sühnenden Geldbußen oder Körperstrafen zu belegen erlaubten beziehungsweise vorschrieben; an ihnen orientierte sich auch die Kirchenzucht.¹⁴

Auf dieses positive Recht sowie auf dessen naturrechtlichen und biblischen Hintergrund referierten die Visitationsberichte der kirchenleitenden Amtsträger und die Pfarrberichte über die Gemeinden. Im Zuge des Wieder- oder Neuaufbaus kirchlichen Strukturen nach dem

11 Johann Andreas Quenstedt: *Ethica pastoralis et instructio cathedralis* [...]. Wittenberg 1678 u. ö.; vgl. Henning Schröer: Art. ‚Praktische Theologie‘. In: *TRE*. Bd. 27 (1999), Sp. 194–197.

12 Konzise Information bieten Jürgen Kampmann und Ulrich Pfister: Art. ‚Kirchenzucht 1.–4.‘. In: *EDN*. Bd. 6 (2007), Sp. 696–702.

13 Für das (lutherische) landesherrliche Kirchenregiment und die reformierten presbyterial-synodalen Kirchenverfassungen vgl. Heinrich de Wall: Art. ‚Kirchenregiment‘. In: *RGG*. Bd. 4 (2001), Sp. 1292–1294; Jürgen Kampmann, Bernd Chr. Schneider: Art. ‚Kirchenordnung‘. In: *EDN*. Bd. 6 (2007), Sp. 662–669; zur römisch-katholischen und anglikanischen Lage vgl. Anton Schindling: Art. ‚Kirchenregiment‘. In: *EDN*. Bd. 6 (2007), Sp. 685–693.

14 Information und bibliographische Nachweise bei Karl Härter, Art. ‚Polizei‘. In: *EDN*. Bd. 10 (2009), Sp. 170–180.

Dreißigjährigen Krieg wurden, über die Führung der Kirchenbücher hinaus, solche Berichte meist jährlich gefordert. Neben öffentlichen Belangen wie der Regulierung von Märkten, Hochzeiten, Wirtshäusern usw. wurde die seelsorgerliche Tätigkeit verantwortet, und hier wiederum speziell die doppelte, lösende beziehungsweise bindende *potestas clavium*, d. h. die Erteilung der Sündenvergebung oder die Verweigerung der Absolution mit der Folge des einstweiligen Ausschlusses von der Teilnahme am Hl. Abendmahl (der „kleine Bann“). Dieses im Kontext des Bußinstituts geführte „Amt der Schlüssel“ war in allen drei Konfessionen das wichtigste Instrument der kirchlichen Amtsträger für die persönliche und zugleich öffentlich wirksame, den „Bann“ von der Kanzel her aufhebende Bewältigung von Schuld.¹⁵ Allerdings wurde dieses Amt unterschiedlich begründet: Im Katholizismus war es dem geweihten Priester vorbehalten (mit Mt 16, 19), im Protestantismus war es grundsätzlich allen getauften Christen und Christinnen verliehen (mit Mt 18, 18), auch wenn öffentlich der Pfarrer beziehungsweise das Presbyterium die Schlüssel führten und z. B. Kirchenstrafen verhängten oder beendeten. Das geschah situationsgemäß sehr unterschiedlich, solange es nur den Kirchen- und Policy-Ordnungen, die ja öffentlich zugänglich waren, nicht klar widersprach; die dem (überall obligatorischen) Beichtgeheimnis verpflichteten Pfarrberichte waren stets vertraulich. Glücklicherweise gibt es Archive, in denen viele solcher Berichte aus dem 17. Jahrhundert erhalten sind. Da ihre Erforschung sich oft territorialgeschichtlichem Interesse verdankt, ist eine repräsentativ vergleichende Darstellung bei weitem noch nicht möglich.¹⁶

15 Vgl. die genaue Information bei Dietrich Pirson: Art. ‚Schlüsselgewalt, kirchenrechtlich‘. In: *RGK*. Bd. 7, Sp. 926–928; speziell für das römisch-katholische, sakramentale Verständnis vgl. Wolfgang Beinert: Art. ‚Schlüsselgewalt‘. In: *LThK*. Bd. 9 (2006), Sp. 167–169.

16 Vgl. Lucian Hölscher: *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*. München 2005, S. 17–87; zur Kirchenzucht S. 78–82. Auf Brandenburg-Bayreuth bezogen Walter Sparr: ‚Christliche Politik‘ und fürstliches Kirchenregiment. In: *Politik – Repräsentation – Kultur. Markgraf Christian Ernst von Brandenburg-Bayreuth (1644–1712)*. Hrsg. von Rainald Becker und Iris van Dorn. Bayreuth 2014, S. 51–66.

2. Die katechetische Orientierung

2.1 Der gegenwärtige Stand der Forschung erlaubt nur, den kirchlichen Umgang mit Schuld und Sühne anhand (1) von Texten zu beschreiben, die der Kommunikation theologischer Normen nach außen („exoterisch“) zugeordnet wurden, und (2) Texten, die der normativen Vergewisserung nach innen dienen („akroamatisch“), also im eigentlichen Sinn dogmatischen Werken. Die wichtigste Form öffentlicher normativer Orientierung war in sämtlichen Konfessionen die Katechese auf der Grundlage des jeweils gültigen landessprachlichen Katechismus. Neben den schon genannten tridentinischen Katechismen waren das auf lutherischer Seite fast überall der Kleine, in geringerem Maß auch der Große Katechismus Martin Luthers (1529); beide enthalten auch eine Erklärung und die Anleitung zur Beichte. Der Kleine Katechismus wurde auswendig gelernt; seine Kenntnis darf man im 17. Jahrhundert bei allen Lutheranern, die überhaupt eine Schule besuchten oder wenigstens häuslichen Unterricht genossen (dafür war er gedacht), voraussetzen.¹⁷ Auf reformierter Seite war es, gegebenenfalls übersetzt, der Heidelberger Katechismus (1563); da er nicht nur auswendig gelernt, sondern auch im Gottesdienst übers Jahr verteilt vorgelesen werden sollte und in einem öffentlichen Examen vor dem Abendmahl abgefragt wurde, darf man seine Kenntnis auch voraussetzen. Er behandelt die Sündenerkenntnis (Fragen 3–11) und gibt eine eindeutig verneinende Antwort auf die Frage nach der Zulassung von Ungläubigen und gottlos Lebenden zum Abendmahl (Fr. 82), bekräftigt also die Kirchenzucht; er nennt das Beichtinstitut nicht. Denn die Privatbeichte war in den reformierten Kirchen zugunsten der „offenen Beichte“ abgeschafft. Das Bekenntnis von persönlichen Verfehlungen hatte seinen Ort außer in der Seelsorge in der vom Pfarrer mit dem Presby-

17 Die aktuelle kritische Edition ist: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. Hrsg. von Irene Dingel. Göttingen 2014, S. 841–1162; – Die Texte aus dieser Edition werden im Folgenden mit Sigle *BSELK* zitiert; die Beichtlehre des Kleinen Katechismus: *BSELK*, S. 884–889, die des Großen Katechismus: *BSELK*, S. 1158–1162. Zum Kontext in den Konfessionen vgl. Ehrenfried Schulz, Peter Hauptmann und Hans-Jürgen Fraas: Art. ‚Katechismus‘. In: *RGG*. Bd. 4 (2001), Sp. 861–866; sowie Michael Fischer und Christian Albrecht: Art. ‚Katechismus 1.–3‘. In: *EDN*. Bd. 6 (2007), Sp. 444–449; Bernd Schröder: Art. ‚Katechetik‘. In: *EDN*. Bd. 6 (2007), Sp. 442–444.

terium ausgeübt, vorrangig moralische Probleme thematisierenden Kirchengzucht.¹⁸

Die Katechismen wurden vor allem in den Städten regelmäßig auch in Mittagspredigten oder Wochenpredigten, oft in ganzen Predigtreihen, den Erwachsenen ausgelegt. So hat J. K. Dannhauer seit 1634 im Straßburger Münster bis kurz vor seinem Tod (1666) nicht weniger als 492 Mittagspredigten über den lutherischen Katechismus gehalten, in denen er die Thematik von Schuld und Sühne mehrfach, zumal anlässlich der Erklärung des Sinns und Zweckes lutherischer Beichtpraxis, ansprach. Diese Predigten publizierte er seit 1642 in Straßburg unter dem (an 1. Kor. 3, 2 anschließenden) Titel *Catechismus Milch*. Dieses Werk besteht aus zehn Bänden (die letzten beiden und ein umfangreicher Index erschienen postum 1673 beziehungsweise 1678) mit durchschnittlich je 600 Seiten.¹⁹ Diese normative Kommunikation zeichnet sich aus nicht nur durch dogmatische Eindeutigkeit und hohe bibelhermeneutische Plausibilität, sondern auch durch psychologische Analysen der frommen Lebensführung; die einfache, an die Affekte der Zuhörer appellierende Sprache inszeniert eindrücklich barocke, allegorisch produktive Rhetorik. Vielleicht lässt sich herausfinden, ob dieses Straßburger Werk, das 1671–1693 noch in zweiter, teils vielleicht schon in dritter Auflage erschien, von Grimmelshausen zur Kenntnis genommen wurde.

Zu meinem Bedauern kann ich (noch) keine Analyse des Komplexes Schuld und Sühne in Dannhauers *Catechismus Milch* vortragen, sondern muss mich mit etwas älteren, aber nach dem Dreißigjährigen Krieg erneut aufgelegten Predigten eines ebenfalls lutherischen Autors begnügen, des Wittenberger Professors für Ethik und dann Theologie Balthasar Meisner. Dieser auch philosophisch produktive, aber vor allem ethisch und anthropologisch engagierte Gelehrte hatte seit 7. Juli 1618 eine mindestens vierjährige Predigtreihe gehalten, die an biblische Texte anschließend, den ersten Teil der *Confessio Augustana* von 1530, also des grundlegenden protestantischen Bekenntnisses (CA, Art. I-

18 *Heidelberger Katechismus*. Revidierte Ausgabe der Evangelisch-reformierten Kirche. Neukirchen-Vluyn ⁵2012. Vgl. Erdmann Sturm: Art. „Heidelberger Katechismus“. In: *RGG*. Bd. 3 (2000), Sp. 514–515.

19 Johann Konrad Dannhauer: *Catechismus Milch oder der Erklärung deß Christlichen Catechismi erster Theil* [Tl. 2, usw.] Straßburg 1642 [1643, usw.]; *Index Catecheticus, oder vollständiges und außführliches Register über das herrliche ganze Werck der Catechismus-Milch Johann Conrad Dannhawers*. Straßburg 1678.

XVII) auslegte. Die insgesamt 87 Predigten wurden von der Familie des 1626 verstorbenen Meisner (auch aus ökonomischen Gründen) in drei Teilen 1630–1633 publiziert, je mit Vorwort versehen (das zum zweiten Teil ging an den Rat der Reichsstadt Straßburg; es stellt u. a. fest, das Glaubenslehre nicht identisch ist mit dem vielfältig formulierten Bekenntnis). Das Werk wurde dann, um 9 Predigten über die Art. XVIII–XXI sowie Register vermehrt – und auf 1452 Quartseiten angewachsen – nochmals in Frankfurt a. M. 1658 gedruckt.²⁰ Wünschenswert wäre, diese Predigten mit solchen aus der römisch-katholischen und aus der reformierten Predigtliteratur zusammenzustellen; das ist mir noch nicht möglich. Doch referieren Meisners Bezüge auf die anderen Konfessionen die Probleme, die dem Gegensatz innewohnen, auch die abgelehnten Positionen, als solche durchaus korrekt.

2.2 Meisners Predigten stellen der Frömmigkeit der Hörer theologische Normen in Gestalt von Erläuterung, Begründung und warnendem oder ermutigendem Appell vor Augen. Auch das Beichtinstitut wird auf diese Weise, in zwei Predigten über CA Art. XI (Von der Beichte/ *De confessione*) und fünf Predigten über Art. XII (Von der Buße/ *De poenitentia*), aktualisiert. Das bedeutete auch kontrastierende konfessionelle Profilierung. Die erste Predigt zu Art. XI²¹, „Von der Privat-Beicht wider die Calvinisten“, stellt jedoch von vornherein klar, dass die Ohrenbeichte im Beichtstuhl nicht zu den wesentlichen Stücken einer rechtschaffenen Buße gehört, sondern zu den Kirchengebräuchen, die „um guter Ordnung und allerhand heilsamer Nutzbarkeit willen“ in der Kirche aufgekommen sind und gepflegt werden. Sie ist also ein „Adiaphoron“ oder „Mittelding“, eine weder gebotene noch verbotene

20 [Balthasar Meisner, Hrsg. von Johannes Lucius]: *Geistreiche/ wolgegründete Predigten/ Über das edle theure Buch/ der Augspurgischen/ nunmehr vor hundert und mehr Jahren übergebenen Confession*. Frankfurt a. M.: Balthasar Christoph Wust 1658 (dessen Vorrede vom 12. Februar 1659); die Vorrede nach Straßburg ebd., S. 412–434, zur „Glaubens-Lehr“ S. 414–417. – Aus diesen Texten wird im Folgenden mit Sigle CA zitiert.

21 „Von der Beicht wird also gelert, das man inn der kirchen privatam absolutionem erhalten und nicht fallen lassen sol, Wiewol inn der beicht nicht not ist, alle missethat und sunden zuerzelen, die weil doch solchs nicht möglich ist, Psal. XVIII: „Wer kennet die missethat?“ *BSELK*, S. 104, Z. 13–16 (die Zählung „Ps XVIII“ ist die der Vulgata). In der *Apologia Confessionis* (1530), die ebenfalls zu den lutherischen Bekenntnisschriften zählte, gab Philipp Melanchthon eine ausführliche Begründung, *BSELK*, S. 426–433.

Handlung.²² Dass die Privatbeichte nicht abgeschafft, sondern als allgemeiner Brauch beibehalten wird, schließt auch keineswegs andere Formen des Sündenbekenntnisses aus. Das sind die persönliche Beichte vor Gott; die dem Pfarrer nachgesprochene „offene Beichte“ im Gottesdienst (sie ersetzte die persönliche Beichte vor der Gemeinde in Zeiten, als es keine christliche Obrigkeit gab), die Beichte vor dem Nächsten, um sich mit ihm zu versöhnen; und – damit bin ich endlich bei meinem titelgebenden Zitat – „4. Beichten wir dem Kirchen-diener“ und bitten um „tröstliche Absolution und Vergebung der Sünden“.²³

Neben der Tradition und der CA sprechen nach Meisner gute Gründe für die Beibehaltung dieses „Privat-Gesprächs“ im Beichtstuhl. Denn die Beichte wird von Gott nicht verboten, es gibt Beispiele auch in der Heiligen Schrift, und sie hat besonderen Nutzen. Für letzteren nennt Meiser neben der Katechese, d. h. „Unterrichtung der Einfältigen und Unverständigen“ und der besonderen Andacht aufgrund der ernstlichen Selbstprüfung und der Stärkung durch die Absolution auch die moralische „Erforschung der Communicanten“. Weitere Gründe für die individuelle Beichte sind, dass in deren Folge der Zuspruch der Sündenvergebung an jeden in eigener Person ergeht, wie angefochten und seines Glaubens unsicher der Pönitent auch sei (also nicht konditional, sondern exhibitiv); dass sie eine „Handhabung christlicher Freiheit“ ist, *libertatis assertio*; und dass sie der „Prüfung der einschleichenden Ketzer“ dient. Wie die kontrollierenden Nebenzwecke auch lutherischer Beichtväter mit dem evangelischen Ziel tröstlicher Glaubensvergewisserung zusammen bestehen können, spricht die Predigt nicht an.²⁴ Der Brauch, „Beichtpfennige“ zu entrichten, wird verteidigt gegen den Verdacht, sie seien das wahre Motiv für die Privatbeichte. Aber Beichtpfennige können in gar keiner Weise die Absolution erkaufen, die nicht überall üblich und gegebenenfalls ein Teil der

22 Zu diesem in der Predigt nicht gebrauchten, aber angemessenen Ausdruck und seinen zahlreichen religiösen Bezügen vgl. Reimund B. Sdzuj: Art. ‚Adiaphora‘. In: EDN. Bd. 1 (2005), Sp. 77–79.

23 Meisner, *Geistreiche/ wolgegründete Predigten* (wie Anm. 20), S. 616–637, zit. S. 617–618 und S. 622. Die Predigt setzt ein mit dem Hinweis auf Mt 3, 5–6 und auf die erste der 95 Thesen Luthers, S. 616–617.

24 Meisner, *Geistreiche/ wolgegründete Predigten* (wie Anm. 20), S. 623–632; Meisner beruft sich auf positive Voten bei J. Calvin, P. Martyr und H. Zanchi, ebd., S. 632–633. Weitere „Einwürffe“ werden korrekt dargestellt; der Anspruch der Calvinisten, im Sinne des Augsburger Religionsfriedens von 1555 Religionsverwandte der *Confessio Augustana* zu sein, werde durch sie hinfällig, vgl. ebd. S. 633–637.

Pfarrbesoldung sind, die man auch anders regeln kann (was erst im 18. Jahrhundert geschah): Sie sind ein Zeichen ehrerbietiger Dankbarkeit.²⁵

Meisners zweite Predigt zu CA XI verbindet die Ermutigung des Einzelnen zum Gebrauch christlicher Freiheit wieder mit dem konfessionspolitischen Interesse an der Erhaltung eines lutherischen Profilvermerkmals, hier der Freiheit vom tridentinischen Zwang zur Beichte aller begangenen Sünden: „*De Confessione speciali Papistica rejicienda*, Von der sonderbahren und umständlichen Beichte/ wider die Papisten. Wer kann mercken/ wie oft er fehlet? Verzeihe mir die verborgenen Fehle.“ [Ps 19,15].²⁶ Die tridentinische Reform hat in der Tat, zuletzt im *Rituale Romanum* (1614), der Privatbeichte eine zentrale und regulierte Funktion gegeben. Danach sind die (mindestens) jährliche Beichte vor dem Priester und dessen richterliches Urteil über die gebeichteten Sünden göttlichen Rechts und heilsnotwendig; sie wird zur einzigen Form der sühnenden Sündenvergebung (der Beichtstuhl wurde nur für Frauen verpflichtend...). Allerdings werden nur die Sünden vergeben, die wirklich und vollständig gebeichtet wurden; eine Sünde wissentlich zu verschweigen schließt von der Sündenvergebung gänzlich aus. Wofern die Absolution erteilt wird, ist die Beichte selber bereits verdienstlich, so wie dann die genugtuenden Leistungen moralisch zählen, die der Priester dem Pönitenten auferlegt. Meisner stellt das korrekt dar, spart aber umso weniger mit Kritik. Es handle sich um einen von den Papisten eingeführten unnötigen, unmöglichen („Nim dir nur einen einzigen Tag für...“) und erfolglosen, lediglich zu Aberglauben oder Werkgerechtigkeit verleitenden Zwang, um „*Carnificinam* unnd Gewissens-Marter“, die, statt den so nötigen „Evangelischen Trost“ zu spenden, vielmehr Zweifel hervorruft und sogar zur Verzweiflung führen kann.²⁷

Diese Predigten zu CA XI markieren klar das lutherische Selbstverständnis im Blick auf die Beichtpraxis, die von Schuld befreien soll: die „Evangelische Freyheit“ muss den großen Nutzen der althergebrachten Ohrenbeichte nicht, wie die Calvinisten, aus formalen Gründen ausschlagen, aber sie begibt sich nicht in geistliche, das Ge-

25 Meisner, *Geistreiche/ wolgegründete Predigten* (wie Anm. 20), S. 635–636; vgl. Wolfgang Brückner: Art. ‚Beichte VI. Brauch‘. In: *LTHK*. Bd. 2, Sp. 159.

26 Meisner, *Geistreiche/ wolgegründete Predigten* (wie Anm. 20), S. 636–646, zit. S. 636; die biblische Begründung gibt auch CA, XI (*BSELK*, S. 104–105).

27 Meisner, *Geistreiche/ wolgegründete Predigten* (wie Anm. 20), S. 640–647, zit. S. 642 und S. 645.

wissen quälende Dienstbarkeit, wie sie „deß Pabstes Tyrannei“ zumutet.²⁸

2.3 Den größeren, deutlicher begründenden Kontext entwickeln Meisners fünf Predigten zu CA Art. XII über die Buße. Die Stellung dieses Artikels nach den Artikeln zu Taufe (Art. IX), Abendmahl (Art. X) und Beichte (Art. XI), aber vor dem Artikel über den „Gebrauch der Sakramente“ (Art. XIII) belegt noch, dass die Wittenberger Reformatoren die zur Absolution führende Buße zunächst zu den Sakramenten gerechnet hatten und ihr, nachdem dies wegen des Fehlens eines sinnlichen Zeichens aufgegeben wurde, weiterhin ganz besondere frömmigkeitspraktische und kirchliche Bedeutung zumaßen.²⁹ Konfessionell unspezifisch war 1530 die Abgrenzung gegen die Wiedertäufer, denen zufolge die einmal Gerechtfertigten nicht wieder fallen oder den Hl. Geist verlieren können, also eine kirchliche Bußübung nicht brauchen. Spezifisch war aber damals, die traditionelle Schätzung der „Galgenreue“ (*attritio*, z. B. aus Furcht vor Strafe oder Hoffnung auf Lohn) und die Einbeziehung satisfaktorischer guter Werke sowie die Erfüllung der auferlegten Bußleistungen als wesentliche Bedingungen der Absolution abzulehnen; beides wurde im Tridentinum dann vorsichtiger gefasst, aber doch grundsätzlich bekräftigt.³⁰ Nach reformatorischer, von Meisner vielfach wiederholter Auffassung, ist echte Reue erst die leidvolle Einsicht, aus Unglauben gegen Gott gehandelt zu haben; die Vergebung der Sünden empfängt man daher „durch den glauben on unser verdienst umb Christus willen“, in keiner Weise durch eigene Anstrengung – unbeschadet der zu erstrebenden Besserung des Lebens, der „Früchte der Buße“ (Mt 3,8). Zum Wesen der Buße gehören also, wie schon der Kleine Katechismus bündig festgestellt hatte, nicht drei, sondern nur zwei Stücke, die echte Reue (*contritio*)

28 Die beiden Stichwörter häufig bei Meisner, *Geistreiche/wolgegründete Predigten* (wie Anm. 20), S. 645–648; Meisner notiert auch, dass die päpstlichen Lehrer selber von „Beicht-Wehe“ sprechen (S. 646).

29 „Von der busse wirt gelert, das die jhenigen, so nach der Tauffe gesündigt haben, zu aller zeit, so sie bekert werden, vergebung der sunden erlangen mögen, Und soll ihnen die Absolution von der kirchen nicht verweigert werden. [...]“ (*BSELK*, S. 106, Z. 2–5 [lat. 107, Z. 2–4]); vgl. Christian Birr: Art. ‚Kirchenzucht‘. In: *EDN*. Bd. 6 (2007), Sp. 638–640.

30 Conc. Trid., *Decretum de sacramento paenitentiae* (1551), Cap. 4, Cap. 8s. (DH 1676–1678; 1689–1693); vgl. Josef Weismayer: Art. ‚Reue II.‘. In: *LThK*. Bd. 8, Sp. 1136–1139.

über die Sünden und der Glaube (*fides*) ans Evangelium, der „das hertz tröst und zu frieden macht“.³¹

Schon in den Predigten zu CA Art. XI hatte Meisner gegen ein Drittes neben „Bereuung“ und „Beichtung“, also gegen die „Büssung“ (*contributio, satisfactio*), argumentiert. Die (allerdings) erforderliche Sühne hat vollständig Christus geleistet.³² Auf dieser, der reformatorischen Rechtfertigungslehre entsprechenden Grundlage erklären die folgenden Predigten den so nötigen wie nützlichen Artikel von der Buße. Die Begründung der generellen Aussage

ohne die Buß/ lebet man nicht Christlich sinnt dem Hörer als eine alltägliche Erfahrung an: Drey Dinge finden sich täglich bey einem Menschen. 1. Sündigen. 2. Wegen der Sünde leiden. 3. Auff daß die Sünde vergeben und die Straff abgewendet werde/ Buß thun/ welcher gestalt das gantze Leben *quotidiana Poenitentia*, eine tägliche Buß/ sein solte. Thut ein Mensch Buß/ so macht er jhm Gott zum Freunde/ und machet den Engeln GOTTES Freude/ Luc. 15. v. 7. 19 [...].³³

Die folgenden fünf Predigten über CA XII wenden sich gegen die Negation der Möglichkeit, nach der Taufe nochmals Buße zu tun beziehungsweise der Möglichkeit, nach der Taufe die Gnade Gottes und den Hl. Geist zu verlieren (von den Novatianern bis zu den Wiedertäufern, die sich „eine Glaß-schöne und Engel-reine Kirch einbilden“).³⁴ Hier fragt sich ferner, „Ob die Widergeborenen den H. Geist verlieren können? Und/ Ob sie also vollkommen sind/ daß sie nicht mehr sündigen können?“ Die gegen Wiedertäufer und prädestinarianische Calvinisten gerichtete bejahende Antwort meint nicht nur die Schwachheit gläubiger Christen, sondern die auch in ihnen wirksame Bosheit. Zur Begründung rekurriert Meisner nicht direkt auf die dies

31 BSELK, S. 106, Z. 9–10, 13–20 (lat. Z. 8: „consolatur conscientiam et ex terroribus liberat“; 10–15). Den Ausschluss menschlicher Satisfaktion als Bedingung für Absolution stellt gegen die spätmittelalterliche Gnadenlehre besonders stark die Apologia Confessionis zu Art. XII heraus, BSELK, S. 434–511.

32 Meisner, *Geistreiche/ wolgegründete Predigten* (wie Anm. 20), S. 617–618 und S. 639–640.

33 Meisner, *Geistreiche/ wolgegründete Predigten* (wie Anm. 20), S. 649.

34 Meisner, *Geistreiche/ wolgegründete Predigten* (wie Anm. 20), S. 648–661: Erste Predigt, De Poenitentiae possibilitate: I, Ob man Buß thun könne? (dafür werden zahlreiche, in neun Gründen gebündelte Bibelstellen genannt), II, Ob man Buß thun solle? (dafür gibt es *Incentiva* oder „Bußglocken“ über uns, unter uns, in uns, außer uns, vor uns, [S. 662]). Ob die Widergeborenen den H. Geist verlieren können? Und/ Ob sie also vollkommen sind/ daß sie nicht mehr sündigen können?“

behauptende lutherische Erbsündenlehre, sondern auf die zahlreichen biblischen Beispiele für gefallene Heilige, allen voran auf David, und schließt mit einer Warnung vor Sicherheit und mit der Bekräftigung der Hilfe Gottes auch in schweren Anfechtungen.³⁵ Die Predigt „De satisfactionibus Papisticis, Von den Päbistischen Büssungen und Gnugthungen“ legt ebenfalls nicht die Rechtfertigungslehre dar, sondern rühmt das Verdienst Christi: Jesus Christus hat uneingeschränkt „für alle und jede/ so wol erbliche als auch würckliche Sünde/ Gott seinem Vater bezahlet und gnug gethan“ und „auch die Straffe der Sünde/ so wol die Zeitliche als die Ewige auff sich genommen/ und dafür an unser statt bezahlet und gnug gethan“. Etwa erfahrene Züchtigungen sind daher nur uneigentlich Strafe, vielmehr Arznei zu nennen, denn sie kommen „nicht von einem zürnenden/ sondern von einem versöhnten Gott.“³⁶

Diese unzweideutige, christologisch begründete Trennung der Sündenvergebung von der Sühne war ein protestantisches Schibboleth; die Anwendung auf den Umgang mit Schuld war zwischen Lutheranern und Reformierten jedoch strittig. Das prädestinarianisch induzierte Bild, dass der heilsame Glaube wie Glut unter der Asche einer sündigen Lebensführung verborgen liegen könne, ist für Meisner inakzeptabel – umso wichtiger ist ihm der Ernst der Bußpraxis. Er plädiert stark für die Erneuerung der altkirchlichen, schon in Mt 18, 15–18 skizzierten Kirchenzucht, der „öffentlichen Kirchen-Busse“, für eine „heilsame *Disciplin*,“ die nur wegen ihres papistischen Missbrauchs von der Reformation fallen gelassen worden sei.³⁷ Mit seiner Forderung stand Meisner nicht allein, sie begleitete vielmehr alle Bemühungen um eine lebendige, tätige Frömmigkeit, die seit Johann Arndt und Johann Valentin

35 Meisner, *Geistreiche/ wolgegründete Predigten* (wie Anm. 20), S. 691–703: 4. Predigt [aus Ps 51, 12–17]. „Wir haben drey Grundfesten des Glaubens: 1. Gottes Allmacht: Ihme ist kein Ding unmöglich. 2. Gottes Gütigkeit: Er hat uns von Herten lieb/ er antwortet/ ehe wir ruffen/ und höret/ wenn wir noch reden. 3. Gottes Warhafftigkeit: Sein Wort ist warhafftig/ und was er zusaget/ das hält er gewiß. Hic es funiculus triplex, qui difficile rumpitur, dieses ist eine dreyfache Schnur/ die nicht leicht entzwey reisset/ sagt Bernhardus [von Clairvaux, vgl. Pred 4,12]. Gott ließ seine Stralen vom Himmel herab/ auff daß er den Verfolger/ Saulum/ zu sich ziehen möchte/ [Apostel-]Geschicht 9. V. 3. Also lasset Gott diese starcke dreyfache Schnur zu uns herab/ daß wir uns daran fest halten/ und dadurch zu jhm hinauff gezogen werden.“ (S. 700).

36 Meisner, *Geistreiche/ wolgegründete Predigten* (wie Anm. 20), S. 704–718: 5. Predigt [aus Mt 18, 15–18]; zit. 714. 715. 716.

37 Meisner, *Geistreiche/ wolgegründete Predigten* (wie Anm. 20), S. 706–713.

Andreae, hier auch mit einem bewundernden Seitenblick nach Genf,³⁸ in der lutherischen Orthodoxie gang und gäbe wurden. Meisner begründet seine Forderung pauschal mit grassierender Unmoral, die völlig ungestraft bleibe³⁹; aber er beklagt vor allem, dass der dem Predigtamt verliehene Bindschlüssel „in unseren Kirchen gantz gebunden“ sei, d. h. gar nicht ausgeübt werde. Da dies keinesfalls generell so war, scheint Meisner auf Erweiterung des kleinen Banns in die Richtung des großen Banns (*excommunicatio major*) zu zielen, also auf die Ausstoßung „auß der Commun und Gemeinde“. Dafür spricht, dass er „schärfere Kirchenzucht“ von „Oberkeiten und Consistorien“ erhofft.⁴⁰ Nach dem Dreißigjährigen Krieg hatten die Pfarrer dann freilich darüber zu klagen, dass sie Personen von Stand nicht mehr kritisieren und mit dem Bann belegen durften, dass vielmehr die weltliche Obrigkeit in das geistliche Privileg des kleinen Banns eingriff.⁴¹

3. Der normativ-dogmatische Hintergrund

3.1 Ein normativ-dogmatischer Hintergrund scheint in Meisners katechetischer Orientierung über Schuld und Versöhnung deutlich durch, sie ist eindeutig lutherisch, nicht reformiert, nicht römisch, nicht

38 Vgl. Martin Brecht: *Johann Valentin Andreae 1586–1654*. Göttingen 2008, S. 50–52.

39 „Wir sehen leider für unseren Augen/ wie täglich viele und grosse Sünden begangen werden/ aber allesamt ungestraft bleiben. Fluchen und Gotteslästern gehet in vollem Schwange/ grosser Ungehorsam und Widerspenstigkeit ist bey den Kindern/ grosser Zank und Uneinigkeit ist unter den Eheleuten/ also/ daß sie einander auch den Tod dräuen/ die Leute leben in Unversöhnlichkeit biß in den Tod/ in Hurerey und Ehebruch/ in Fressen und Sauffen/ in Hoffart und Übermuth [...].“ – Meisner, *Geistreiche/ wolgegründete Predigten* (wie Anm. 20), S. 712; eine ähnliche Aufzählung fügt dem „geitzen und wuchern/ liegen und betriegen“ hinzu (S. 711).

40 Zit. von Meisner, *Geistreiche/ wolgegründete Predigten* (wie Anm. 20), S. 708–711.

41 Vgl. Sparn, „Christliche Politik“ (wie Anm. 16), S. 54–56.; speziell für die Hofprediger vgl. Wolfgang Sommer: Die Stellung lutherischer Hofprediger im Herausbildungsprozess frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft. In: Wolfgang Sommer: *Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit*. Göttingen 1999, S. 74–90.

spiritualistisch. Gleichwohl zielt sie nicht auf dogmatische Plausibilität als solche, wie das auch reformierte und römisch-katholische Katechismuspredigten nicht tun. Freilich impliziert der protestantische Rekurs auf den biblischen Kanon dessen normative Autorität, also einen dogmatisch identifizierbaren Wahrheitsanspruch. Doch, zumal kein Kanonisches Recht im Hintergrund steht, gewinnen implizierte normative Ansprüche ihre Plausibilität nicht in einem begrifflichen (seinerzeit: logisch-metaphysisch zu führenden), sondern in einem dialektisch-hermeneutischen Verfahren, das auf die aus Texten zu erhebende *intentio auctoris* bezogen war.⁴² Auch diejenigen Predigten Meisners, die das Wesen der Buße explizieren, führen keine demonstrativen Beweise, sondern interpretieren die der Bibel eigentümliche heilsgeschichtliche Plausibilität, den göttlichen *ordo salutis*.⁴³

Diese zwei Predigten stellen die Buße als eine der vier Künste vor, die jeder Christ erlernen muss: Bet-Kunst, Leide-Kunst, Sterbe-Kunst und eben Buß-Kunst. Die Aspekte der Buße verbindet Meisner mittels der deutschen, lateinischen, griechischen und hebräischen Wörter zur allgemeinen Definition: Buße ist eine geistliche Verwandlung des alten Menschen, eine innere Bekehrung, die angesichts der gänzlichen geistlichen Unfähigkeit des Sünders dazu eine „neue Schöpfung“ ist.⁴⁴ Meisner erweitert dafür das Schema der vier Ursachen und wendet es genea-

42 Zu der zwischen Flacius Illyricus (1567) und Johann Konrad Dannhauer (1629/1654) methodisch allgemein ausgebildete, bis in die mittelalterliche Logik zurückgreifende Hermeneutik vgl. Stefan Meier-Oeser. In: Dannhauer, *Idea* (wie Anm. 8), XIV–XXVII. Guter Überblick bei Oliver Scholz und Martin Laube: Art. ‚Hermeneutik‘. In: *EDN*. Bd. 5 (2007), Sp. 381–392 (Lit.).

43 Dieser Terminus kam erst um 1700 auf und bezeichnete dann die individuelle Heilszueignung, doch orientierte sich die Dogmatik in der „synthetischen Ordnung“ der Loci seit Philipp Melanchthon bis weit ins 17. Jahrhundert am Gang der Unheils-/Heilsgeschichte seit der Schöpfung der Welt durch Gott; die tridentinische Dogmatik verfuhr ähnlich v. a. in Gestalt der Kommentierung der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin; vgl. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie* (wie Anm. 2), S. 278–283.

44 Meisner, *Geistreiche/ wolgegründete Predigten* (wie Anm. 20), S. 663–669, zit. S. 670. Das deutsche Wort „Buße“ wird dabei um den Aspekt der sühnenden Leistung bereinigt (S. 666). Ein Sakrament im genauen Sinn ist die Buße nicht, weil sie kein sinnliches Zeichen hat und weil sie, im Unterschied zu den Sakramenten i. e. S. in beiden Testamenten vorkommt (S. 668–669); die aber ebenfalls ganz auf den individuellen Glauben ausgerichteten zwei Sakramente erläutert die erste Predigt zu CA XIII (S. 718–732), gegen eine glaubenslose Sakramentspraxis *ex opere operato* und gegen die Siebenzahl von Sakramenten wendet sich die zweite Predigt (S. 732–745).

logisch, indem er jene Verwandlung nach Ursprung (allein Gott), Mittel (das rufende Wort Gottes), Elementen (rechtschaffene Reue und kindlicher Glaube), Form (Bekehrung des Sünders zu Gott), Zweck (Empfang aller Gnadengaben) und Wirkung (vom Bösen ablassen und Gutes tun) beschreibt. Entsprechend groß ist die Aufmerksamkeit auf die affektiven Aspekte der Buße, auf die Mittel, wahre Reue zu erwecken, und auf die Mittel, den Glauben an die immer unbedingte Barmherzigkeit Gottes zu stärken.⁴⁵ Näher zu dogmatischen Feststellungen rücken weitere Predigten, die Sachverhalte behandeln, die dem in der Zeit verlaufenden Umgang mit Schuldbewältigung jederzeit innewohnen. Die Praxis und Katechese der Buße lassen vermuten, dass dies drei Komplexe betrifft, die man – mit den um 1600 (zuerst bei Protestanten) aufkommenden Ordnungsbegriffen⁴⁶ – unter Anthropologie, Ekklesiologie und Christologie zusammenfassen kann.

Diese drei Aspekte des benennenden und versöhnenden Umgangs mit Sünde und Schuld möchte ich abschließend dogmatisch namhaft machen. Angesichts der Quellenlage ist dies nicht wirklich komparativ und auch innerhalb der Konfessionen nur selektiv möglich. Es kann nur darum gehen, die unterschiedlichen Positionen jeweils am Ort von theologischen Problemen zu markieren, die als gemeinsame unterstellt und wechselseitig anerkannt wurden. Welche das waren, tritt in kontroverstheologischen Passagen der Dogmatiken und in den Kontroverstheologien ziemlich deutlich zutage. Die agonale Konstellation, in der sich die drei Konfessionen politisch und kirchenpolitisch in dieser Zeit befanden, verpflichtete sie aufgrund der wiederum gemeinsamen Annahme, es könne nur eine wahre Religion geben, zur dogmatischen Auseinandersetzung mit Heterodoxen und Häretikern. Es gab Werke, die diese Probleme fast tabellarisch auflisteten und Ja-Nein-Entscheidungen zuordneten; so das 1623 lateinisch und 1631 deutsch publizierte

45 Meisner, *Geistreiche/ wolgegründete Predigten* (wie Anm. 20), 681–688.

46 Die Bildung abstrahierender Ordnungsbegriffe gehört in den Zusammenhang der Rezeption der strikt aristotelischen Wissenschaftsmethodologie, die im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts in Padua (J. Zabarella u. a.) ausgebildet wurde; die Lutheraner, weniger forciert auch die Reformierten, verdrängten damit die renaissanceplatonisch inspirierte, dialektische Methodologie des Ramismus. Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*. Hamburg 1983, S. 39–52 und S. 67–81; Walter Sparn: Die Schulphilosophie. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. 17. Jahrhundert*. Bd. 4. Basel 2001, S. 291–294 und S. 475–497; Wolfgang Mährle: Art. ‚Ramismus‘. In: *EDN*. Bd. 10 (2009), Sp. 600–602.

und noch lange wiederaufgelegte *Manuale controversiarum hujus temporis* des Jesuiten Martin Becanus.⁴⁷ Auch wo protestantische Gegenschriften dessen Platzierungen korrigierten, taten sie es ebenfalls unter dem Gesichtspunkt der „Abweichung“ von der wahren, d. h. der eigenen Lehre, bestätigten aber zugleich die Existenz eines gemeinsamen, religiös und kirchlich wesentlichen Problems, das keiner der Kontrahenten unbearbeitet lassen konnte.

3.2 Das – jedenfalls in protestantischer Perspektive, zumal für Lutheraner – wichtigste Problem im normativen Hintergrund des pastoralen und katechetischen Umgangs mit Schuld und Versöhnung war das anthropologische: die doppelte Frage nach dem Vermögen freier Handlungen sündiger Menschen („Willensfreiheit“) und nach der Gewissheit ihres Glaubens an den in Christus „versöhnten Gott“. Diese Fragen hatte die individualisierende Entwicklung der Frömmigkeit im späten Mittelalter aufgebaut und völlig unabweislich gemacht. Die protestantische Reformation mit ihren Lehren von der Rechtfertigung *sola fide* und von der erbsündlichen Angewiesenheit auf das Evangelium von Christus war in erster Linie eine Antwort auf diese Fragen; die tridentinische Reform enthielt eine davon verschiedene, die das protestantische, moraltheologisch problematische *simul justus et peccator* nicht einschloss. Wichtige Elemente dieser Antworten wurden schon zwischen 1530 und 1546 konfessionell formuliert; noch Meisners Predigten konnten CA, Art. II (Erbsünde), Art. IV (Rechtfertigung), Art. VI (neuer Gehorsam, d. h. gute Werke), Art. XVIII und XIX (freier Wille), Art. XX (Glaube und gute Werke) zugrunde legen. Aber seine Predigten behandelten weitere, zwischen den aber auch innerhalb der Konfessionen strittig gewordene Fragen. Die drei Dekaden seiner *Anthropologia Sacra* (1613–1615, ³1625) – einer der ersten Titel mit diesem Stichwort – bündelten dann die einzelnen Topoi in der Perspektive auf die heilsgeschichtliche Abfolge der *status* (das *esse modificatum*) des Menschen und des mit seiner Veränderung verbundenen Verlusts beziehungsweise Gewinns an Freiheit (*mutatio*

47 Darauf hingewiesen zu haben ist ein großes Verdienst von Dieter Breuer: Grimmelshausen in den theologischen Kontroversen seiner Zeit. In: *Simpliciana* XXVI (2004). S. 339–359. Es wäre zu wünschen, dass die Analyse der Probleme mit den „Weltleuten“ um die Streitfragen mit den „Häretikern“ und Grimmelshausens Einstellungen zu ihnen erweitert würde!

libertatis). Meisner entwickelte hier einen ganz neuen, nämlich nichtessentialistischen Begriff des Menschen.⁴⁸

Die wichtigsten Streitfragen galten der Veränderung der dem Menschen angeschaffenen Gottesebenbildlichkeit (*imago, similitudo*) oder Ursprungsgerechtigkeit (*iustitia originalis*) durch den Sündenfall; dem Wesen der Erbsünde, da sie nach allgemeiner, augustinisch geprägter Auffassung nicht als leicht zu beseitigendes Akzidens, aber keinesfalls als Substanz des Menschen gelten konnte; der Mitwirkung des Menschen beim Vorgang der Bekehrung zu und Rechtfertigung durch Gott. Sie alle wurden in den drei Konfessionen im beginnenden 17. Jahrhundert beantwortet – unterschiedlich. Für die tridentinische Theologie wurde Vorbild Roberto Bellarminis SJ *Disputationes de controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (1586-1593), für die lutherische Theologie die noch umfänglicheren *Loci Theologici* (1610–1625) des Jenensers Johann Gerhard; als Reformierte seien Matthaeus Martinius' *Christianae doctrinae summa capita* (Herborn 1603) oder auch Guilelmus Bucanus' *Institutiones theologicae* (Genf 1609) genannt.⁴⁹ Die gegebenen, jeweils ‚Orthodoxie‘ definierenden Antworten blieben bis ins ausgehende 17. Jahrhundert gültige Referenzen; zur Zeit Grimmelshausens war das nicht anders, auch wenn die Tendenz zu scholastischer Verfestigung und kompendiöser Abstraktion stärker wurde.⁵⁰

Allerdings konnten die je konsensuell „orthodox“ auftretenden anthropologischen Antworten das sie veranlassende Problem nicht aus

48 Dazu Walter Sparn: *Modale Anthropologie. Balthasar Meisners „Anthopologia Sacra“ (1613–1615) im philosophischen und theologischen Kontext* [Gotha 2016, im Druck].

49 Diese und weitere Autoren sind zitiert in der Darstellung von Heinrich Heppe: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* [1861]. Hrsg. von Ernst Bizer. Neukirchen-Vluyn 1935; vergleichbare Florilegien sind Heinrich Schmid: *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*. Gütersloh. ⁹1979; und die übersetzten Texte aus der Reformationszeit und der lutherischen und reformierten Orthodoxie bei Emanuel Hirsch: *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*. Berlin ⁵1974 [1937].

50 Ein auf seine Weise eindrucksvolles Beispiel ist die *Theologia positiva acroamatica* von Johann Friedrich König (Rostock 1664). Hrsg. und übersetzt von Andreas Stegemann. Tübingen 2006; ganz anders Johann Konrad Dannhauer: [*Hodosophia*] *Christiana seu Theologia positiva in certam, plenam et cohaerentem methodum redacta*. Straßburg 1649. Leipzig ⁴1715. Beide Dogmatiken folgen erstmals konsequent der „analytischen“ Methode (richtiger: ordo), die im praktischen Zweck der Theologie einsetzt.

der Welt schaffen. Das belegt die Pluralisierung, die das offenbar nicht stimmig gelöste Freiheitsproblem in allen drei Konfessionen nach sich zog. Die tridentinische Theologie wurde im ausgehenden 16. Jahrhundert heftig erschüttert durch den sog. „Gnadenstreit“ zwischen Dominikanern und Jesuiten über die Freiheit des Menschen, die göttlichen Gnadenhilfen zu seiner Bekehrung anzunehmen oder abzulehnen; dieser, auf dem Boden des Tridentinums durchaus mögliche Streit blieb trotz vieler Mühen aporetisch, so dass der Papst 1607 weitere gegenseitige Verurteilungen verbot. Selbstverständlich hörte der Streit nicht auf, sondern wurde im Rahmen des Bußinstituts weitergeführt und so oder so entschieden.⁵¹ Die reformierte Theologie löste das Problem durch ihre Prädestinationslehre – aber so, dass es den arminianischen Widerstand auslöste; er wurde durch den supralapsarischen Entscheid der Synode von Dordrecht (1618/9) dogmatisch und kirchenpolitisch ausgeschieden. Auch hier blieb das Problem virulent in der Annahme eines hypothetischen Universalismus des göttlichen Gnadenwillens, aber auch in der Entwicklung eines nicht-metaphysischen Paradigmas der heilsgeschichtlichen Bundesschlüsse Gottes mit den Erwählten⁵² und im (frühen) Übergang reformierter Theologen zu einer cartesianischen Anthropologie.⁵³ Die lutherische Konkordienformel (1577) hatte sich von der Prädestinationslehre Luthers und Calvins zugunsten einer melanchthonisch inspirierten Erwählungslehre gelöst, musste aber die dann naheliegende Möglichkeit eines unbedingten Gnadenuniversalismus einschränken: Gott erwähle Menschen aufgrund des von ihm vorausgesehenen Glaubens (*ex fide praevisa*); nur die freie Verweigerung des (kraft der Gnade Gottes und Christi Verdienstes) restlos allen Menschen angebotenen Glaubens verdamme. Diese Lehre, die in vielem auf die Theodizee Leibniz' vorausweist, wurde von Calvinisten abgelehnt als synergistisch und so Glaubensgewissheit ausschließend.

51 Überblick bei Martin Raspe: Art. ‚Gnadenstreit‘. In: *LThK*. Bd. 4, Sp. 797–798; interkonfessioneller Vergleich bei Walter Sparr: Subjekt von Freiheit. Roderigo de Arriagas Lehre von der scientia media [Dei] im konfessionellen Kontext (1998). In: ders.: *Frömmigkeit, Bildung, Kultur. Theologische Aufsätze*. I. Leipzig 2012, S. 167–186.

52 Zum anthropologischen Aspekt der reformierten Föderaltheologie vgl. Anselm Schubert: *Das Ende der Sünde. Anthropologie und Erbsünde zwischen Reformation und Aufklärung*. Göttingen 2002, S. 124–137.

53 Überblick über die Reformierte Orthodoxie bei Thomas Kaufmann: Art. ‚Orthodoxie, 2b‘. In: *RGG*. Bd. 6 (2003), Sp. 702–708. Vgl. auch Jan Rohls: *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen 2002, S. 303–312 und S. 333–340.

Umgekehrt behaupteten die Lutheraner, die „muhametanische“ Lehre der supralapsarisch doppelten Prädestination mache Glaubensgewissheit unmöglich, und statuierten darum den fundamentalen, d. h. das *fundamentum fidei dogmaticum* zerstörenden Dissens zwischen ihnen und den Reformierten.⁵⁴

Eine weitere, für Beichtpraxis und Bußkatechese langfristig bedeutsame Pluralisierung in der lutherischen Theologie sei hier angefügt. Sie betraf die These, dass die Gottesebenbildlichkeit und Urstandsgerechtigkeit dem Menschen anerschaffen und insofern „natürlich“ sei, also nicht aus einem „natürlichen“ (*imago*) und einem eigens verliehenen (und dann verlorenen) „übernatürlichen“ Teil (*similitudo: iustitia originalis*) besteht, wie die tridentinische Theologie meint. Bellarmin monierte, das lutherische Verständnis mache Gottesebenbildlichkeit und Erbsünde doch zur Substanz des Menschen; Meisner antwortete mit der Unterscheidung zwischen „natürlich“ (*naturalis*) und „essentiell“ oder „substantiell“, reagierte also mit einem nichtessentialistischen Begriff des Natürlichen.⁵⁵ Während dieser mehrheitlich bis ins 18. Jahrhundert rezipiert wurde, lehnte ihn die durch Georg Calixt inaugurierte Helmstedter Theologie jedoch ab zugunsten der Position Bellarmins. Die entsprechende Annahme einer Existenz von etwas „rein Natürlichen“ (*pura natura*) in seiner Erbsündenlehre⁵⁶ spielte eine Rolle auch in seiner Ethik-Konzeption und für die seit den 1630er Jahren von ihm verfolgte unionistische Theologiepolitik. Der darüber ausbrechende, sich bis in die 1660er Jahre hin-

54 Überblick über die Lutherische Orthodoxie bei Johannes Wallmann: Art. ‚Orthodoxie, 2a‘. In: *RGG*. Bd. 6 (2003), Sp. 696–702. Zu Obigem vgl. Markus Matthias: *Theologie und Konfession. Der Beitrag von Ágidius Hunnius (1550–1603) zur Entstehung einer lutherischen Religionskultur*. Leipzig 2004, Kap. 3, bes. S. 137–158. Langfristig wirksam formulierte diesen Fundamentaldissens, dabei die reformierte Irenik und die Dordrechter Synode im Blick, Nikolaus Hunnius: *[Diaskepsis] theologica de fundamentali dissensu doctrinae Evangelicae-Lutheranae, et Calvinianae, seu Reformatae*. Wittenberg 1626. Vgl. Walter Sparn: Die fundamentaltheologische Fixierung des Anticalvinismus im deutschen Luthertum. In: *Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters*. Hrsg. von Herman Selderhuis [u. a.]. Göttingen 2013, S. 127–150.

55 „[...] quamvis peccatum nobis naturale sit, ipsa tamen natura non est.“ (Balthasar Meiser: *Anthropologia Sacra*. Straßburg ³1625, I disp. 3, qu. 1, p. 186; vgl. Schubert, *Das Ende der Sünde* [wie Anm. 52], S. 56–59 und S. 108–124.

56 Schubert, *Das Ende der Sünde* (wie Anm. 52), S. 59–91: zum Synkretistischen Streit ebd., S. 91–106; zu diesem als solchem Johannes Wallmann: Art. ‚Synkretistischer Streit‘. In: *RGG*. Bd. 7 (2004), Sp. 1970–1971.

ziehende „Synkretistische Streit“ konnte auch durch den von Abraham Calov 1655 unternommenen Versuch eines lutherischen Konsens-Bekenntnisses nicht mehr befriedet werden.

3.3 Viel weniger ist im Blick auf das ekklesiologische Themenfeld zu sagen – nicht, weil es in Sachen Schuld und Sühne nicht wichtig gewesen wäre. Für alle drei Konfessionen war katechetisch, vor allem aber praktisch überragend wichtig, wie die Träger der religiösen und kirchenrechtlichen Autorität ihr geistliches Amt und darin ihr Schlüsselamt wahrnahmen und darin wahrgenommen wurden. Keinerlei dogmatischen Streit gab es jedoch über die göttliche Stiftung der Kirche und über deren Funktion als eines der Mittel, durch die Gott das Heil an die Menschen vermittelt (*medium salutis*). Doch verdamnten sich gegenseitig tridentinische und protestantische Theologien wegen der Weise, wie die andere Kirche ihr Amt führte, da sie nicht in einer Verfassung existiere, die dazu berechtigte und befähigte⁵⁷. Die Ekklesiologie der CA (Art. V: Predigtamt, VII–VIII: wahre Kirche, XIV–XVI: Kirchenregiment, Kirchenordnungen, Weltliches Regiment), des Heidelberger Katechismus (Fr. 54–55, 82–85: Bußzucht) und des ebenfalls den 3. Glaubensartikel auslegenden tridentinischen Katechismus⁵⁸ standen völlig fest neben- beziehungsweise gegeneinander und erfuhren keine Veränderungen. Die Erweiterungen, die in den protestantischen Traktaten *de Ecclesia*, *de Ministerio ecclesiastico* und *de Magisterio politico* im 17. Jahrhundert behandelt wurden, waren der nach 1555 entstandenen kirchlichen und staatskirchenrechtlichen Lage, der Verschärfung der religiös-politischen Entwicklung und der Verschiebung zur absolutistischen (territorialistischen) Kirchenpolitik im 17. Jahrhundert geschuldet.

Die Anliegen waren – vorausgesetzt immer die Unterschiedenheit von Kirche und Staat, von geistlicher und weltlicher Vollmacht nach Zielen und Mitteln – wirksame Kirchengleichung; Kirchenregiment durch den Landesherrn oder Rat, das sich, bei frommer Loyalität, aufs Äußere beschränkt (was nach 1650 immer weniger der Fall war); die gesellschaftliche Stellung der Geistlichkeit als einer von drei „Ständen“

57 Überblick bei Martin Laube: Art. ‚Kirche‘. In: *EDN*. Bd. 6 (2007), Sp. 582–591; vertieft Josef Finkenzeller: Art. ‚Kirche IV. Katholische Kirche‘. In: *TRE*. Bd. 18 (1989), Sp. 227–252, hier: Sp. 239–243; Ulrich Kühn: Art. ‚Kirche VI. Protestantische Kirchen 1‘. In: *TRE*. Bd. 18 (1989), Sp. 262–267.

58 *Credo sanctam ecclesiam catholicam, Sanctorum Communionem: Catechismus ex decreto Concilii Tridentini*. Venedig 1570, S. 114–135.

neben dem politischen und dem ökonomischen (Haus-)Stand.⁵⁹ Die lutherischen Dogmatiker unterschieden sich von anderen in den Fragen der inneren religiösen Toleranz des Staates (der *cultus publicus* muss klar sein, das Übrige ist Regierungsklugheit) und seines Verhältnisses zu konfessionell differenten Staaten (möglichst keine Überlagerung politischen Verhaltens durch religiöse Interessen); gallikanische Initiativen tauchen nur am Rande auf.⁶⁰ Nicht unwichtig ist jedoch, dass fast nur in diesen Loci thematisiert wird, dass es Leute gibt, die nur schlecht oder nicht konfessionell zugeordnet werden können: heimlich Andersglaubende, bloß weltlich gesinnte Namenchristen, Indifferente. Sie werden aber nur als pastorales Problem, d. h. als Irrende oder Böswillige, nicht aber als dogmatisches Thema wahrgenommen; das ändert sich erst mit der „Atheismus“-Diskussion im ausgehenden 17. Jahrhundert.⁶¹

Wieweit die dogmatischen Bestimmungen im kirchlichen und politischen Leben wirksam waren, ob und wie religiöse Vergewisserung mit Kirchenbindung korreliert war, das hing in hohem Maß von konkreten Umständen und Erfahrungen mit den jeweiligen Landesherrn beziehungsweise Bischöfen und von den Ortsgeistlichen ab. War es der verheiratete, vom Konsistorium ins Amt ordinierte Pfarrer, war es der zölibatäre Priester oder Mönch, dessen sakramentales Amt ihn von den religiös defizitären Laien abhob, war es der vagierende Feldprediger – das reichsstädtische und das bischöfliche Straßburg dürfte viele Beispiele für Glanz und Elend der Kirche vor Ort geboten haben.

3.4 Noch einmal anders sieht das Bild aus, das die dogmatische Christologie im 17. Jahrhundert bietet. Dafür ist schon bezeichnend, dass dem Prediger Meisner in der *Confessio Augustana* nur ein explizit christologischer Artikel (III: Vom Sohne Gottes) vorlag, dass er darüber aber sechs Predigten hielt, die sehr viel mehr mitteilen, als

59 Sie finden sich auch in Meisers insgesamt 16 Predigten zu den genannten Artikeln der *CA* (wie Anm. 20), S. 237–276 (Art. V), S. 319–411 (Art. VII und VIII), S. 746–840 (Art. XIV–XVI).

60 Ausführlicher bei Walter Sparn: Religiöse Toleranz am Maß politischer Klugheit. Johann Gerhard [1604, 1618] und Theophil Lessing [1669] zur staatlichen Religionspolitik. In: *Duldung religiöser Vielfalt – Sorge um die wahre Religion*. Hrsg. von Sascha Salatowsky und Winfried Schröder. Stuttgart 2016, S. 39–57.

61 Ob das bei Martin Becanus (vgl. Anm. 47) schon anders ist, lässt sich wohl nicht feststellen. Zur Sache vgl. Friedrich W. Graf und Walter Sparn: Art. ‚Atheismus‘. In: *EDN*. Bd. 1 (2005), Sp. 746–751; sowie im Blick auf Grimmelshausen, Friedrich Gaede: *Substanzverlust. Grimmelshausens Kritik der Moderne*. Tübingen 1989, bes. S. 91–93 und S. 101–194.

seinerzeit (in der Annahme, dass in diesem Punkt kein Dissens aufgetreten war und die Bekräftigung der altkirchlichen Lehre genüge) gesagt worden war.⁶² Denn inzwischen war die Christologie konfessionalisiert, wenn ich so sagen darf, und entsprechend revidiert worden. Gemeinprotestantisch war der Widerspruch gegen die Altgläubigen, die offenbar das Heilswerk Christi, die stellvertretende Versöhnung der Sünder mit Gott, nicht als vollständig ansahen, sondern Verdienste der Heiligen und der Frommen mit in Anschlag brachten. Dieser Gegensatz im Blick auf das „Werk“ oder „Amt“ Christi, wie es die protestantischen Dogmatiker schon im 16. Jahrhundert nannten, blieb eine Konstante der konfessionellen Konstellation. Die Lehre von der Versöhnung *solo Christo* und ihrer vollen Wirksamkeit *sola fide* stand gegen die tridentinische Einbettung des Verdienstes Christi in die Handhabung der Gnadenmittel durch die sakramentalen, in der Messe sogar verdienstlichen Handlungen der Kirche und ihre Verknüpfung mit der (nicht verdienstlichen, aber doch wirksamen) Aneignung der Gnade durch menschliche Reue und Bußleistungen. Klar wurde dieser Gegensatz primär in der Bußpraxis, hier: der Legitimität der Absolution, und wurde daher im Rahmen der Lehre von Buße und Rechtfertigung, der Lehre von Kirche und Amt sowie in der Rechtfertigungslehre artikuliert. So hatte die tridentinische Theologie keine Probleme damit, in ihre Christologie ein dreifaches, den alten Messiasiteln entsprechendes Heilswerk Christi (*munus propheticum, sacerdotale, regium*) aufzunehmen, wie es erstmals von Calvin formuliert worden war. Die Fähigkeit Christi zu seinem Amt war unter Orthodoxen unstrittig, ebenso war seit der Alten Kirche Konsens, dass sie in seiner gottmenschlichen Person begründet war. Noch mehr als damals wurde mit und nach der Reformation diese „Person“ jedoch unterschiedlich verstanden; hierin entwickelten sich auch die Protestanten auseinander, weil die Lehre *de persona Christi* für die Annahme der Gegenwart Christi im Abendmahl begründende Funktion hatte. Ja, dieser erste Teil der Christologie wurde noch im frühen 17. Jahrhundert innerhalb der lutherischen Theologie strittig.⁶³

62 Meisner, *Geistreiche/wolgegründete Predigten* (wie Anm. 20), S. 97–169.

63 Konfessionsvergleichende Darstellung bei Walter Sparr: Art. ‚Jesus Christus V. Vom Tridentinum bis zur Aufklärung‘. In: *TRE*. Bd. 17 (1988), Sp. 1–16 (Lit.); zusammenfassend ders.: Art. ‚Christologie‘. In: *EDN*. Bd. 2 (2005), Sp. 759–768; Jörg Baur: Die lutherische Christologie im Kontext der Gestaltwerdung des lutherischen Christentums. In: ders.: *Luther und seine klassischen Erben*. Tübingen 1993, S. 164–203.

Während die tridentinische Dogmatik hier wenig Anlass zur Weiterentwicklung hatte und von Christus als Willens- und Handlungs-subjekt verdienstlichen Verhaltens sprach, verstand die protestantische Dogmatik schon die wechselseitige Mitteilung und völlige Durchdringung („Perichorese“) der Eigenschaften der göttlichen Natur und der menschlichen Natur in der Person Christi als versöhnendes Sein. Sie schrieben also das „Werk“ in die „Person“ ein. Die Personeneinheit wurde von den Reformierten primär als zweckorientiert gemeinsames Handeln ausgelegt, von den Lutheranern primär als „mystische“ d. h. der ontologischen Diskrepanz der beiden Naturen widersprechende, ontologisch „schlechthin neue“ Perichorese von Gottheit und Menschheit. Einige der Letzteren gingen soweit, diese Perichorese als restlos vollständige Lebenseinheit zu interpretieren und schrieben daher der Gottheit Christi auch menschliches Leiden und Tod, seiner Menschheit auch göttliche Allmacht und Allgegenwart zu.⁶⁴ Diese Pointierung gehört in den Kontext nicht der Bußpraxis, sondern der lutherischen Abendmahlsfrömmigkeit, d. h. ihres Vertrauens auf die Realpräsenz (nicht nur des Geistes Christi, sondern) des ganzen Jesus Christus; und sie gehört in den Kontext der um 1600 ausdrücklich werdenden lutherischen Christuskonst. Deren Ausdrucksformen finden sich in der bildenden Kunst, in den Allegorien der Erbauungsbücher und überhaupt in der Poesie; sie setzte nicht nur die Hohelied-Auslegungen v. a. Bernhards von Clairvaux fort, sondern konnte sich auch zeitgenössische spanische Mystik zu Eigen machen.⁶⁵ Ob und wie diese Mystik von Grimmelshausen wahrgenommen wurde, mögen Kundigere sagen.

Dasselbe wäre mir lieb im Blick auf einen dogmatischen Topos, der bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts allen Konfessionen gemeinsam

64 Jörg Baur: Auf dem Weg zur Tübinger Christologie (1977). In: Baur, *Luther* (wie Anm. 63), S. 204–289. Erinnerung sei an die zweite Strophe des Liedes „O Traurigkeit, o Herzeleid“ (Str. 1: Friedrich Spee, 1628) von Johann Rist (1641): „O große Not, Gott selbst liegt tot, Am Kreuz ist er gestorben [...]“. Vgl. Hans-Henrik Krummacher: Lehr- und trostreiche Lieder: Johann Rists geistliche Dichtung und die Predigt- und Erbauungsliteratur des 16. und 17. Jahrhunderts. In: *„Ewigkeit, Zeit ohne Zeit“*. Hrsg. von Johann Anselm Steiger. Neuendettelsau 2007, S. 37–76.

65 Vgl. Walter Sparn: Art. ‚Jesus Christus‘. In: *EDN*. Bd. 6 (2007), Sp. 28–42; zur Christuskonst siehe Walter Sparn und Friederike Nüssel: Art. ‚Unio mystica‘. In: *RGG*. Bd. 8 (2005), Sp. 745–747; zu Balthasar Meisners *Oratio de Christiano* (1622) vgl. Jörg Baur: *Salus Christiana*. Gütersloh 1968, S. 81–86; vgl. auch Traugott Koch: *Die „Passion-Betrachtungen“ der Catharina Regina von Greifenberg*. Göttingen 2013.

war (und formal noch lange blieb), der seine wichtigste Rolle jedoch bei den Lutheranern innehatte, hier aus hauptsächlich geschichtstheologischen, aber auch aus christologischen Gründen. Es handelt sich um die aus der prophetischen Apokalyptik gespeiste „Zeit-Ordnung“, d. h. die Gegenwartsdiagnose als Zeit unmittelbar vor dem Weltende und der Wiederkunft Christi.⁶⁶ Nur wegen des spiritualistisch wieder virulenten Chiliasmus, der Erwartung eines 1000jährigen Reiches der Frommen noch davor, hatte die *CA* einen eschatologischen Artikel eingefügt. Zu diesem Art. XIX *De quinque novissimis* hielt Meisner 1622 nicht weniger 29 Predigten, die alle Aspekte der „fünff Dinge[n]/ so am letzten Tage der Welt zukünftig seynd“ (Auferstehung, Gericht, Weltende, ewiges Leben im Himmel, ewiger Tod in der Hölle) ausführen.⁶⁷ Zu Recht erinnert die auf 1633 datierte Dedikation zum dritten Teil der Predigten daran, dass Johann Gerhard die Prediger ermahnt, mehr über die Letzten Dinge zu predigen; dessen Dogmatik bietet dazu reichlich Stoff.⁶⁸ Nach dem Dreißigjährigen Krieg jedoch verblasste der apokalyptische Horizont auch im Luthertum, nachdem er schon seit 1627 bei Reformierten und im Kontext hermetisch-platonischer und kabbalistischer Ideen chiliastisch auf eine offene, bessere Zukunft hin geöffnet worden war.⁶⁹

Die neue Situation wird in der Dogmatik erst später reflektiert (Ph. J. Speners „Hoffnung besserer Zeiten“ 1675 war jedoch ein Signal), jedoch zeitgleich in der geistlichen Poesie. Man halte gegen die eschatologischen Texte Andreas Gryphius‘ oder Johann Rists solche von Christian Knorr von Rosenroth oder das gegen Rists „O Ewigkeit, du Donnerwort“ (1642) zu singende Lied „O Ewigkeit, du Freudenwort“ von Kaspar Heunisch (1692). Der Schweinfurter Superintendent hatte schon 1684 eine numerologische Analyse der Apokalypse des Johannes verfasst, die gegen den chiliastischen Kommentar Knorrs von Rosenroth (1670) gerichtet war, die gleichwohl die Naherwartung so weit in

66 Walter Sparn: Art. ‚Apokalyptik‘. In: *EDN*. Bd. 1 (2005), Sp. 491–497.

67 Meisner, *Geistreiche/ wolgegründete Predigten* (wie Anm. 20), S. 853–1278; zit. Inhaltsverzeichnis und S. 853.

68 Meisner, *Geistreiche/ wolgegründete Predigten* (wie Anm. 20), S. 843; Johann Gerhard: *Loci theologici* (Nachdruck loc. 26–31 [Bd. 8–9], Jena 1620–1622, Stuttgart 1870–1875). Der gewöhnlich als erstes Stück gezählte Locus über den zeitlichen Tod wurde von Meisner nicht eigens gepredigt.

69 Vgl. Hans-Peter Großhans: Art. ‚Chiliasmus‘. In: *EDN*. Bd. 2 (2005), Sp. 681–687.

die Zukunft verschob, dass für menschliche Aktivität noch Zeit bleibt.⁷⁰ Wie spiegelte sich diese gewaltige Veränderung (die übrigens auch die lebhaft geschichtstheologische Astrologie an ihr Ende brachte) im simplicianischen Zyklus?

70 Kaspar Heunisch: *Haupt-Schlüssel über die hohe Offenbarung S. Johannis*. Schleusingen 1684. [Nachdruck Basel 1981]; vgl. Walter Sparn: „Zeit-Ordnung“ (2011). In: ders., *Frömmigkeit* (wie Anm. 51), S. 293–318.

TANJA THANNER (Würzburg)

reatus culpae und *macula peccati*.

Grenzen der sittlichen Befähigung des Menschen
und Möglichkeiten der *gratia Christi* im Umfeld des
Augustinus von Cornelius Jansenius

Dieser Aufsatz widmet sich der Frage, welche Anregungen Grimmels-
hausen für sein Werk aus dem Augustinismus¹ und näherhin dem
Jansenismus² gewonnen hat.

Im engeren Sinn meint Augustinismus hier die Rezeption und Wei-
terentwicklung der Gnadenlehre des Kirchenvaters Aurelius Augustinus
(354–430), die dieser nicht systematisch dargestellt hat, sondern in
Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Gegnern wie Manichäern
und Pelagianern bzw. Semipelagianern in Teilaspekten weiterent-
wickelt hat.³ Eine Neuinterpretation der *ad extremum* geführten augus-
tinischen Gnadenlehre bot der Augustinus-Kommentar des Cornelius
Jansenius⁴ (1585–1638). Zusammen mit Antoine Arnauld⁵ (1612–

-
- 1 Die Entwicklungsgeschichte des Augustinismus zeichnet ausführlich und bislang unübertroffen nach Eugène Portalié: ‚Augustinisme (Développement historique de l)‘. In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Hrsg. von Alfred Vacant und Eugene Mangenot. Bd. 1. Paris 1903, Sp. 2501–2561.
 - 2 Einen guten Überblick über die Bewegung bietet Peter Hersche: ‚Jansenismus‘. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 4. Hrsg. von Hans Dieter Betz [u. a.]. Stuttgart ⁴2001, Sp. 369–372.
 - 3 Vgl. Volker Henning Drecoll: ‚Gratia‘. In: *Augustinus-Lexikon*. Bd. 3. Hrsg. von Cornelius Mayer [u. a.]. Basel 2004–2010, Sp. 182–242, hier Sp. 193: „Das Denken A[ugustin]s ist nicht als Abfolge verschiedener Stadien, die durch Brüche voneinander getrennt sind, zu beschreiben, sondern als kontinuierliches Weiterdenken in Auseinandersetzung mit verschiedenen Denkansätzen. [...] A[ugustin] hat keinen systematischen Traktat ‚De g[ratia]‘ geschrieben, sondern sich in unterschiedlichen Frontstellungen zur Gnadenlehre geäußert.“
 - 4 Cornelius Jansen(ius) der Jüngere, 1602–1604 Studium in Löwen zusammen mit seinem Freund Duvergier de Hauranne, seit 1604 in Paris. 1614 Priesterweihe in Mecheln, 1617–1624 Leitung des holländischen Kollegs Sankt Pulcheria in Löwen. Jansenius unterrichtete dort Theologie und Hebräisch. 1617 Dr. theol., 1618 Professor der Theologie, 1630 der Exegese und 1636 Bischof von Ypern. Jansenius stirbt 1638 an der Pest. Zu ihm: Leonhard Hell und Françoise Hildes-

1694), Blaise Pascal⁶ (1623–1662) und dem Zisterzienserinnenkloster von Port Royal bei Paris (Versailles)⁷ wird von der jansenistischen Richtung des Augustinismus eine „frömmigkeitsgeschichtlich sehr wichtige Entwicklung eingeleitet“,⁸ die weit in ganz Europa ausgestrahlt hat und Parallelen zu Grimmelshausens Verständnis von Schuld und Sühne aufweist.⁹

Diese These lässt sich gerade in der Inselepisode der *Continuatio* durch den Namen des holländischen Kapitäns stützen,¹⁰ der die Insel des Simplicius besucht: „Jean Cornelissen, von Harlem“¹¹. Wenn man

heimer: ‚Jansenius‘. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 5. Hrsg. von Walter Kasper. Freiburg i. Br. ³1996, Sp. 744–745.

- 5 Zunächst Jurastudium, dann unter dem Einfluss des Jansenisten Jean Duvergier de Hauranne Theologie. 1641 Priesterweihe und Promotion zum Doktor der Theologie. 1643 Theologiedozent an der Sorbonne. 1646 Übersiedelung nach Port-Royal. Zu ihm: Friedrich Wilhelm Bautz: ‚Arnauld, Antoine‘. In: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*. Bd. 1. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Bautz. Hamm 1990, Sp. 222–223.
- 6 1646 brach bei ihm eine schwere Krankheit aus und er wandte sich den Augustinus-Freunden von Port-Royal zu, dessen Zisterzienserinnen-Gemeinschaft seine Schwester Jacqueline bereits beigetreten war. Die 1656 erfolgte Heilung seiner Nichte Marguerite Périer, die nach einem Besuch in Port Royal von einem Geschwür am Auge befreit worden war, bestärkte Pascals Glauben zudem. Zugleich begann er, im gelehrten Dialog mit den Einsiedlern von Port-Royal, insbesondere Antoine Arnauld und Pierre Nicole, religiös und theologisch motivierte Schriften zu verfassen. Zu ihm: Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Blaise Pascal*. München 1999.
- 7 Hierzu Hermann Reuchlin: *Geschichte von Port-Royal. Der Kampf des reformierten und des jesuitischen Katholicismus unter Louis XIII und XIV*. 2 Bde. Hamburg 1839 und 1844.
- 8 Wilhelm Geerlings: ‚Augustinus (A.), Augustinismus‘. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 1. Hrsg. von Walter Kasper. Freiburg i. Br. ³1991, Sp. 1240–1247, hier Sp. 1246.
- 9 Vgl. bereits Dieter Breuer: Grimmelshausens Simplicianische Frömmigkeit. Zum Augustinismus des 17. Jahrhunderts. In: ders.: *Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland*. Amsterdam 1984, S. 213–252. – Friedrich Gaede: *Substanzverlust. Grimmelshausens Kritik der Moderne*. Tübingen 1989, S. 105–109; Dieter Breuer: Grimmelshausen in den theologischen Kontroversen seiner Zeit. In: *Simpliciana* XXVI (2004), S. 339–359.
- 10 Zuerst gesehen von Gaede, *Substanzverlust* (wie Anm. 9), S. 107–108.
- 11 Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Continuatio*. In: *Werke*. I. 1. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt a. M. 1989 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 4. 1), S. 679. – Der Text wird im Folgenden nach der Edition von Breuer mit Sigle *Co* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.

den Namen des Kapitäns als Anagramm auflöst, erhält man als historisch greifbare Person den zuvor genannten Bischof von Ypern Cornelis Jansen, latinisiert Cornelius Jansenius,¹² im holländischen Leerdam geboren und aufgewachsen.

1. Die Konzeption von Jansenius' *Augustinus*

Jansenius schrieb seinen *Augustinus*, um den Lesern eine systematische Darlegung der Gnadenlehre Augustins zu bieten. Er vertrat die Ansicht, die Lehre Augustins unverfälscht wiedergegeben zu haben,¹³ nachdem er sie zunächst viele Jahre lang gründlich studiert und die Werke Augustins mehrmals gelesen hatte. Er befand sich mit seiner Konzeption jedoch im Widerspruch zur scholastischen Tradition einerseits und zur humanistischen Tradition, nach der sich der Mensch aus eigener Kraft heraus zu sittlicher und religiöser Vollkommenheit entwickeln könne, andererseits.

Im 1. Teil des *Augustinus* erläuterte Jansenius die pelagianischen und semipelagianischen¹⁴ Irrtümer, die in der Geschichte auftraten, und stellte ihnen die Antworten Augustins in seinen antipelagianischen Schriften gegenüber: Pelagius¹⁵ (ca. 350–420) äußerte in seiner Schrift

12 Zu Cornelius Jansenius siehe Anm. 4.

13 Cornelius Jansenius: *Augustinus*. Bd. 3. *Epilogus omnium*. Löwen 1640 [Nachdruck Frankfurt a. M. 1964], Sp. 1070–1071: „[...] de rebus tam multiplicibus et arduis, non juxta meam, sed juxta S. Doctoris mentem pronunciaui“. Im Folgenden wird *Augustinus* immer nach der Textgestalt und Spaltenzählung der Löwener Ausgabe im Frankfurter Nachdruck zitiert.

14 Der Ursprung des Begriffs „Semipelagianer“ wird traditionell erst im katholischen Gnadenstreit um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert angesetzt. Die Schrift des Luis de Molina S. J. über den freien Willen (*Concordia*, 1588), worin dieser durch das Konzept der *scientia media* Gnade und Willensfreiheit zu vermitteln suchte, wurde von dessen dominikanischen Gegnern in die Nähe der pelagianischen Häresie gerückt. In diesem Kontext habe der Terminus „Semipelagianer“ als Bezeichnung für die Mönche von Marseille des frühen 5. Jahrhunderts seinen Ursprung (vgl. Alcide-Mannès Jacquin: A quelle date apparaît le terme ‚Semipelagien‘? In: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 1 [1907], S. 507–508). Der Semipelagianismus-Begriff ist ähnlich unklar bzw. ideologieanfällig wie derjenige des „Jansenismus“.

15 Zu ihm: Gerald Bonner: ‚Pelagius / Pelagianischer Streit‘. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Hrsg. von Gerhard Müller und Gerhard Krause. Bd. 26. Berlin

De natura die Auffassung, dass der Mensch aus sich selbst kraft seines Willens das Gute bewirken und daher sich selbst erlösen könne. Augustin sah in diesen Thesen die Heilsnotwendigkeit der Gnade bedroht und widerlegte Pelagius in seiner Schrift *De natura et gratia*: Augustin stellte darin die These von der *natura poenalis, vitiata, vulnerata, sauciata, perdita* des Menschen auf, die den Arzt brauche. Die eine heilende und erlösende Gnade, die *gratia Christi*, um die der Christ unaufhörlich beten müsse, sei für den Menschen unerlässlich; diese werde nicht für Verdienste verliehen, sondern *gratis*.¹⁶

Von der Notwendigkeit der Gnade waren auch die Semipelagianer überzeugt, jedoch den Anteil des Willens, vor allem den ersten Anstoß zur subjektiven Aneignung des Heils durch die Hinwendung zum Glauben, bewerteten sie anders als Augustin: Der Mensch müsse mit seinen Bitten um die Gnade Gottes den Anfang machen und die Gnade, sobald sie ihm Gott gewährt, treu bewahren.¹⁷

Aufgrund der Auseinandersetzungen mit dem Pelagianismus und den Mönchen aus Südgallien setzten sich nach der zweiten Synode von Orange 529 in der Kirche dogmatische Leitideen durch, die auch Jansenius in seinem Augustinus-Kommentar deutlich hervorhebt:

1. Die Vorherbestimmung zum Heil ist unverdient.
2. Gott prädestiniert zum Heil nach dem unerforschlichen Ratschluss seiner Allmacht.
3. Gottes Gnade ist wirksam.

1996, S. 176–185.

- 16 Vgl. auch Aurelius Augustinus: *Enarrationes in Psalmos*. In: *Corpus Christianorum. Series Latina (CCL)*. Bd. 38. *Aurelii Augustini Opera*. X. 1. Turnholti 1956, S. 599. 49, Kap. 31: „si gratia vocatur, gratis datur“; ders.: *Ioannis evangelii tractatus* 10, Kap. 6. In: *CCL 36. Aurelii Augustini Opera*. VIII. Turnholti 1959, S. 104: „gratis datur, quia gratia vocatur“; vgl. hierzu Drecoll, *Gratia* (wie Anm. 3), Sp. 210 und Sp. 215, Anm. 225.
- 17 Augustin antwortete den südgallischen Mönchen in zwei Büchern, zum einen in *De praedestinatione sanctorum*, worin er den Gnadencharakter des Glaubensanfangs beweist und die Glaubensgnade auf die ungeschuldete Prädestination durch Gott zurückführt, zum anderen in *De dono perseuerantiae*, in dem er sich mit der Gabe der Beharrlichkeit und ihrem Verhältnis zur Prädestination beschäftigt. Vgl. Adolar Zunkeller: ‚Dono perseuerantiae (De-)‘. In: *Augustinus-Lexikon*. Bd. 2. Hrsg. von Cornelius Mayer [u. a.]. Basel 1996–2002, Sp. 650–660, hier Sp. 650 und Sp. 652.

Die Aussagen des Jansenius zeigen jedoch hinsichtlich dieser dogmatischen Festlegungen die Tendenz zur Radikalisierung: Jansenius sagt gegen die Semipelagianer, dass die Vorherbestimmung zum Heil oder zur Verwerfung des Menschen ‚absolut‘ sei; die Unterscheidung zwischen beiden mittels der Gnade sei ‚höchst‘ wirksam.¹⁸

Während der Kirchenlehrer Augustin selbst sich explizit dagegen wehrte, den menschlichen Willen auszuhöhlen (*evacuare*), der vielmehr durch die Gnade aufgerichtet werde wie das Gesetz durch den Glauben (Augustinus, *De spiritu et littera*, Kap. 52),¹⁹ stellt Jansenius im ersten Teil des *Augustinus* heraus, dass die wirksame Gnade Christi den menschlichen Willen beherrsche.²⁰ Allerdings beseitigt auch bei Jansenius die wirksame Gnade Christi die menschliche Willensfreiheit nicht, sondern führt sie in den paradiesischen Ursprungszustand vor dem Sündenfall zurück: Katholiken wie Pelagianer behaupteten nämlich, dass im paradiesischen Urstand die Freiheit zum Wollen oder Nicht-Wollen noch völlig unentschieden gewesen sei, die vollkommen intakte Befähigung zu beidem bestanden habe; im postlapsarischen Stand werde dagegen, je mehr die schwache und anfällige Möglichkeit des Menschen durch die von innen und von außen helfende Gnade Christi unterstützt werde, umso leichter dessen ehemalige Freiheit, zwischen Gut und Böse wählen zu können, eingesehen.²¹

Der zweite Teil des *Augustinus* beschäftigt sich überwiegend mit der Lehre vom reinen Naturstand des Menschen, der *natura pura*, ohne Einwirken der göttlichen Gnade. Für die traditionellen Theologen gab es in der Existenz des Menschen drei Stadien, die unversehrte Natur (*natura integra*) des paradiesischen Urstands, die sündige Natur (*natura lapsa*) nach dem Sündenfall und die durch die Gnade Christi wiederhergestellte Natur des Menschen (*natura reparata*). Domingo de Soto²²

18 Jansenius, *Augustinus* (wie Anm. 13), Bd. 1, Buch 8, Kap. 11, Sp. 495–496: „Massilienses non fuisse hostes gratiae sed illorum gravium dumtaxat incommodorum, quae ex illa absoluta hominum praedestinatione et reprobatione, et quae cohaeret illis efficacissima discretione per gratiam, sequi viderentur, supra latius demonstravimus“.

19 Vgl. Drecoll, *Gratia* (wie Anm. 3), Sp. 206.

20 Jansenius, *Augustinus* (wie Anm. 13), Bd. 1, Buch 8, Kap. 11, Sp. 498.

21 Jansenius, *Augustinus* (wie Anm. 13), Bd. 1, Buch 5, Kap. 17, Sp. 286: „Verissimum certissimumque est, quod divinae voluntati impie humana praefertur, quod non ideo, quia adjuvatur, homo vult; quod receptionem boni a semetipso inchoet, quod Deus non donat illam voluntatem, nec illa voluntas donetur, ut velit rejectis alijs.“

22 Domingo de Soto, spanischer Dominikanermönch, Professor für Theologie an den

(1494–1560) hat diesen drei Stadien als weiteren Zustand die reine Natur (*natura pura*) vorausgesetzt, jedoch nur rein hypothetisch: den Menschen „in puris naturalibus mente concepto“²³. Der neue Begriff sollte klarstellen, dass Gott die menschliche Natur hätte schaffen können, ohne sie auf ein übernatürliches Ziel hin auszurichten.²⁴ Die Gnadengaben, die den Menschen zur Gerechtigkeit und zum letzten Ziel führen, seien also ungeschuldet.²⁵ Adam hat jedoch nie konkret in diesem Zustand existiert.²⁶

Jansenius wandte sich im zweiten Teil seines *Augustinus* entschieden gegen die Möglichkeit, dass der Mensch ohne Berufung zum ewigen Heil existieren kann. Für den Menschen muss das Ziel seiner Wünsche unbedingt auch erreichbar sein; Gott darf nicht so transzendent sein, dass keine Gottesbegegnung mehr möglich ist: Sonst wäre die vernünftige Kreatur auch von Gott umsonst erschaffen worden und wäre völlig armselig.²⁷

Der dritte Teil des *Augustinus* handelt von der Heilung der menschlichen Natur und ihrer Wiederherstellung durch die Gnade Christi, des Erlösers. Jansenius erinnert an die fundamentale Verdor-

Universitäten von Alcalá und Salamanca, Beichtvater von Karl V., führender Vertreter der Spanischen Spätscholastik (Schule von Salamanca). Seine im Kontext der *natura-pura*-Lehre bedeutendste Schrift ist *De natura et gratia* von 1547 (Venedig; weitere Auflage: Antwerpen 1550). Zu ihm: Walter Senner: Soto, Domingo de. In: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Bautz. Bd. 10. Hamm 1995, Sp. 831–836.

23 Domingo de Soto: *De natura et gratia ad sanctum concilium Tridentinum*. Antuerpiae 1576. Apud Philippus Nutius. Buch 1, Kap. 3, Titel, S. 6.

24 De Soto, *De natura et gratia* (wie Anm. 23), S. 6: „[...] Faciamus itaque imaginando, ut homo hunc in modum naturalis a Deo sit creatus: utpote rationale animal, absque culpa et gratia, et quovis supernaturali dono [...]“

25 Vgl. Henri de Lubac: *Die Freiheit der Gnade*. Bd. 1. *Das Erbe Augustins*. Übertragen von Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln 1971, S. 172.

26 Vgl. de Lubac, *Die Freiheit der Gnade* (wie Anm. 25), S. 170.

27 Jansenius, *Augustinus* (wie Anm. 13), Bd. 2. *De statu naturae purae*. Buch 1, Kap. 2, Sp. 683–684: „Cum ergo tantus sit naturalis iste impetus creaturae rationalis in beatitudinem suam, et omnium desideriorum fugarumque basis, necesse est esse etiam aliquid quo obtento naturaliter satiatur. Si enim nihil esset, vanissimum esset istud naturale desiderium ipsaque creatura naturalis in vanum condita [...]. Sed quis unquam se beatum arbitratus est nisi fruendo? Nemo autem re ulla fruitur quam non diligit. ‚Quid enim est‘, inquit Augustinus, ‚quod dicitur frui nisi praesto habere quod diligis‘ (Augustinus: *Liber de moribus Ecclesiae*, Kap. 3). Imo non diligere verum bonum quo creatura rationalis frui debet ut beata fit, explorata miseria est.“

benheit der Natur seit der Ursünde Adams. Der sündige Mensch wird vom Bösen angezogen, unfähig, das Gute ohne die Hilfe der Gnade zu erkennen. Um den vorherbestimmten Plan Gottes zu erfüllen, muss der Mensch durch die spirituelle Freude, die *delectatio victrix*,²⁸ erobert werden,²⁹ und dies um den Preis einer ständigen asketischen Leistung.³⁰

Die beiden miteinander kämpfenden Freuden, Begierde nach der Welt und Liebe zu Gott, stehen bei Jansenius im Mittelpunkt.³¹ Das Heil kann für ihn nur aus der Prädestination Gottes kommen, die Augustin selbst ‚Erwählung aus Gnade‘ bzw. ‚Barmherzigkeit‘ nannte, ohne Ansehen der Werke und Verdienste:

Electionis gratiae saepius Augustinus mentionem facit, et ei electioni semper opponit qua quis eligitur ex operibus, sive ex meritis: ‚Quia elegit eos in filio suo‘, inquit quodam loco, ‚ante mundi constitutionem per electionem gratiae‘ [...] Augustinus eam [scil. praedestinationem] electionem gratiae vocat quia est

-
- 28 Vgl. auch Augustinus: *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*. Buch 2, Kap. 32. In: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL)*. Bd. 60. *Sancti Aurelii Augustini Opera*. VIII. 1. Hrsg. von Carolus F. Urba und Josephus Zycha. Vindobonae, Lipsiae 1913, S. 103. („victrix delectatio“; vgl. ders.: *Contra Epistolam Pelagii*. Buch 1, Kap. 27 („delectatio vincens“); ders.: *De gratia Christi et de peccato originali*. Buch 2, Kap. 29. In: *CSEL* 42. *Sancti Aurelii Augustini Opera*. VIII. 2. Hrsg. von Carolus F. Urba und Josephus Zycha. Praegae, Vindobonae, Lipsiae 1902, S. 188. („gratia delectans, sanans, liberans“). Hierzu Drecoll, *Gratia* (wie Anm. 3), Sp. 189 mit Anm. 60.
- 29 Jansenius, *Augustinus* (wie Anm. 13), Bd. 3. *De gratia Christi salvatoris*. Buch 4, Kap. 6, Sp. 410: „Ex his jam perspicue intelligitur, tantopere esse necessariam istam delectationis divinae gratiam, quando cum terrenarum rerum tentationibus ac delectationibus dimicamus, ut nisi major fuerit quam terrena, qua noster affectus detinetur, fieri non possit, quin propriae voluntatis infirmitate vincamur. Major enim delectatio nunquam sane delectatione minore superabitur, sed eam sequetur animus, quae magis eum afficiendo suavitate detinuerit.“
- 30 Jansenius, *Augustinus* (wie Anm. 13), Bd. 3. *De gratia Christi salvatoris*. Buch 4, Kap. 8, Sp. 420: „[...] suavitatem caelestis delectationis esse veram Christi gratiam, qua medetur imbecillitati nostrae, inde quoque perspicue ostenditur, quod quemadmodum velle & foriter velle ac vincere, ita etiam constanter ac perseveranter velle, imo impeccabiliter velle ex eadem delectatione proficitur.“
- 31 Jansenius, *Augustinus* (wie Anm. 13), Bd. 3. *De gratia Christi salvatoris*. Buch 4, Kap. 11, Sp. 443: „Ex quo consequenter constabit, id quod huc usque demonstravimus, delectationem illam caelestem, qua carnis desideria spiritui rebellantia coërcentur, non esse aliud nisi amorem vel desiderium a Spiritu Sancto inspiratum, quo mens hominis, improvise et indeliberate, ac delectabiliter tangitur et suaviter afficitur legi Dei seu justitiae, atque ita contra impetus blandientium concupiscentiarum roborata ijs consentire renuit; sed delectabiliter concupiscit ac diligit, et operatur bonum.“

gratuita, non ex merito, vel ex opere, vel dignitate aliqua propter quae quispiam eligatur. Vnde subinde vocatur electio ‚per misericordiam‘.³²

Die Auswirkungen der unverdienten Vorsehung sind Freiheit von der Sklaverei der Sünde.³³ Diese Freiheit von der Sünde ist aber kein stetiger Besitz des gerechtfertigten Menschen. Es braucht ständige Übung in den Tugenden, weil sie sonst verkümmern:

Tertius fructus generalis est, quem ex reprobis in praedestinos divina providentia redundare facit, ut eorum improbitate exercentur in virtutibus ac de virtute in virtutem eundo proficiant. Marcessit enim sine exercitatione virtus ac semper debilis manet, quassata vero tempestatibus, profundiores firmioresque radices agit.³⁴

Der *Augustinus* des Jansenius war Gegenstand langanhaltender Diskussionen und mehrfacher Zensurmaßnahmen,³⁵ wie z. B. der Bulle *Cum occasione* (1653), deren Genese die Verfasserin im Rahmen einer Habilitationsschrift zu rekonstruieren versucht. Obwohl nach den Kongregationen *de auxilijs* keine Schriften zur Gnadenlehre mehr hätten erscheinen dürfen, musste der römische Nuntius Fabio Chigi (1599–1667)³⁶ am 21. Oktober 1640 Kardinal Barberini (1597–1679)³⁷ melden, dass der *Augustinus* auf der Frankfurter Buchmesse erschienen und in Kölner Buchhandlungen zu kaufen gewesen sei.³⁸ Der Kommentar

32 Jansenius, *Augustinus* (wie Anm. 13), Bd. 3. *De gratia Christi salvatoris*. Buch 9, Kap. 6, Sp. 905–906, mit Zitat aus Augustinus: *Liber de correptione et gratia*, Kap. 7.

33 Vgl. Jansenius, *Augustinus* (wie Anm. 13), Bd. 3. *De gratia Christi salvatoris*. Buch 9, Kap. 8, Sp. 929.

34 Jansenius, *Augustinus* (wie Anm. 13), Bd. 3. *De gratia Christi salvatoris*. Buch 10, Kap. 15, Sp. 1058.

35 Vgl. Margit Eckholt: Augustinus seu doctrina sancti Augustini [...]. In: *Lexikon der theologischen Werke*. Hrsg. von Michael Eckert [u. a.]. Stuttgart 2003, S. 47.

36 Fabio Chigi, der spätere Papst Alexander VII. Ab 1639 war Chigi als Nuntius in Köln, in welcher Eigenschaft er von 1644–1649 auch als Mediator des Westfälischen Friedens in Münster fungierte. Vgl. zu Fabio Chigi die umfassende Monographie von Marcel Albert: *Nuntius Fabio Chigi und die Anfänge des Jansenismus 1639–1651. Ein römischer Diplomat in theologischen Auseinandersetzungen*. Rom, Freiburg, Wien 1988.

37 Neffe Urbans VIII., Kardinal seit 1623. Zu ihm: Konrad Reppen: ‚Barberini. 1) Francesco‘. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 1. Hrsg. von Walter Kasper. Freiburg i. Br. ³1993, Sp. 1404.

38 ‚Intesi a mesi passati che per ordine della Sacra Congregatione si facessero alcune diligenze dal Sig[no]r Stravio in Bruselles, perchè non si stampasse in Lovanio

war auch vereinzelt in deutschen Bibliotheken nachzuweisen,³⁹ denn immerhin hatte er die Approbationen namhafter französischer und belgisch-niederländischer Bischöfe erhalten.⁴⁰ Bei manchen der römischen Zensurmaßnahmen, wie der Bulle *In eminenti* (1642), brauchten die Verbreitung und Veröffentlichung im gesamten Europa bis zu den Jahren 1651–1653.⁴¹ Solange wurde das gewichtige Werk des Jansenius zumindest exzerpiert und in Ausschnitten verbreitet und unter Klerikern und in Klöstern diskutiert und gelesen. Selbst wenn Kleriker und Ordensleute der Augustiner, Franziskaner, Benediktiner und Prämonstratenser sich an die Zensur und das Verbot jansenistischer Werke hielten, konnten sie trotzdem jansenistische Erbauungslektüre, exegetische und moraltheologische Werke, die nicht auf dem Index standen, positiv würdigen.⁴² Da Grimmshausen Kontakt mit dem

l'opera di Monsignor Jansenio, vescovo d'Ipri, sopra Santo Agostino, come che contenesse in generale la materia de Auxiliis, vietata per decreto di Clemente VIII, e toccasse ancora altre dottrine particolari contro la Santa Sede Apostolica. Ho di poi veduta quest' opera in foglio assai grande mentovata nella fiera di Francforte e trasmessa ancora a queste librerie.“ [Bibliotheca Apostolica Vaticana; Fondo Chigi; A. I. 20; fol. 63^r]. Vgl. Aimé Legrand und Lucien Ceysens: *La correspondance antijanséniste de Fabio Chigi, nonce a Cologne, plus tard pape Alexandre VII*. Bruxelles, Rome 1957, Nr. 23, S. 24. Vgl. Albert, *Nuntius Fabio Chigi* (wie Anm. 36), S. 85.

- 39 Siehe Frank Sobiech: Jansenismus und Antijansenismus in Fürstbistum und Diözese Münster (1640–1715). In: *Jansenismus im Wandel. Historiographie – Rezeption – Transformation*. Hrsg. von Dominik Burkard und Tanja Thanner. Münster 2016 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte) [im Druck]; Reimund Haas: Gab es eigentlich wirklich Jansenismus im Erzbistum Köln? Spurensuche und Versuch einer historiographischen Bewältigung. Ebd.; vgl. Albert, *Nuntius Fabio Chigi* (wie Anm. 36), S. 182, Anm. 28, und S. 208.
- 40 Während die Löwener Ausgabe die Zensuren von Heinrich Calenus, dem Kanonikus von Mecheln, und Jacques Pontanus (1604–1668), dem päpstlichen und königlichen Bücherzensor, enthält, finden sich ab der Pariser Ausgabe von 1641 zusätzlich die Approbationen von Jérôme Bachelier († 1656), Blaise Le Féron († 1659), François Fleury (1605–1658), Michel de Beauharnais († 1645 oder 1651), Étienne Molin († 1655), Prior des Pariser Karmeliterklosters, sowie von Richard Touissant († 1654). Zu diesen Personen gibt es Kurzbiographien im *Dictionnaire de Port-Royal*. Hrsg. von Jean Lesaulnier und Antony McKenna. Paris 2004.
- 41 Vgl. Lucien Ceysens: La publication officielle de la bulle „In eminenti“ (1651–1653). In: Lucien Ceysens: *Jansenistica Minora*. Bd. 6. Malines 1962, S. 4–226.
- 42 Untersucht hat dies für das Bistum Würzburg Winfried Romberg in seiner Studie: Das Bistum Würzburg und der Jansenismus. Eine Spurensuche nach Dispositionen in der Reichskirche des 17. und 18. Jahrhunderts. In: *Jansenismus im Wandel* (wie Anm. 39).

Prämonstratenser-Kloster von Allerheiligen hatte, ist es gut möglich, dass er dort mit jansenistischem Gedankengut in Kontakt gekommen ist.⁴³

2. Erbsünde und Konkupiszenz im *Augustinus*

Jansenius widmet sich dem Thema Erbsünde und Konkupiszenz bei Augustin ausführlich in der Schrift *De statu naturae lapsae*. Die Erbsündenlehre beruhte bei Augustin auf dessen Gnadenlehre: Augustin, so Jansenius, entwickelte die Gnadenlehre in vier Stadien, die der Kirchenlehrer selbst ‚gradus‘ nannte und am Paulustext erklärte: 1. ‚ante legem‘, 2. ‚sub lege‘, 3. ‚sub gratia‘, 4. ‚in pace‘.⁴⁴ Im ersten, vorgesetzten Stadium folgt der Mensch der Konkupiszenz, im zweiten Stadium weiß der Mensch um die Sünde, unterliegt jedoch der Konkupiszenz, im dritten Stadium unter der Gnade ist der Mensch fähig, der Konkupiszenz nicht mehr nachzugeben und hört auf zu sündigen, weil es die Gnade dem Menschen ermöglicht, sich am Geistigen auszurichten; diese Orientierung findet ihre Vollendung jedoch erst im vierten Stadium, das ein eschatologisches ist.⁴⁵

Augustin hatte in seinen frühen Werken zur Gnadenlehre die Vorstellung von der richtigen Orientierung des Menschen an einer Gnade als einer „von außen ohne eigenes Tun hinzutretende[n] Unterstützung durch Gott anstelle des Vertrauens auf die eigenen Kräfte“.⁴⁶ In seiner Schrift *Ad Simplicianum* erläuterte Augustin auf die Bitte Simplicians⁴⁷ hin das 7. Kapitel des *Römerbriefes*. Der Mensch handle

43 Vgl. Breuer, Grimmelshausen in theologischen Kontroversen (wie Anm. 9), S. 344; Volker Meid: *Grimmelshausen. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011, S. 21–22.

44 Jansenius, *Augustinus* (wie Anm. 13), Bd. 2. *De statu naturae lapsae*. Buch 3, Kap. 6, Sp. 445–452. Vgl. Augustinus: *Sermo* 110, Kap. 1. In: *Patrologiae cursus completus. Series latina (PL)*. Bd. 38. Hrsg. von Jean Paul Migne. Paris 1863, S. 638–639. Vgl. Drecoll, Gratia (wie Anm. 3), Sp. 194–195, 198, Anm. 128.

45 Vgl. Drecoll, Gratia (wie Anm. 3), Sp. 195.

46 Vgl. Drecoll, Gratia (wie Anm. 3), Sp. 195.

47 Simplicianus wirkte als gebildeter Theologe und Kenner der Hl. Schrift zunächst in Rom, dann in Mailand. Er unterrichtete und taufte 374 Ambrosius, der daraufhin Bischof von Mailand wurde. Auch Augustin wandte sich 386 noch vor seiner endgültigen Hinwendung zum Christentum an Simplicianus und bat ihn um Rat in

schlecht, obwohl er um die Sünde wisse, weil der Mensch von der Konkupiszenz bezwungen werde.⁴⁸ Trotzdem besitze der Mensch einen freien Willen, was Vers 7, 18 des *Römerbriefes* bezeuge: „Das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen.“ Das menschliche Wollen sei aber nicht entscheidend, da das Verdienst der Erbsünde als zweite Natur des Menschen verhindere, dass der Mensch sein Wissen und Wollen auch in entsprechende gute Akte umsetzen könne.⁴⁹ Die Gnade bewirke die Sündenvergebung und gieße den Geist der Liebe in die Menschen ein,⁵⁰ so dass sie zu ‚homines spiritales‘ werden.⁵¹ Merkmal der Gnade ist nach Augustin, dass sie ohne Verdienst gegeben wird,⁵² unabhängig von menschlichem Verhalten. Erwählung gründe auf dem Beschluss Gottes, der den Menschen gerecht mache. Bei denjenigen Menschen, denen Gottes Erbarmen gelte, wirke auch die Berufung in jedem Fall.⁵³ Der Wille des Menschen, so Augustin, wird dadurch zum Guten bewegt, dass er durch etwas erfreut wird.⁵⁴

Die zerstörerische Kraft der Freude und der Liebe bezeichnete Jansenius als Konkupiszenz. Sie zeige sich am deutlichsten in der sexuellen Begierde: „Itaque vi amoris fit, ut homo carnem amando fiat carnalis.“⁵⁵ Die Ursünde Adams und die Konkupiszenz als Antrieb zu

Glaubensfragen (vgl. Augustinus: *Confessiones*. In: CCL 27. Hrsg. von Lucas Verheijen. Turnholti 1981, S. 114–116. Buch 8, Kap. 2). Simplicianus hatte aktiven Anteil an Augustins Bekehrung, der ihn sogar „Vater“ nannte. Um 397 verfasste Augustinus zwei Bücher, in denen er auf Fragen zur Gnadenlehre antwortete, die Simplicianus ihm gestellt hatte. 397 wurde Simplicianus als Nachfolger des Ambrosius Bischof von Mailand, welches Amt er bis zu seinem Tode 400/401 bekleidete. Zu ihm: Adolf Lumpe: ‚Simplicianus‘. In: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*. Bd. 10. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Bautz. Hamm 1995, Sp. 480–482.

- 48 Augustinus: *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum*. In: CCL 44. *Aurelii Augustini Opera*. XIII. 1. Hrsg. von Almut Mutzenbecher. Turnholti 1970, S. 9–14. Buch 1, Kap. 1, Abs. 3 und 9.
- 49 Augustinus, *Ad Simplicianum* (wie Anm. 48), S. 15–16, Abs. 10 und 11.
- 50 Augustinus, *Ad Simplicianum* (wie Anm. 48), S. 12–13, Abs. 7.
- 51 Drecoll, Gratia (wie Anm. 3), Sp. 196.
- 52 Augustinus, *Ad Simplicianum* (wie Anm. 48), S. 31–32, Kap. 2, Abs. 7. Vgl. Drecoll, Gratia (wie Anm. 3), Sp. 197.
- 53 Augustinus, *Ad Simplicianum* (wie Anm. 48), S. 37–38, Abs. 13.
- 54 Augustinus, *Ad Simplicianum* (wie Anm. 48), S. 53–54, Abs. 21. Vgl. Drecoll, Gratia (wie Anm. 3), Sp. 197.
- 55 Jansenius, *Augustinus* (wie Anm. 13), Bd. 2. *De Statu naturae lapsae*, Buch 2, Kap. 20, Sp. 391. Vgl. auch Kap. 10, Titel, Sp. 335–336: „Voluptatis causa

ihrer Übertragung auf die Menschheit als Erbsünde waren bei Augustinus und Jansenius gleichermaßen besonders eng miteinander verbunden.⁵⁶ Unter Konkupiszenz versteht Jansenius alle Sünden, die auf der Wahrnehmung durch die fünf Sinne beruhen: „Concupiscentia enim carnis omnia illa peccata comprehendit, quae propter carnis voluptatem quinque sensibus hausitam perpetrantur.“⁵⁷ Sie ist damit für Jansenius nicht nur die sinnliche, sexuell konnotierte Begierde des einen Individuums gegenüber dem anderen. „Die Konkupiszenz ist Quelle, Grund, Prinzip und Ziel des Sündigens.“⁵⁸

3. Gnade und Willensfreiheit im *Augustinus*

Göttliche Gnade und menschliche Willensfreiheit hängen für Jansenius eng mit der Christologie zusammen. Der gesamte dritte Teil des *Augustinus* mit dem Titel *De gratia Christi salvatoris* ist ihrer Verhältnisbestimmung gewidmet.

Seine Quellen sind hier Augustins antipelagianische Schriften. In *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* entfaltet Augustin den Gedanken, dass der Fleisch gewordene Christus ganz ohne den Makel der Sünde ist und daher die postlapsarischen Menschen aus ihrer Verstrickung in Konkupiszenz und Sünde erlösen kann.⁵⁹ Durch die Gnade Christi besteht für die Menschen die Möglich-

misceri conjugii peccatum est; & quare“.

56 Jansenius, *Augustinus* (wie Anm. 13), Bd. 2. *De Statu naturae lapsae*, Buch 2, Kap. 24, Sp. 415, mit Zitat aus Augustinus: *Sermo* (wie Anm. 44) 60, Kap. 1: „Augustinus, in peccato Adami, quod mulier figura delectionis omne peccatum praevolantis extorsit, praefiguratum esse tradit [...] Haec ergo ratio est, cur non semel Augustinus omnia peccata quae baptismo diluuntur, sub peccato originali, et ijs quae concupiscentias nostras sequendo committimus, comprehendere solet.“

57 Jansenius, *Augustinus* (wie Anm. 13), Bd. 2. *De Statu naturae lapsae*, Buch 2, Kap. 8, Sp. 326. Vgl. den Titel, Sp. 323–324: „Concupiscentiae divisio in concupiscentiam carnis, oculorum, et superbiam vitae, ex quibus omnia flatigia fluunt, et facinora“. Vgl. Kap. 24, Titel, Sp. 409–410: „Nullum peccatum nunc committitur, nisi concupiscentiae consentiatur“.

58 Richard Augustin Sokolowski: *Matrix omnium conclusionum. Den „Augustinus“ des Jansenius lesen*. Freiburg (Schweiz) 2013, S. 172.

59 Vgl. Drecoll, *Gratia* (wie Anm. 3), Sp. 204.

keit, Kinder Gottes zu werden.⁶⁰ Die Gnade Christi beseitigt die menschliche Willensfreiheit nicht, vielmehr findet sich die richtige Haltung des Menschen ihr gegenüber im *1. Korintherbrief* 4,7 ausgedrückt: „Und was hast du, was du nicht empfangen hättest?“⁶¹; sie wird im Gebet zum Ausdruck gebracht, besonders im ‚Vaterunser‘.⁶²

Jansenius radikalisiert Augustins Gedanken zur Freiheit des Menschen. Jansenius' Willensfreiheit ist eine in der Gnade Christi geschenkte Freiheit ausschließlich zum guten Willen und Werk: „Haec itaque est vera ratio et radix, cur nulla omnino medicinalis Christi gratia effectu suo careat, sed omnis efficiat ut voluntas velit, et aliquando operetur.“⁶³ Der freie Wille vor dem Sündenfall hatte die Freiheit zum Guten wie zum Bösen beinhaltet, der freie Wille des Menschen nach dem Sündenfall wurde von der Konkupiszenz beherrscht; erst die Freiheit Christi als letzte Gnade ermöglicht wieder die Freiheit zum Guten, da sie völlig unbezwingbar von Konkupiszenz und Sünde Wollen bewirkt.⁶⁴

Die Freiheit Christi ist das Vorbild jeder Freiheit des Einzelmenschen. Hierin liegt die Schwierigkeit von Jansenius' Vorstellung von der Freiheit der Menschen. Indem Jansenius das Beispiel Christi in die Mitte stellt, spricht er nur über die Freiheit des Menschen, der heiligmäßig lebt, der Gott fortwährend liebt.⁶⁵

60 Augustinus: *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* (wie Anm. 28), Buch 2, Kap. 37–38.

61 Augustinus, *De peccatorum meritis* (wie Anm. 28), Kap. 28 und 30.

62 Augustinus, *De peccatorum meritis* (wie Anm. 28), Kap. 2–4. Vgl. Drecoll, *Gratia* (wie Anm. 3), Sp. 204.

63 Jansenius, *Augustinus* (wie Anm. 13), Bd. 2. *De statu naturae lapsae*. Buch 2, Kap. 25, Sp. 202. Vgl. Sp. 207: „Nihil mirum si Augustinus universim doceat, medicinalem Christi gratiam semper effectum suum inferre voluntati, cui eam Deus sua benignitate largitur“.

64 Jansenius, *Augustinus* (wie Anm. 13), Bd. 2. *De Statu naturae lapsae*, Buch 2, Kap. 4, Sp. 98: „Quod clarius fortassis ita dici posset, quod gratia sanae voluntatis, in ejus libero arbitrio relinqueretur, ut eam si vellet desereret, aut si vellet uteretur, gratia vero lapsae aegrotaeque voluntatis nullo modo in ejus relinquatur arbitrio, ut eam deserat aut arripiat si voluerit, sed ipsa sit potius illa postrema gratia, quae invictissime facit ut velit, et a voluntate non deseratur.“

65 Jansenius, *Augustinus* (wie Anm. 13), Buch 6, Kap. 9, Sp. 647: „Augustinus hic igitur asserit liberam fuisse Christi voluntatem [...] Illa quippe voluntas, sicut in contrarium non poterat immutari, ita nec adeo testando iniquitate cessare; cum non esset alia voluntas illa, quam qua justitiam Dei peccato repugnantem sine cessatione diligebat [...]“.

Die Freude über die heilende Gnade Christi bewirkt den Willen und die Freiheit, d. h. sie bewirkt ‚wollen‘ und ‚frei wollen‘: „Delectatio efficit voluntatem et libertatem, hoc est, facit velle et libere velle.“⁶⁶ Damit sagt Jansenius letztendlich jedoch nichts anderes als: „Der Mensch ist frei, und seine Freiheit ist unfrei.“⁶⁷

4. Erwählung und Gnade, Schuld und Sühne in den Gemälden Philippes de Champaigne

4.1 Die erleuchtende und heilende Gnade Christi im *exvoto* von 1662

Philippe de Champaignes (1602–1674)⁶⁸ *exvoto* von 1662⁶⁹ (vgl. Abb. 1) hat einen autobiographischen Hintergrund.⁷⁰ De Champaignes Tochter war Ordensfrau im Kloster Port-Royal de Paris unter dem Namen Schwester Cathérine de Saint-Suzanne. Sie bekam ein Fieber mit Lähmung beider Beine, von dem sie erst Monate später wieder vollständig geheilt wurde, nachdem die Gemeinschaft von Port-Royal tagelang für ihre Heilung gebetet hatte. Die Äbtissin Agnès hatte am Vortag der Heilung die Offenbarung, dass Gott ihre Bitten erhört hat.

Philippe de Champaigne hat als Motiv für sein Gemälde die Äbtissin Agnès beim Gebet ausgesucht; ihre Fähigkeit zum innigen Gebet ist im Bild unmittelbar Wirkung der Gnade; um dies deutlich zu machen, hat Champaigne die Offenbarung ausgewählt. Champaigne widmet sich im *exvoto* der Darstellung der Gnade Christi, die in den Menschen wirksam wird, der *gratia medicinans* oder *medicinalis*, wie sie Jansenius, der *gratia sanans*, wie sie Augustin nannte.⁷¹ Im *exvoto*

66 Jansenius, *Augustinus* (wie Anm. 13), Bd. 2. *De Statu naturae lapsae*, Buch 7, Kap. 3, Titel, Sp. 736–737.

67 Sokolovski, *Matrix omnium conclusionum* (wie Anm. 58), S. 177.

68 Zu ihm: Louis Marin: *Philippe de Champaigne ou la Présence cachée*. Paris 1995, S. 387–412 (chronologische Übersicht); Bernard Dorival: *Philippe de Champaigne 1602–1674. La vie, l'œuvre, et le catalogue raisonné de l'œuvre*. Bd. 1–2. Paris 1976; Friedrich Wilhelm Bautz: Philippe de Champaigne. In: ders.: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*. Bd. 1. Hamm 1990, Sp. 977.

69 Abbildung Nr. 140, in: Dorival, *Philippe de Champaigne* (wie Anm. 68), S. 424.

70 Vgl. zum Abschnitt Dorival, *Philippe de Champaigne* (wie Anm. 68), S. 79.

71 Vgl. Friedrich Stegmüller: *Gratia sanans*. Zum Schicksal des Augustinismus in

findet das Gebet der Äbtissin Agnés mit der Bitte um Heilung Schwester Cathérines unter dem gekreuzigten Christus statt. Augustin hebt hervor, dass Christus als Gekreuzigter der Arzt der Menschen ist: „Erant in ipso populo, a quo ipse medicus occidebatur, et in eius sanguine etiam ipsis antidotum parabatur.“⁷² Den Arzt Christus zieht sein Erbarmen zum Bett des Kranken und er heilt dessen Krankheit sofort.⁷³ Dieses augustinische Konzept der *theologia medicinalis* wurde von Cornelius Jansenius als zentrales Motiv von dessen Gnadenlehre erkannt.⁷⁴

4.2 Die erleuchtende Gnade in Philippe de Champaignes Landschaftsbildern mit Büsserinnen

Im Zusammenhang mit Schuld und Sühne, Gnade und Vorsehung haben auch Champaignes Andachtsbilder große Bedeutung, die Heilige und Asketen in der Wüste zeigen. In all diesen Gemälden symbolisiert der Lichtstrahl das göttliche Gnadenwirken, die *gratia illuminans et dealbens*.⁷⁵

Philippe de Champaigne wurde zu dieser Thematik durch Robert Arnauld d’Andilly (1589–1674)⁷⁶ inspiriert,⁷⁷ der als Einsiedler in Port-

der Salmatizenserschule. In: *Aurelius Augustinus. Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestage des heiligen Augustinus*. Hrsg. von Martin Grabmann und Joseph Mausbach. Köln 1930, S. 395–409. Die Arznei Christi als *gratia sanans* ist ein von Augustin geprägter Terminus; vgl. Augustinus: *De gratia Christi et de peccato originali* (wie Anm. 28), Buch 2, Kap. 29; vgl. Drecoll, *Gratia* (wie Anm. 3), Sp. 189. Die Idee, dass Lehre des Evangeliums ‚gesund‘ und die Gnade Gottes in Christus, dem Retter, für die Menschen ‚heilsam‘ sei, geht grundsätzlich auf den *Titusbrief* zurück; vgl. z. B. *Titusbrief* 2, 11: „apparuit enim gratia Dei salutaris omnibus hominibus“.

72 Augustinus: *Sermo* 175,3.

73 Vgl. Augustinus, *Sermo* (wie Anm. 56), 88,7; ders.: *Sermo* (wie Anm. 56), 142, 2; ders.: *Sermo* (wie Anm. 56), 175,3.

74 Vgl. besonders Jansenius, *Augustinus* (wie Anm. 13), Bd. 3. *De gratia Christi salvatoris*, Buch 2, Kap. 24–25, Sp. 196–208 passim; vgl. Buch 3, Kap. 19, Sp. 368.

75 Augustinus: *Enarrationes in Psalmos* (wie Anm. 16), 103, 1, 6; vgl. Drecoll, *Gratia* (wie Anm. 3), Sp. 189.

76 Robert Arnauld d’Andilly wurde am 28. Mai 1589 in Paris geboren und starb am 27. September 1674 in Port-Royal-des-Champs. Zu ihm: Paule Jansen: *Arnauld d’Andilly défenseur de Port-Royal (1654–1659)*. Paris 1973; Rémi Mathis: *Le Solitaire et le Ministre. Autour de la correspondance Arnauld d’Andilly – Arnauld de Pomponne*. Paris 2012.

Royal lebte. Arnauld d'Andilly war zunächst Staatsbeamter, gab nach dem Tod seiner Frau 1637 und seines Freundes Saint-Cyran 1643, den er jeden Tag im Gefängnis besucht hatte, das Hofleben auf und siedelte um 1645 nach Port-Royal-des-Champs über. Dort übersetzte er die *Confessiones* Augustins, die Lebensbeschreibungen der Wüstenväter und die Werke der Theresa von Avila erstmals in die französische Sprache.

D'Andillys Werk über die Wüstenväter und Heiligen,⁷⁸ dazu der tägliche Umgang mit den Einsiedlern und Zisterzienserinnen von Port-Royal haben Philippe de Champaigne in den 50er Jahren zu einem vierteiligen Bilderzyklus von Wüstenlandschaften mit Einsiedlerinnen angeregt, der für die Gemächer der französischen Königin in Val-de-Grâce bestimmt war.⁷⁹ Das erste Bild stellt die Büsserin Maria dar, die Kranke heilt, das zweite Thaïs, die von Paphnucius aus ihrer Klosterzelle befreit wird, das dritte Pelagia, die sich in die Wüste zurückzieht (vgl. Abb. 2), und das vierte Maria von Ägypten, die vom hl. Zosimus die Kommunion empfängt.⁸⁰ Alle vier Frauen sind Büsserinnen, von denen die kirchliche Tradition überliefert hat, dass sie Prostituierte waren, die Gott aus dem Abgrund ihrer Sünden herausgeholt und durch die Taufe gereinigt hat, um die Größe seiner Barmherzigkeit und die Macht seiner Gnade über die menschlichen Laster, in ihrem Fall der Wurzelsünde sexuelle Konkupiszenz, zu bekunden.⁸¹ In diesen vier Szenen geht es nicht darum, dass sich Gottes Allmacht in großen Wundern offenbart, sondern vielmehr um das Gnadenwirken Gottes im Verborgenen, in der Abgeschlossenheit, welche die Büsserinnen gewählt haben, um sich von ihrem früheren Sündenleben ab- und der verborgenen Gegenwart Gottes zuzuwenden. Im Falle der Büsserin Maria zeigt sich ihre gnadenhafte Erwählung in der Fähigkeit zu Krankenheilungen, bei Thaïs in ihrer Befreiung aus der Klosterzelle, im Falle der Pelagia in der Darstellung ihrer Umkehr und ihres Rückzugs und für Maria von

77 Bereits 1646 porträtiert Champaigne Arnauld d'Andilly. Vgl. Marin, *Présence cachée* (wie Anm. 68), S. 14.

78 Vollständiger Titel: *Les Vies de saints Pères des déserts et de quelques saintes écrites par des Pères de l'Église et autres anciens auteurs ecclésiastiques, traduites en français par M. Arnauld d'Andilly*. Paris 1647.

79 Vgl. Marin, *Présence cachée* (wie Anm. 68), S. 51.

80 Vgl. Marin, *Présence cachée* (wie Anm. 68), S. 31.

81 Vgl. Marin, *Présence cachée* (wie Anm. 68), S. 60.

Ägypten hat Champaigne die Darstellung ihres spirituellen Verlangens nach der Einheit mit Christus in der Kommunion gewählt.⁸²

5. Grimmelshausen und der Augustinismus: Erwählung und Gnade, Schuld und Sühne in der *Continuatio*

Zu fragen ist nun, inwieweit die augustinischen Konzepte von Erwählung, Erbsünde, Konkupiszenz und heilender Gnade Christi, die auch in der jansenischen Theologie und Frömmigkeit eine bedeutende Rolle gespielt haben, das literarische Werk Grimmelshausens inspiriert haben könnten. In der *Continuatio* sind folgende Parallelen erkennbar:

In der Inselepisode der *Continuatio* gibt es Parallelen zu Augustins Lehre von der Auserwählung durch Gottes unerforschlichen Ratschluss ohne Bedeutung der menschlichen Werke,⁸³ von der absoluten Gnadenhaftigkeit des Glaubensanfangs,⁸⁴ von der unbedingt notwendigen und unverdienen Gnade, die dem Willen bei der Rechtfertigung zuvor komme und ihn bei allen guten Werken begleite.⁸⁵ Auch Simplicius' Rettung auf die Insel geschah nicht aus eigener Kraft und Willensfreiheit, sondern er schreibt seine Rettung der Wirksamkeit der göttlichen Gnade zu (*Co* 674).

Als ein Mensch, den Gottes Gnade auserwählt hat, ist Simplicius auf der Insel fähig „zu einem einsiedlerischen Leben der Arbeit und des Gebets“,⁸⁶ wie die Ordensschwester und Einsiedler von Port-Royal und auch die Büberinnen von den Gemälden Philippe de Champaignes.

In der Inselepisode mit der schiffbrüchigen Köchin spielen verschiedene Varianten des Konkupiszenz-Motivs, wie materieller Reichtum, Völlerei, Macht und sexuelle Begierde, eine tragende Rolle (vgl. *Co* 661–667). Die Reaktion des Simplicius auf Simons Reue ist von dem Gedanken getragen, dass der Mensch immerfort seine Tugend-

82 Vgl. Marin, *Présence cachée* (wie Anm. 68), S. 50.

83 Vgl. Augustinus, *De correptione et gratia*. In: *Patrologiae cursus completus. Series latina (PL)*. Bd. 44. Hrsg. von Jean Paul Migne. Paris 1865, S. 924. Kap. 14.

84 Vgl. Augustinus, *De correptione et gratia* (wie Anm. 83), S. 923, Kap. 12.

85 Vgl. Augustinus, *De correptione et gratia* (wie Anm. 83), S. 913–914, S. 930, Kap. 3–4 und 23. Vgl. Zumkeller, *Dono perseuerantiae* (wie Anm. 24), Sp. 650.

86 Breuer, Grimmelshausens Simplicianische Frömmigkeit (wie Anm. 9), S. 220.

haftigkeit gegen die Anfechtungen der zerstörerischen Weltliebe beweisen muss (Co 667–668).

Der *status naturae integrae* auf der Insel, der von Simplicius durch die Gnade Christi wieder erreicht wurde, wird im Bericht des Kapitäns Cornelissen deutlich beschrieben. Das Motiv der heilenden Gnade spielt eine wichtige Rolle. Alle Kranken, die auf dem holländischen Schiff waren und derentwegen der Kapitän die Kreuzinsel angesteuert hatte, werden durch Simplicius geheilt:

[...] sein größte Freud erwise er mit den Krancken umbzugehen/ die er alle einer schnellen Gesundheit vertröstete/ und sagte/ er erfreue sich dermal eins daß er den Menschen: vornemblich aber Christ: und sonderlich seinen Landsleuten einmal dienen könnte [...]. (Co 694)

[...] in dessen wurde es mit unseren krancken von Stund zu Stund besser so das wir den vierten Tag auch kein einzigen mehr hatten der sich klagt [...]. (Co 697)

6. Ergebnis

Die äußerst komplexe und radikalisierte Gnadentheologie von Jansenius' *Augustinus* spiegelt sich in Grimmelshausens Werk nicht wider; wohl aber sind in der *Continuatio* des *Simplicissimus*-Romans Parallelen zur augustinischen und jansenischen Frömmigkeitskultur des 17. Jahrhunderts nachweisbar, die ihrerseits nicht dogmatisch-konfessionell ausgeprägt war, aber an der christlichen Moral und ethischen Normen großes Interesse hatte. Gerade dieser am praktischen Glaubensleben orientierte Zug kam dem theologischen Autodidakten und Konvertiten Grimmelshausen sehr entgegen.⁸⁷

87 Vgl. Breuer, Grimmelshausens Simplicianische Frömmigkeit (wie Anm. 9), S. 341.

Abbildungen



Abb. 1: Philippe de Champaigne: *ex voto* von 1662. Louvre, Paris. Abbildungsnachweis: Dorival, *Philippe de Champaigne* (wie Anm. 68), S. 424, Abb. Nr. 140.



Abb. 2: Philippe de Champaigne: Landschaft mit der hl. Pelagia, die sich in die Einsamkeit zurückzieht. Um 1656. Landesmuseum, Köln. Abbildungsnachweis: Marin, *Présence cachée* (wie Anm. 68), S. 60, Abb. Nr. 8.

„Vitia sunt catenata“. Beispiele für ‚Schuld und Sühne‘ in der barocken Theologie und im Werk Grimmelshausens

Für Isabelle

I

Zunächst möchte ich für meine Untersuchung den Tagungstitel mit Blick auf die Barockzeit „theologisieren“. Ich werde ihn verstehen als Verbindung von „Verfehlung und strafender Antwort Gottes bzw. gottversöhnenden Verhalten des Menschen.“ Als theologisches Exempel wähle ich den Traktat des Jesuiten Jeremias Drexel über den ägyptischen Joseph; er ist posthum in lateinischer Sprache erschienen unter dem Titel *Joseph Aegypti Prorex descriptus et morali doctrina illustratus a [...] Hieremia Drexelio [...] Monachii 1640*; von den später folgenden deutschen Versionen benutze ich die Würzburger Ausgabe von 1662.¹ Drei Gründe sprechen für diese Wahl: Erstens war der Text in beiden Sprachen außerordentlich verbreitet; Drexels Bücher erschienen in Rekordauflagen. Zweitens ist er nur rund zwei Jahrzehnte älter als Grimmelshausens Frühwerk. Und drittens: er behandelt mit der biblischen Josephsgeschichte den Stoff von Grimmelshausens frühem Roman (1667).

In einem zweiten Teil halte ich Grimmelshausens Josephs-Roman gegen die exegetisch-referierende Abhandlung des Münchener Jesuiten;

1 Jeremias Drexel: *Joseph Aegypti Prorex Hieremiae Drexelj S. J. Der vier und zwanzigste Tractat/ Joseph genandt*. In: *Reverendi Patris Hieremiae Drexelii e Societate Jesu Vierder und Letzier Theil. Hiebvor in Lateinischer Sprache beschriben/ hernach aber [...] zum Theil vom Autore selbsten/ zum Theil von andern der teutschen Sprach wolerfahren in das Hochteutsche versetzt/ etc. Jetzo zum Andern mahl in Truck gegeben [...]*. Würzburg: Joh. Gottfried Schönwettters Erben [...] 1662, S.117–232. – Der Text wird im Folgenden mit der Sigle DA (deutsche Ausgabe) zitiert, der lateinische Originaltext nach der Erstausgabe München 1640 (EA).

abschließend folgt ein kontrastierender Ausblick auf den *Simplicissimus Teutsch*.

II

Vor längerer Zeit habe ich Drexels *Joseph* und die Fülle seiner aus den verschiedensten Stoffbereichen herangezogenen Parallelbelege in der Einwirkung auf das Jesuitentheater des späteren 17. Jahrhunderts behandelt², hier werde ich versuchen, die dem Traktat zugrunde liegende theologische Struktur herauszuarbeiten.

Eingangs lobt der Autor die Qualitäten der alttestamentlichen Erzählung aus Moses I, 37–50. Die Geschichte sei „gantz voller Safft“, sei „ein anmüthige und liebliche Historia“, sie „ist und macht fürwitzig [...] schicket sich wol auff alle Menschen/ weiß Stands sie seyen“, sie sei „ein wolgesetzte und ordentliche Historia [...]“, dazu „sehr kurtz und gleichsamb ein Schrein“ sämtlicher Lehren Drexels „von der Ehrlichkeit unnd Conformation deß Menschlichen gegen Gottes Willen [...] dem gemeinen Wesen gantz nützlich“, dann auch „sehr nützlich und schön dem heiligen Leben und Wandel [...], voller Anmutungen“, schließlich „gar mächtig und starck etwas zu persuadiren und zu bereden.“³

Der Text ist kunstvoll gegliedert; jedes seiner neunzehn Kapitel setzt ein mit einer Textperikope der alttestamentlichen Begebenheit; darauf folgt eine exegetische Paraphrase. Dann wird der bekannte Garbentraum des jungen Joseph – wieder Kapitel für Kapitel – zum kompositorischen Ausgangspunkt knapp-pointierter Predigten. Das heißt: Aus den vorangehenden exegetischen Akzenten des jeweiligen Kapitels werden Lehren entwickelt: es werden metaphorisch „Garben

2 Vgl. Ruprecht Wimmer: *Jesuitentheater. Didaktik und Fest. Das Exemplum des ägyptischen Joseph auf den deutschen Bühnen der Gesellschaft Jesu*. Frankfurt a. M. 1982, S. 389–394.

3 DA, S. 117–119. Vgl. EA,; „Jucundissima est historia“ (S. 1), „curiosissima“ (S. 2), „Aptissima [...] omnibus ordinum hominibus“ (S. 3), „Compositissima & ordinatissima“ (S.4), „Compendiosissima“ (S. 4), „Vtilissima politiae“ (S. 5), „Vtilissima sanctis moribus simul & pulcherrima“ (S. 5), „Plenissima affectibus“ (S. 7), „Efficacissima ad persuadendum“ (S. 8).

gebunden“ („manipula colliguntur“)⁴, die für die Figuren der Geschichte Geltung hatten, die jeder Leser aber auch für sich auflösen kann. Drexel nennt in diesen Predigt-Teilen viele außerbiblische Quellen der Josephsgeschichte, doch auch und vor allem einschlägige Beispiele aus den verschiedensten Stoffbereichen; er modelliert mit Blick auf das „Schuld-Sühne“-Thema längs des Traktates – gewissermaßen als theologische Grundstruktur – den folgenden Verlauf.

Erstens: Die Schuld der Brüder, die Joseph zuerst in die Grube werfen, dann durch Ruben, den ältesten Bruder, mit Mühe davon abgebracht werden, ihn zu töten, die ihn hierauf verkaufen, seinen bunten Rock mit Blut färben und ihrem Vater Jakob einreden, dass ihn ein wildes Tier zerrissen habe, – all das wird in einen Katalog einzelner Sünden zerlegt; diese Sünden erscheinen in ihrer Abfolge als Kette von Verfehlungen, die notwendig auseinander hervorgehen: „Vitia sunt catenata.“ (Kap. III)⁵. Die Glieder dieser Kette sind: zuerst „die Mißgunst, ein Grund-fest der ubrigen.“ Es folgen darauf und daraus „der Todt-Hass“, „der Todtschlag selbst“, „ein vielfältige Todt-Lügen [...] falsche Erdichtungen“, „Gleisnerey und Heucheley“, „Unfrömmigkeit gegen [den] Vater“, „Ungerechtigkeit“ durch den Verkauf eines Menschen, und schließlich „die Verachtung der göttlichen Gegenwart.“⁶

Drexel lässt natürlich keinen Zweifel daran, dass diese Vergehen nicht ohne Folgen bleiben werden, dass sie bestraft werden oder, anders gewendet, „gesühnt“ werden müssen, doch gibt er dem Kommenden vorausschauend durch ein scheinbar entlegenes Beispiel einen besonderen Akzent. Es ist ausführlicher zu zitieren. Nach der kurzen Kennzeichnung des Lasters der „Verachtung der göttlichen Gegenwart“ heißt es in der deutschen Übersetzung:

Auff dieses Ding erzehlet Benedictus Fernandius, ein Theologus aus Portugal ein denckwürdiges. Zu Lißbon/ sagt er/ ward einer wegen eines begangenen Todtschlags zum Gericht außgeführt. Es war ein grosser Zulauff/ da er durch die Statt geführt/ gieng er für deß heiligen Sebastian Tempel vortüber/ da er ein Marmelsteinern Seul/ so muthwillig umb gerissen/ ersihet/ steht er still und mit ihm der helle Hauffen. Dieser Schuldige sahe gar starr auff den Orth. Höret/

4 EA, S. 12, DA, S. 120.

5 EA, S. 31, „ein Laster an dem andern hänget“ (DA, S. 125).

6 So DA, S.127–128; die lateinischen Termini in EA sind: „Invidia“, „Odium capitale“ (S.38), „Homicidium ipsum“, „Mendacium letale“, „Simulatio & Hypocrisis“ (S. 39–40), „Impietas in patrem“, „Injustitia“ und „Divinae praesentiae contemptus“.

sagt er/so viel ewer hie zu gegen: Ich bezeug es mit Gott/ daß ich von dem Todtschlag/ umb welches ich von der Obrigkeit jetzt hingeführet werde/ gantz frey sey. Aber O du gerechter und frommer GOTT/ der du sihest alles/ was entweder die Wende oder Finsterniß bedecken/ bey eben diesem Stein hab ich einen unbekandten und im finstern sitzenden Menschen gantz unsinniger weiß umbbracht und ermordt. Dieses böse Stück ist niemand unter der Sonnen bewust als nur einig und allein GOTT/ welcher jetzt deß unschuldigen Todt rechet und strafft. Ach hie soll jederman lernen/ wie Gottes Auge alles sehe/ und niemand der Gerechtigkeit Gottes entfliehen kann! Also ist er nachmals willig zum Todt gangen.⁷

Durch dieses Exempel wird angedeutet, dass der Leser einer ganz besonderen Verbindung von „Schuld und Sühne“ begegnen wird; das plane logische Nacheinander von Sünde und explizit hierauf bezogener göttlicher Strafe bzw. gottversöhnendem Handeln wird problematisiert. Gott wird hoch über der Menschenlogik gesehen und aus der damit einhergehenden „getakteten“ Menschen-Zeit herausgenommen.

Zweitens: In Ägypten setzt nach der Wiederbegegnung der Brüder (die Benjamin in der Heimat zurückgelassen hatten) mit dem – zunächst noch unerkannten – Joseph ein Prozess ein, der Strafe und Sühne ineinander verflucht; hier wird von Anfang an Josephs Verhalten mit der göttlichen Fügung parallel gesehen und geführt. Beides verhilft nach und nach den Brüdern zur reuigen Einsicht. Das elfte Kapitel erzählt vom unfreundlichen Empfang der Brüder durch den ägyptischen Statthalter, von seinem Vorwurf, sie seien Kundschafter, und von ihrer dreitägigen Gefangenschaft; es trägt in der deutschen Fassung den Titel: „Josephs milte Härte gegen seine Brüder: Gottes gegen die Menschen [...]“.⁸

Die „Garben“, die mit Blick auf Gottes Fügung und Josephs Verhalten gebunden werden, enthalten u. a. die Lehren vom unwandelbaren Ratschluss Gottes, konkret: von der Erfüllung der Traumweissagung, dass die Brüder sich vor Joseph neigen würden, von der milden Strenge Gottes, will heißen, dass dessen Fügung bei aller Härte der einzelnen Maßnahmen das Ganze zu einem versöhnlichen Ende bringen werde, dann, dass die menschliche Niedertracht ein Werkzeug des Allerhöchsten sei, und schließlich, dass Josephs hartes, disziplinierendes Vorgehen darauf abzielte, zu erkunden, ob sich die Brüder geändert und ihr früheres Unrecht eingesehen hätten. So könnte auf schonende Weise ihre Schuld vergeben werden.

7 DA, S. 128, EA, S. 42–43.

8 DA, S.172; in EA: „Josephi in fratres mitis austeritas; Dei in homines.“ (S. 212)

Natürlich hält der Jesuit ausdrücklich daran fest, dass Gott die Sünde nicht erzwungen, sondern im Rahmen seiner Vorsehung zugelassen habe; dass also die brüderliche Verfehlung persönliche Schuld sei.⁹

Drittens: Das zwölfte Kapitel berichtet von der Geiselhaft Simeons und der Rücksendung der anderen Brüder, verbunden mit der Forderung, nur mit Benjamin zurückzukehren. Es ist überschrieben: „Joseph stellt sich etwas rauh wider seine Brüder. Durch die Gall werden die Augen gesäubert und gereinigt [...]“.¹⁰ Der metaphorische Untertitel bezieht sich auf die nun endgültig erfolgende Einsicht der Brüder in ihre Verbrechen an Joseph. Es werden neben anderen folgende „Garben“ gebunden: „Kein Sünd bleibt ungestraft“ und „Die Weissagungen des Gewissens ist [sic] nicht zu verachten“,¹¹ konkreter: Die Brüder sehen in ihrer prekären Situation ein, dass sie damals nicht auf ihr Gewissen gehört und die Bitten Josephs missachtet hatten. Sie verstehen ihre gegenwärtige, an sich ungerechtfertigt erscheinende Bedrängnis als Strafe für ihre früheren Verbrechen.

Viertens und abschließend: Das fünfzehnte Kapitel, das von der zweiten Ägyptenreise mit Benjamin, vom scheinbaren Diebstahl von Josephs Mundbecher, von Judas Eintreten für den Bruder und seinem indirekten Geständnis handelt, trägt in der deutschen Version den Titel: „Judas thut bey seinem Bruder dem Joseph das Wort/ bekennt sein und seiner Brüder Verbrechen [...]“.¹² Die Brüder, die bereits zu einer weit-

-
- 9 Vgl. EA, S. 217: „Divina vox immutabilis. [...] Decretum Dei erat: Joseph adorent fratres eius. Factum est, quid quid restiterint.“ DA, S. 173: „Gott hatte beschlossen: Vor Joseph solten sich seine Brüder beugen und neigen: es ist geschehen/ wie viel sie auch darwider gewesen.“; vgl. EA, S. 217–218 „Deus mitissime severus est.“ DA, S.173: „Gott ist mildt hart.“; vgl. EA, S. 221: „Nequitia hominum, Dei instrumentum“ DA, S. 174: „Der Menschen Schalck- und Boßheit ist Gottes Instrument und Werckzeug.“; vgl. EA, S. 225: „Pium disciplinae magistrarium, parcendo tollere culpas.“; DA, S. 175: „Ein Gottselige Meisterschafft der Zucht ist es/ mit verschonen die Schuld und Verbrechen auffheben und verzeihen.“ – Zur persönlichen Schuld der Brüder vgl. EA, S. 222: „Quam enim indocta est haec Dialectica: Deus peccatum illorum vertit in bonum, ergo non peccarunt. Dilucide Theodoretus: Opus, inquit, illorum aemulatione, & invidia plenum: Deus autem sapientissimus nequitia illorum usus est in contrarium finem.“
- 10 Vgl. DA, S. 177, EA, S. 232: „Josephus fellis aliquid propinat fratribus. Felle oculos purgari.“
- 11 Vgl. DA, S. 178, EA, S. 235: „Nullum malum impunitum“, S. 236: „Vaticinium conscientiae non spernendum.“
- 12 Vgl. DA, S. 196, EA, S. 308: „Apud Josephum fratrem perorat Judas, & suam fratrumque culpam fatetur [...]“.

gehenden Einsicht gelangt waren, handeln nun, vertreten und motiviert durch Juda, gegenüber dem beschuldigten Benjamin so, dass sie dadurch implizit ihre frühere Behandlung Josephs „sühnen“. Ihre Sühne bringt Drexel in der folgenden „Garbe“ zum Ausdruck: „Die Warheit kombt mit der Zeit an Tag und ist gleichsamb ein Tochter der Zeit.“¹³

Retrospektiv und in einem ersten Überblick: Drexels Traktat ist, wie das schon der einleitende Lobpreis des Bibeltextes nahelegt, „extravertiert“; es geht zunächst um stoffliche Vielfalt, um theologische Publikumsattraktionen. Das Junktim von „Schuld und Sühne“ wird aber trotz aller Diversität der Thematik herausgearbeitet; dadurch dass dem ägyptischen Patriarchen in seiner Beförderung der brüderlichen Einsicht immer wieder göttliche Qualitäten zugeschrieben werden, wird das Moment der Göttlichen Vorsehung verdeutlicht. „Diese Historia allein setzet uns die Vorsehung Gottes/ als ein rechte Schiltwacht/ so nicht uberraschet und ubergangen kann werden/ gantz vor Augen.“¹⁴ Das Nacheinander von Vergehen und Reue beziehungsweise Vergebung wird durch das Prinzip der *Providentia divina* zwingend verbunden.

Schwieriger erscheint es, Drexels Behandlung der brüderlichen Schuld zu charakterisieren. Er hält jedenfalls fest, dass es sich um persönliche, persönlich zu verantwortende Verfehlungen handelt. Doch schon die Bibel relativiert hier die individuellen Einsichten; zehn der Brüder erscheinen ja immer wieder als Gruppe, zweimal werden sie durch einen der Ihren belehrt, einmal durch den selbst unschuldigen Ruben, ein andermal ist es Juda, der stellvertretend ein Schuldbekennnis ablegt. Und nach dem Tod Jakobs wird wieder die Angst vor einer verspäteten Rache Josephs sichtbar.

So erscheint die „Sühne“ der brüderlichen Vergehen nicht als ihre ausschließliche Leistung, sondern als herbeigeführt und abhängig von göttlicher Fügung.

13 DA, S. 199. Vgl. EA, S. 331: „Veritas Temporis filia, in lucem protrahit, quae multis saeculis latuerunt.“

14 DA, S. 118; EA, S. 5: „Haec una Historia divinae Providentiae vigilias insopitas falli nescias sub unum collocat aspectum.“

III

Wie geht nun Grimmelshausen mit der Josephsgeschichte um? Gleich vorweg: Ob er den Traktat des Jesuiten Drexel gekannt hat, ist nicht auszumachen. Er kennzeichnet die biblische Geschichte ähnlich und verwendet teilweise die gleichen außerbiblischen Quellen, doch sind deren „Wanderungen“ vielfältig, ihre Überlieferungsstationen und -wege sind nicht immer festzulegen. Beiden Texten gemeinsam ist das durch die theologische Tradition seit langem vorgegebene Thema der göttlichen Vorsehung, doch wird es unterschiedlich gewichtet. Während es bei Drexel gelegentlich erwähnt wird und wie selbstverständlich im Hintergrund steht, setzt es Grimmelshausen nicht nur auf die Titelseite seines kleinen Romans, sondern hält es durch vielerlei Variationen präsent, ja er erweitert und verändert dadurch den biblischen Quellentext.¹⁵ Der Autor konstruiert gewissermaßen ein Korsett, in das er die biblische Erzählung samt ihrer „Schuld-und-Sühne“-Struktur einpasst. Das gibt dem Verbund von Verfehlung und Wiedergutmachung spezielle Akzente.

Ich skizziere zunächst dieses Providenzkorsett.¹⁶ Der Gedanke von der alles zu einem guten Ende führenden göttlichen Vorsehung steht ja

15 Grimmelshausen: *Des Vortrefflich Keuschen Josephs in Egypten Lebensbeschreibung samt des Musai Lebens-Lauff*. Hrsg. von Wolfgang Bender. Tübingen 1968 (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Unter Mitarbeit von Wolfgang Bender und Franz Günter Sieveke hrsg. von Rolf Tarot). – Der Text wird im Folgenden nach der Edition von Bender mit Sigle *KJ* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert. Es handelt sich hier um die zweite, um den *Musai* vermehrte Ausgabe von 1671. Der Titel der Erstausgabe lautet: *Exempel der unveränderlichen Vorsehung Gottes. Unter einer anmutigen und ausführlichen Histori vom Keuschen Joseph in Egypten/ Jacobs Sohn. Vorge stellt So wol aus Heiliger als anderer Hebreer/ Egyptier/ Perser/ und Araber Schrifften und hergebrachter Sag/ erstlich Teutsch zusammen getragen durch den Samuel Greifnson von Hirschfeld. Dasselbst druckts Hieronymus Grisenius* [...]. M.DC.LXVII. Vgl. das Faksimile in: *KJ*, Anhang nach S. XXVI. Zusätzlich wird noch die kommentierte Ausgabe von Dieter Breuer herangezogen: Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Keuscher Joseph*. In: *Werke*. II. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt a. M. 1997 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 2. 5), S. 9–130, 781–841, (künftig zit. als: Breuer, S.). Breuer stellt in seinem Kommentar ebenfalls den Drexelschen Josephstraktat dem Roman Grimmelshausens voran und weist auf Ähnlichkeiten hin, aber auch ohne eine direkte Abhängigkeit zu behaupten. Breuer, S. 786–787.

16 Vgl. dazu meinen frühen Aufsatz: Ruprecht Wimmer: Grimmelshausens „Joseph“ und sein unverhofftes Weiterleben. In: *Daphnis* 5 (1976), Heft 2–4, S. 369–413.

implizit schon am Anfang der biblischen Erzählung: der doppelte Traum Josephs von den Garben und Sternen weist auf den göttlichen Plan und nimmt den Ausgang der Geschichte bildlich vorweg. In der Bibel tadelt Jakob noch den Sohn wegen dieser Gesichte, anders bei Grimmelshausen: Im Roman versteht er sie sofort – und zwar aufgrund seiner professionellen Kompetenz als gelernter Sterndeuter, als „Astrologus“ nach dem Sprachgebrauch der Epoche. Er instruiert Joseph und erhärtet die Traumweissagung durch zusätzliche „astrologische“ Techniken; Joseph aber betreibt nun seinerseits kontinuierlich die Sterndeuterei und bringt es darin zu großer Meisterschaft, und zwar zu größerer als selbst die Ägypter, die „ein sonderbare Profession aus dieser Wissenschaft gemacht [...]“ (*KJ* 18).¹⁷ Seherische, „mantisches“ Kompetenz erweist sich von Beginn an als Möglichkeit und Fähigkeit, die göttlichen Fügungen zu erkennen; sie lässt die entsprechend instruierten und begabten Menschen an der Providenz beobachtend teilhaben. Zudem bringt Grimmelshausen nach und nach die Teildisziplinen der Weissagekunst ins Spiel: neben Astrologie sind dies Chiromantie und Physiognomie, also die Fähigkeiten, die Zukunft den Menschen aus der Hand zu lesen oder an den Gesichtszügen zu erkennen.¹⁸ Dann vermehrt er die Anzahl der biblisch vorgegebenen Zukunftsdeutungen und erfindet neue Details zu den bereits vorhandenen. Er vermehrt die Zahl der biblischen Traumgesichte und er stattet weitere Personen mit Weissagungs-Fähigkeiten und -Qualifikationen aus.

Im Einzelnen: Zwischen die biblischen Träume Josephs ist ein Traum Rubens eingeschoben, den dieser zunächst nicht versteht: dieser Traum kündigt in Form einer Tierfabel die Zukunft ebenfalls an, und zwar mit neuen Einzelheiten: Füchse und Leoparden hätten Ruben, dem Hirten, sein bestes Lamm weggenommen; er habe das Tier jedoch mit goldenem Fell in der Wildnis wiedergetroffen und habe gespürt, dass er selbst ein Kleid von diesem Fell erhalten habe.¹⁹

Dann wird aus dem biblischen „Haushalter“ des ägyptischen Vizekönigs Joseph (Moses I, 43, 19) eine ganz neue Figur mit Vorgeschichte: „[...] ein listiger/ und vieler Sprachen kündiger Elamit/ das ist/ ein Persianer/ Musai genannt/ (welcher/ wegen seines geschwinden Kopfs und anderer Wissenschaften halber/ gleichsamb vor ein Wunder

17 Vgl. hierzu und zum Folgenden Wimmer, Grimmelshausens „Joseph“ (wie Anm.16), S. 376.

18 Hier verschränkt der Autor wie oft bereits vorhandene Überlieferungen, vgl. Breuer, S. 808, 814 und 817.

19 Vgl. *KJ* 12.

der Welt gehalten [...]“ (*KJ* 30–31) ist Mitglied der Midianiter-Karawane, der man Joseph verkauft hatte. Dieser Ausbund an Schlaueit und Wissen bewahrt nicht nur die Karawane vor Räubern, indem er Joseph in Feierkleider steckt und als den Gott Apollo ausgibt, sondern schlichtet auch die nachfolgenden Streitigkeiten innerhalb der Karawane – und sagt dem Verkauften „aus der Chiromantia, Physiognomia und Astrologia“ seine ägyptische Zukunft mit neuen Details voraus²⁰, darunter auch, dass sie sich beide wieder begegnen würden. In seinem Auftritt als verkleideter Apollo vor den Räubern aber sei Joseph, so Musai, „von der Göttlichen Vorsehung/ als wie in einem Spiegel angezeigt worden“ (*KJ* 36), dass er „durch Dienstbarkeit zu grosser Herrlichkeit kommen“ (*KJ* 36) werde.

In Ägypten dann ist Josephs Käufer Potiphar „ein ausbündiger Physiognomist“ (*KJ* 37), der sich durch seine einschlägige Professionalität nicht nur beim Kauf Josephs beraten lässt, sondern diesem auch noch das Studium der „Hierologyphick“ (*KJ* 38) verordnet, die alle ägyptischen Geheimwissenschaften umfasste. Dass der Witwer Potiphar mit Joseph seine wirtschaftliche und familiäre Zukunft plant, dass er sich mit dessen notgedrungener Hilfe wieder verheiratet, wobei seine künftige Frau Selicha schon vor der Heirat dem Brautwerber Joseph verfällt, mag hier beiseite bleiben, einschlägig scheint aber in dieser Phase der Erzählung noch, dass der Ägypter nach Josephs falscher Beschuldigung durch Selicha, die ihren Ehebruchsversuch als Bewahrung ihrer Keuschheit ausgibt, eine alte Weissagung hervorholt, die ihm (nach dem Tod seiner ersten Frau) „nichts als Ach und Wehe“ (*KJ* 65) in der zweiten Ehe prophezeit hatte – und sie triumphierend als verlogen zerreißt, da er Selichas vorgeblichen Widerstand gegen den Verführer als absoluten Treuebeweis missversteht.²¹ Das ist, mit einem Blick zurück, parallel zu sehen mit der Klage des gleichfalls professionellen Sterndeuters Jakob, der bei der Meldung vom angeblichen Tod Josephs über die „verlogene Astrologia“ (*KJ* 29) geklagt hatte. Es verdeutlichen sich längs des Geschehens klare Abstufungen im Bereich seherischer Professionalität; sie werden am Ende unserer Handlungsparaphrase zu überblicken sein.

Josephs Zeit im Gefängnis wird einerseits durch neue Handlungselemente, aber auch durch „mantische“ Details angereichert. So wird

20 *KJ* 35, der Text ist hier nach E2 zitiert, in E1 sind „Physiognomia und Astrologia“ nicht genannt. Siehe Breuer, S. 43.

21 Vgl. *KJ* 64–65.

der Gefangene nicht nur von Potiphar und Selicha bis ins Gefängnis hinein bedroht – diese Gefahren werden durch die Initiativen von Selichas Verwandter Asaneth, die Beweise für Josephs Unschuld hat, zu nichte gemacht²² –, sondern Joseph selbst bildet sich auch in den bekannten Weissagungsdisziplinen weiter,²³ was in neuer Handlungslogik zu den Deutungen der Träume von Mundschenk und Bäcker führt; diese Deutungen werden dann gegenüber der biblischen Quelle weiter professionalisiert.²⁴

Wie von ihm selbst vorhergesagt, wird Musai vom Kerkermeister neben anderen „Leibeigenen“ eingekauft zur Aufstockung des Handwerkspersonals im Gefängnis, das sich wegen der bevorstehenden Krönung des neuen Pharaos und der damit verbundenen Begnadigung von Gefangenen zu reduzieren droht.²⁵ Er tauscht sich mit Joseph aus und sagt ihm gleich „aus der Hand“ die unmittelbar bevorstehende Erhöhung voraus.²⁶ Joseph reüssiert dann ganz nach der biblischen Quelle und zusätzlich motiviert durch die im Gefängnis erfolgte Perfektionierung seiner wahrsagerischen Fähigkeiten, deutet die Träume des Pharaos und wird zum Reichsverweser ernannt; er nimmt Musai als seinen „Schaffner“ zu sich.

Eine Anreicherung mit seherischen Motiven ist es auch, wenn der professionelle Musai dem erfolgreichen Traumdeuter die Heirat mit Selichas Base Asaneth verschlüsselt ankündigt.²⁷

Wie nun der Komplex Schuld und Sühne sich in die Providentia-Struktur einpasst, wird sichtbar im Handlungsteil, der die Brüder in Ägypten mit Joseph konfrontiert. Dabei verbindet sich Josephs uneingeschränkte Weissagungskompetenz mit derjenigen seines neuen „Haushalters“. Seine vollkommene Einsicht in den Plan der Providenz „organisiert“ gewissermaßen die Selbsterkenntnis der Brüder und ihr daraus folgendes Verhalten, mit einem Wort: ihre „Sühne“.

22 Vgl. *KJ* 66.

23 Vgl. *KJ* 77.

24 Zu einer „Professionalisierung“, die fast ironisch überhöht zu sein scheint, da in Josephs Traumdeutung die deutsche Etymologie eine Rolle spielt, vgl. *KJ* 79: Der Mundschenk berichtet in seinem Traum von einem „Weinstock [...] mit dreien Reben“, darauf Joseph: „[...] der Weinstock bedeutet dein Gefängnuß/ als welche auch ein Stockhauß wird genennet [...]“.

25 Vgl. *KJ* 80–81.

26 Vgl. *KJ* 81.

27 Vgl. *KJ* 81.

Als die Brüder eintreffen, werden sie von Musai, der ja durch seine Vorgeschichte ganz unbiblich als Mitglied der damaligen Midianiterkarawane ausgewiesen ist, sogleich erkannt; der Schaffner erhofft Josephs Einwilligung, dass er den „leichtfertige[n] Vögel[n]“ „allen miteinander den Hals zerbrechen“ dürfe, wird aber durch dessen Hinweis auf den göttlichen Plan zur Erkenntnis gebracht, „daß [s]ein Herr mehr als ein Mensch seye“. Ja er würde ihn, wenn er durch ihn nicht zum Glauben an den „einigen Gott“ bekehrt worden sei, selbst für einen Gott halten.²⁸ Es ist evident, dass Grimmelshausen hier nicht nur das Präfigurationsmotiv anklingen lässt; er nimmt zudem wieder eine Abstufung seiner Figuren vor: Auch Musai steht erkenntnismäßig unter Joseph, dieser aber erscheint aufs Neue als der höchste, gottähnliche Garant der Providenz.

Dann wird Musai auch noch zum „Dolmetsch“, der in der Bibel zwischen den Brüdern und dem noch unerkannten Joseph steht.²⁹ Er wird im ersten Gespräch sich den Ankömmlingen als damaliges Karawanen-Mitglied zu erkennen geben – und ihnen auf Josephs Wink hin in ihrer Sprache das Verbrechen ihres Verkaufs vorhalten. Dies radikalisiert die reuevolle Einsicht der Brüder, die bereits durch den Vorwurf Josephs, sie seien „ein zusammen geloffenes Hudelmanns-Gesind“ (*KJ* 98) (In der Bibel: „Kundschafter“), nachdenklich geworden waren. Sie werden jetzt durch Ruben erstmals explizit auf ihr Verbrechen an Joseph hingewiesen.

Wir machen einen Sprung: Bevor Joseph sich nach dem Verhör im Zuge der zweiten Reise (mit der Entdeckung des Becherdiebstahls) zu erkennen gibt, kann er aufgrund seiner vorigen Maßnahmen, die durch Musais Hilfe gewissermaßen ins Relief getrieben worden waren, – die Brüder werden dadurch zum selbstlosen Eintreten für Benjamin gebracht – eine Feststellung treffen, die unbiblich ist:

Die Tugend und Gottesfurcht/ die ihr/ neben der Lieb zu eurem Bruder/
scheinen lasset/ ist grösser/ als ich mir eingebildet hab! (*KJ* 113)

Der abschließende Teil der Geschichte verläuft ganz nach der Bibel, nur dass Jakob, als er in Ägypten daran zweifelt, dass die Stämme Israels dereinst in Kanaan wohnen würden, durch eine Traumerscheinung von Gott selbst über die fernere Zukunft aufgeklärt wird.³⁰

28 *KJ* 96–97.

29 1. Moses 42, 21.

30 Vgl. *KJ* 119.

Das Schlusswort und Fazit des Autors schließt sich logisch resümierend an:

Darum/ ihr Menschenkinder/ nachdem ihr Josephs Histori gelesen habt/ so lernet euch der unveränderlichen Vorsehung GOTTes vertrauen; mit Versicherung/ daß der himmlische Schluß durch sonst nichts geändert wird; als wann ein demütig-büssender Bekenner begangener Sünden/ durch hertzliche Thränen/ von der unendlichen und grundlosen Barmhertzigkeit GOTTes Gnad erlangt. (KJ 125)

So vollzieht sich in Grimmelshausens Josephs-Roman der Weg der Brüder von der Schuld zur „Sühne“ (einer Sühne, die als Ineinander von reumütiger Erkenntnis und versöhnendem Tun erscheint) durch die Einwirkung von Personen, die durch unterschiedliche Eignung und durch besondere, durch „professionelle“ seherische Qualitäten dazu berufen sind, die göttliche Providenz zu beobachten und immer deutlicher und lückenloser zu erkennen.

Dabei ist eine Abstufung der Einsichten gewollt und deutlich ausgedrückt: Über allen steht Joseph, um dessentwillen der göttliche Plan existiert, dann kommt Jakob; er ist nur teilweise eingeweiht und wird durch Irrtümer und eingeschränktes Wissen verunsichert. Musai wird vom Heiden zum Gottgläubigen; seine mantischen Qualitäten sind trotz seiner anfänglichen Gottferne beträchtlich, doch hat er Konversion und Aufklärung durch Joseph nötig. Dann allerdings wird er zum Mitorganisator der göttlichen Fügung. Weissagungstechnisch qualifizierter Heide ist auch Potiphar, der aber trotz Handlekunst und Weissagungs-wissen im Irrtum verbleibt. Die Brüder befinden sich eingangs fast alle im Stadium des Irrtums; sie verstehen Josephs Träume nicht, die meisten von ihnen zweifeln grundsätzlich an deren Sinn. Ihre Einsicht (und damit die Fähigkeit zur Reue und zum richtigen oder eher berichtigendem Handeln) nimmt stufen- und gruppenweise zu: über (den selbst schuldlosen) Ruben und dann über Juda werden sie „konvertiert“, ohne dass sie alle auf die letzte Höhe des Wissens gelangen.

Das „Lernen“, das der Autor in seinem Fazit auch dem Leser verordnet, weist darauf hin, dass Grimmelshausen – wie übrigens in Ansätzen auch Drexel – die Rätselhaftigkeit des Daseins als bedrängend empfindet. Dadurch dass er sie als „Verrätselung“ begreift, rechtfertigt er seine strukturierende Auseinandersetzung mit ihr, rechtfertigt er sein Schreiben. Sein früher Roman demonstriert – fast wie ein Mythos – die prinzipielle „theologische“ Auflösbarkeit von Weltge-

schehen; im späteren Werk kommt es dann zu komplizierteren literarischen Auseinandersetzungen mit der Sinnhaftigkeit von Welterfahrung.

IV

Ohne darauf *en détail* einzugehen, erlaube ich Ihnen und mir noch eine Schlusspointe durch den kurzen Blick auf den *Simplicissimus Teutsch*.

Grimmelshausens großer Roman, nur wenige Jahre nach seinem *Joseph* erschienen (1669), ist keine neue Version eines älteren sanktionierten Textes, sondern eine Ich-Erzählung mit deutlichen autobiographischen Einschlüssen. Diese an sich banale Feststellung soll verdeutlichen, dass im Roman – trotz seiner anderen zahlreichen Quellen – viel eigene Welterfahrung steckt. Das generiert natürlich eine persönlichere Einstellung zum Komplex „Weissagung und Bewahrheitung“ und damit auch zum Junktim von Schuld und Sühne.

Dass Astrologie und ihre Techniken auch die Handlung des *Simplicissimus* durchflechten, ja mehr oder weniger strukturell bestimmen, ist allseits bekannt; doch vermag ein kleiner Ausschnitt, ein aphoristisch-pointierter Blick auf eine Episode, die Besonderheit der Weissagungs-Perspektive – und damit auch die neue Akzentuierung der Schuld-Sühne-Konstellation – andeuten.

Wir befinden uns im Lager von Magdeburg; der junge Simplex hat im alten Ulrich Herzbruder einen „Hofmeister“ erhalten, der ihm sehr imponiert, nicht zuletzt durch seine Weissagungskompetenz. Dieser fürchtet sich sehr vor einem bestimmten Datum, das ihm seiner eigenen Prognose nach den Tod bringen wird. Er wird vorher krank, und der Simplex kümmert sich um ihn. Da sich jedoch sein Zustand vor dem Unheilsdatum etwas bessert, besuchen ihn viele Soldaten, um sich von ihm weissagen zu lassen. Am Tag selbst befiehlt Herzbruder, niemand zu ihm ins Zelt zu lassen. Darüber setzt sich ein Reiterleutnant hinweg, dringt gewaltsam ein und möchte die Nativität gestellt haben. Als ihn Herzbruder mit dem Hinweis auf seine Schwäche vertröstet, fordert ihn der Offizier auf, ihm wenigstens aus der Hand zu lesen. Der Alte gibt schließlich nach, da seine Ausrede, diese Kunst sei „mißlich und betrüglich“, nichts fruchtet. Er sagt nach einem Blick auf die Hand: „[...] so sehe sich der Herr dann wol vor/ damit er nicht in dieser Stund noch auffgehenckt werde [...]“. Worauf dieser ihn voll Zorn im Bett

ersticht. Der Täter wird prompt auf der Flucht von den Leuten des soeben ankommenden Kurfürsten von Sachsen gefasst und aufgrund seines Mordes „an seinen allerbesten Hals“ aufgehängt.³¹

Der Blick zurück auf Drexel wie auf den Josephs-Roman ergibt eine Gemeinsamkeit: Das menschliche Schicksal – bzw. die es bestimmende göttliche Fügung – sind nicht an die menschliche Zeiterfahrung gebunden; der Offizier macht sich erst schuldig, als die Prognose seiner Strafe schon erfolgt ist. So versündigen sich Josephs Brüder erst, als Gottes Plan schon besteht und für Eingeweihte sichtbar wird, auch ihr sühnendes Handeln erfolgt „außerhalb der Zeit“.

Der Erzähler scheint an die göttliche Fügung – und damit auch an die verordnete Notwendigkeit von Schuld und Sühne – zu glauben; ebenso wie an die Möglichkeit von deren Enträtselung. Und doch: Sein spezieller, persönlicherer Kommentar macht den Leser wieder unsicher. Zunächst präsentiert er ein vorsichtiges Plädoyer für die Wahrheit von Weissagungen: „AUB dieser warhafftigen Histori ist zu sehen/ daß nicht so gleich alle Wahrsagungen zu verwerffen seyen/ wie etliche Gecken thun/ die gar nichts glauben können.“ (ST 167) Und er zieht ein erstes fallbezogenes Fazit: „So kan man auch hierauß abnehmen/ daß der Mensch sein aufgesetztes Ziel schwerlich überschreiten mag/ wann ihm gleich sein Unglück lang oder kurtz zuvor durch dergleichen Weissagungen angedeutet worden.“ (ST 167) Dann aber beginnt er zu relativieren angesichts der Frage, ob es „nötig/ nützlich und gut seye“ (ST 167), sich wahrsagen und die Nativität stellen zu lassen. Die zahlreichen Weissagungen des alten Herzbruder hätten ihn bedrängt; dessen Ankündigungen von „unglückliche[n] Fäll[en]“ (ST 167) hätten sich stets bewahrheitet, soweit sie in der Vergangenheit lägen, über prophezeit zukünftige Misslichkeiten müsste er sich zwar Sorgen machen, doch sei das an sich überflüssig, da sie nicht zu umgehen seien. Was

31 Grimmelshausen: *Der Abentheurliche Simplicissimus Teutsch und Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi*. Hrsg. von Rolf Tarot. Tübingen 1967 (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Unter Mitarbeit von Wolfgang Bender und Franz Günter Sieveke hrsg. von Rolf Tarot). – Der Text wird im Folgenden nach der Edition von Tarot mit Sigle ST und Seitenangabe in runden Klammern zitiert. Hier S. 165–166. Herangezogen wird auch diesmal wieder die kommentierte Ausgabe: Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Der abentheurliche Simplicissimus Teutsch*. In: *Werke I*. 1. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt a. M. 1989 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 4. 1), (vgl. oben Anm. 15); Text S. 9–699, Kommentar S. 701–1082. Zu den Quellen für die unterschiedliche Bewertung mantischer Verfahren vgl. neben anderem S. 864.

aber die Voraussagen glücklicher Erfahrungen betreffe, so der Erzähler, sei an ihrem Eintreffen zu zweifeln, sie führten des Öfteren in die Irre.

Es folgt eine seltsame Feststellung: „Was halff michs/ daß mir der alte Hertzbruder hoch und theur schwur/ ich wäre von Edlen Eltern geboren und erzogen worden/ da ich doch von niemand anders wuste/ als von meinem Knan und meiner Meuder/ die grobe Bours-Leut im Spessert waren.“ (ST 167) Darauf folgt der Hinweis auf eine (falsche oder mißverständene) Weissagung an Wallenstein, dem die Königskronung „gleichsam mit Säitenspiel“ (ST 167) angekündigt worden sei, während er doch zu Eger ermordet wurde.

Seltsam ist diese Weissaugungskritik, weil die hier in Frage gestellte Prophezeiung des alten Herzbruder ja zutrifft: der Simplex wird später, wie er das dann selbst erzählt, erfahren, dass er der Sohn des Kapitäns von Fuchsheim und der Susanna Ramsay, der Schwester des Gouvernators von Hanau, ist. Auch dass er von edlen Eltern erzogen wurde, stimmt so halb: der Einsiedler, der den Jungen nach der Plünderung des Spessart-Hofes aufnimmt und als erster in die Welt einweist, ist sein Vater, der der Welt entsagt hatte!

Seltsam ist auch der Text, mit dem sich der Erzähler von der Thematik abwendet: „Mögen derowegen andere ihre Köpff über dieser Frag zerbrechen/ ich komme wieder auff meine Histori.“ (ST 167) Diese Beiläufigkeit scheint gespielt – ebenso wie die Unentschiedenheit, die der Erzähler bei seinen Urteilen über das Wahrsagen an den Tag legt (bzw. aus divergierenden Quellen absichtsvoll kombiniert). Einer seiner Einwände gegen dieses Wahrsagen ist im Sinne der Erzählung objektiv falsch; außerdem ist nicht auszumachen, wieso er behauptet, seine edle Abkunft nicht zu kennen – als Erzähler, der auf der Palmeninsel sein Leben im Rückblick aufzeichnet!

Eigentümlich ist das Schwanken eines „autobiographischen“ Erzählers, der kurz zuvor eine biblische Geschichte auf ihre mantische Stimmigkeit hin erzählt und in dieser Richtung sogar noch – fast märchenhaft – überhöht hatte. Wir brauchen gar nicht mehr den verwirrenden Perspektivenwechsel innerhalb des gesamten simplicianischen Zyklus heranzuziehen, um zu bemerken, dass Grimmelshausen um die Enträtselung der Welt kämpft, sich schreibend befragt, ob und wie sie von Gott regiert wird – und dass er diese Fragen an uns weitergibt.

ERIC ACHERMANN (Münster)

Reue, Buße, Tod und Gnade. Zu Kalkül und Endlichkeit in Grimmelshausens *Courasche* und *Zweitem Vogel-Nest*

Nichts bleibt Gott verborgen, dem Menschen aber viel. Die christliche Anthropologie des 17. Jahrhunderts bestimmt den Menschen vorzüglich von seinen Mängeln her. Und nichts eignet sich besser, die Grenzen menschlicher Erkenntnis zu bemessen, als die Zeit. Diese Endlichkeit ist nicht bloß körperliche Disposition, sondern Konsequenz einer Sünde, die den Menschen aus dem Paradies und seine *conditio* fürderhin ins Zeitliche verbannt. Der Austritt aus dem Paradies bedeutet den Eintritt in die Zeit, da wo Endlichkeit ‚herrscht‘. Was außerhalb der Zeit steht, das ewig Präsente sowie das künftig Mögliche, liegt in göttlicher Vernunft und göttlichem Ratschluss ver- und besiegelt. Alle diesbezügliche Erkenntnis ist in jeglichem Sinn ‚spekulativ‘.

Die Tragik dieser *visio* bildet die Unausweichlichkeit eines Urteils, dessen Verkündungstermin der Richter zwar kennt,¹ dem Angeklagten aber vorenthält: „Es ist gewiss, oh Mensch, dass du sterben wirst, unge-

1 Georg Albrecht: *MEATH ΘANATOY, Das ist/ Seelige Sterbkunst/ bey geschwinden vnd gefährlichen Sterbensläufften/ der Evangelischen Pfarr-Gemein zu Geildorff* [...]. Nürnberg 1649, S. 6–7: „Wann/ ist ein Zeitwörtlein/ darinnen zwar eine Zeit/ aber doch kein gewisse angedeutet wird/ dann wann wir in dem gemeinen Leben sagen/ wann ich kommen werde/ so magst du zusehen/ daß du bereitet seyest/ ist es ein anzeigen/ daß ich gewiß kommen werde/ man weist aber die zeit nicht/ wann es geschicht: Also sagt der *Autor* [des Liedes *Wann mein Stündlein vorhanden ist*, i. e. Nicolaus Hermann] sey es gewiß/ daß sein Stündlein einmal werde auslaufen/ wann aber/ in welchem Jahr/ Monat/ Wochen oder Tag solches werde geschehen/ das könn er nicht wissen/ darumb redet er *indefinitè*, Wann! [...] Hiebey nun haben wir/ liebe Christen/ miteinander zu lernen/ daß der Tod gewiß/ die Zeit aber vngewiß sey; das lehret der *Autor* mit dem [...] Wörtlein Wann/ als wolt er sagen: Gwiß ists/ daß mir Gott ein Stund zum sterben bestimmt hat/ wann aber dieselbe kommen werde/ weiß ich nicht/ darumb sag ich Wann!“

wiss aber wann, wie und wo.“² Ob die ererbte Last getilgt oder durch weitere Sünde vermehrt wurde, ob der Mensch sich rechtfertigt oder gerechtfertigt wird, ob ihm Gnade zuteil wird oder er Verdammnis verdient, darum aber wird es ebenso gewiss zu tun sein, als der Tod gewiss ist. Was es braucht, um vor dem Richter zu bestehen, dies ist wiederum die Frage, deren Beantwortung in nachreformatorischen Zeiten nicht ungewisser sein könnte, treten die unterschiedlichen Konfessionen doch mit dem Anspruch an, eine Gnaden-, Sünden- und Rechtfertigungslehre zu vertreten, die nicht nur die richtige, sondern auch die einzig heilswirksame ist. Den Ausdruck „*vision tragique*“ hat Lucien Goldmann mit Bezug auf Denken und Ideologie eines Pascal und Racine geprägt.³ Die Stärke des Ausdrucks ist mehr als bloß suggestiv: Wer glaubt, dass religiöse Bedenken in der Literatur des 17. Jahrhunderts nur ein überkommenes, mühsam konserviertes, ständig bröckelndes Residuum darstellen, der oder die wird die tragische Fallhöhe mit Bezug auf ihre unendliche Tiefe sowie das existentielle Gewicht von Verzweiflung und Vermessenheit, das eigentliche ἔλεος und φόβος des Barockzeitalters, falsch bemessen. Sicher, es wäre einseitig und somit falsch, diese – von tiefstem Pessimismus geprägte – Weltsicht als die ein und einzige auszumachen, welche die gesamte Epoche gleichsam bis in ihren letzten Winkel ‚durchherrschte‘.⁴ Und doch bildet sich hier der Knoten, den der Pícaro im Roman, der Heilige im Trauerspiel zu lösen versuchen.

Wie kaum eine andere literarische Figur des *Siglo de Oro* hat es Don Juan zu Weltruhm gebracht. Dieser Ruhm hat seinen Preis: Aus dem Lästlerer, dem *burlador*, ist ein Verführer geworden, aus dem *bravo*, der Gott herausfordert, ein Weiberheld. Seine eigentliche und ursprüngliche Devise aber gilt der Endlichkeit, die er mit einer quasi-juristischen Formel zu ironisieren sucht:

-
- 2 Die Quelle für den oft zitierten, oft variierten Topos ist Ps.-Bernhard von Clairvaux: *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis*. In: *Patrologiae cursus completus, series Latina*. Hrsg. von Jacques Paul Migne. Bd. 184. Paris 1845, Sp. 491c: „Certum est, o homo, quia morieris, sed incertum quando, quomodo aut ubi.“
 - 3 Lucien Goldmann: *Le dieu caché. Etude sur la vision tragique dans les „Pensées“ de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris 1959, zur Dialektik des Tragischen in Bezug auf die *conditio humana* vgl. S. 228–245.
 - 4 Ausdruck und Kritik (an einer solchen Vorstellung) bei Kurt Flasch: Philosophie und Epochenbewußtsein. In: ders.: *Philosophie hat Geschichte*. Bd. 1. *Historische Philosophie. Beschreibung einer Denkart*. Frankfurt a. M. 2003, S. 154–168, hier S. 157.

Tenorio	Bedenke [...], deine Strafe wird nicht warten, und Strafe, die muss sein, für deren Namen ihr entehrt, denn ein gestrenger Richter ist Gott im Tod.
Don Juan	Im Tod? So lange Frist räumt ihr mir ein? Von hier nach da ist's eine lange Reise.
Tenorio	Kurz soll sie dir erscheinen. ⁵

Die rhetorische Frage „¿Tan largo me lo fiáis?“, die auch einer mehr oder minder zeitgleichen Fassung⁶ des *Burlador de Sevilla* den Titel gibt, dient Don Juan hier⁷ als Replik auf die väterliche Ermahnung, dass ein gerechter Gott notwendig auch Richter sei. Bekanntlich geht Don

5 [attr. Tirso de Molina]: *El burlador de Sevilla* (~1619), vv. 1434–1443. Hrsg. von Alfredo Rodríguez López-Vázquez. Madrid 1997, S. 208–209: „Tenorio: Mira que [...] / tu castigo no se tarda, / y que castigo ha de haber / para los que profanáis / su nombre, y que es juez fuerte / Dios en la muerte. / Don Juan: ¿En la muerte? / ¿Tan largo me lo fiáis? / De aquí allá hay larga jornada. / Tenorio: Breve te ha de parecer.“

6 Zur Forschungslage bezüglich Verfasserschaft und Datierbarkeit dieser konkurrierenden Fassungen des Don Juan-Stoffes vgl. Ángel María García Gómez: Aporte documental al debate acerca de la prioridad entre „El burlador de Sevilla“ y „Tan largo me lo fiáis“. El cartapacio de comedias de Jerónimo Sánchez. In: *Edad de oro cantabrigense. Actas del VII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*. Hrsg. von Anthony J. Close und Sandra María Fernández Vales. Madrid 2006, S. 281–286. – Zu den Redewendungen, auf welche dieser Ausspruch zurückgehe, vgl. Gerald E. Wade: „El Burlador de Sevilla“. Some Annotations. In: *Hispania* 47/4 (1964), S. 751–761, hier S. 751. Ich folge hier dem maßgeblichen Lexikon der Zeit, dem ‚Covarrubias‘. Neben den Grundbedeutungen ‚vertrauen‘ und ‚glauben‘ zählt es vier weitere Bedeutungen des Verbs ‚fiar‘ auf, wobei mir nur die letzte in folgendem Kontext zu passen scheint: „Fiar la hazienda, no ha luego pagar sino a cierto plazo, o plazos.“ [„Sein Eigentum überantworten, nicht damit dieses später bezahlt werde, sondern in einer gewissen Frist oder gewissen Fristen.“]; Sebastián de Covarrubias y Orozco: *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid 1611, S. 401^v. – Zur implizierten Rechtsvorstellung vgl. Eric Achermann: Schuldige Taten, nichtige Worte. Zu Recht und Verbindlichkeit im „Burlador de Sevilla“. In: *Don Juan. Spuren des Verführers*. Hrsg. von Hans-Joachim Jürgens. Hamburg 2008, S. 29–50 (hier auch ein kurzer Kommentar zu den angehängten Abbildungen).

7 Als trotziger Ausruf, „¡qué largo me lo fiáis!“ , sowie als Gesangseinlage taucht die Wendung mehrmals auf, [Tirso], *El burlador de Sevilla* (wie Anm. 5), vv. 905, 945, 961, 1951, 2326 bzw. vv. 2437, 2454 und 2828.

Juans Vermessenheit⁸ so weit, dass er den Tod selbst herausfordert: die Furcht vor dem Tod erscheint ihm als die „vulgärste“ („*más villano*“), die Entzauberung dieser bloßen „Einbildungen“ hingegen als Aufgabe einer „edlen Seele“. Sein Edelmut aber soll Erstaunen und Entsetzen bewirken („*porque se admire y espante [...] de mi valor*“).⁹

Nicht anders als dem Don Juan ist es einer der populärsten literarischen Figuren des deutschsprachigen 17. Jahrhunderts ergangen, der Courasche. Anstatt in ihrer rabenschwarzen Seele, die der heilsnotwendigen Gnade eher beiläufig als verzichtbares Almosen gedenkt, den pervertierten Motor einer radikalen Abkehr (*aversio*) von Gott zu erkennen, neigen wir heute dazu, die geschilderten Untaten als Handel und Wandel einer lebenslustigen und selbstbewussten Frau zu deuten. Diese Deutung ist sicherlich unzutreffend; was nicht heißt, dass A- und Immoralismus heute wie damals nicht auch Lust bereiten. Auch ein Hannibal Lecter ‚belustigt‘, und dies nicht durch moralische Probität, Kindheitstrauma hin oder her.

Wie der Name der Titelheldin verrät, steht das Leben der Courasche im Zeichen der *bravade*. Das titelgebende *Trutz Simplex* hingegen verspricht nicht nur die Konkurrenz zum *Simplicissimus Teutsch*, sondern ‚vermisst‘ sich wider die Einfalt des Herzens (*simplicitas*). Diese Vermessenheit (*praesumptio*), die zusammen mit der Verzweiflung (*desperatio*) die eigentlichen „Sünden wider den heiligen Geist“¹⁰ bildet, verunmöglicht die echte „Reu“ des Herzens sowie eine

8 Zu Bedeutung und mittelalterlicher Tradition vgl. Friedrich Ohly: *Desperatio et praesumptio. Zur theologischen Verzweiflung und Vermessenheit*. In: *Festgabe für Otto Höfler zum 75. Geburtstag*. Hrsg. von Helmut Birkhan. Wien, Stuttgart 1976, S. 499–556, hier S. 518: „Neben der Anmaßung von Gottes Erbarmen mit dem reuelosen Sünder nach dem Tode meint *praesumptio* auch sowohl das gestrohte Vertrauen auf Rechtfertigung durch eigene gute Werke wie die vermessene Lebenserwartung als Bedingung für den Aufschub der Reue auf ein fern geglaubtes Ende, die Beanspruchung eines Freiraums für ein unbesorgtes Sündenleben, das in Gottes Gedächtnis eine späte Reue tilgen werde.“

9 [Tirso], *El Burlador de Sevilla* (wie Anm. 5), vv. 2532–2541.

10 Ohly, *Desperatio et Praesumptio* (wie Anm. 8), S. 516. – Vgl. Aegidius Albertinus: *Der Landstörtzer: Gusman von Alfarche oder Picaro genannt [...]*. München 1615, S. 494–495, (es spricht ein Franziskaner-Mönch als Beichtvater): „du [Gusman] sollest wissen/ daß der Teufel vnser abgesagter feind vns Menschen mit allerhand versuchungen/ vnnd sonderlich mit zweyerley anfigtet: Mit der einen treibt er vns zu der vermessenheit/ vnnd mit der anderen zu der verzweiflung.// Was das erste/ nemlich die vermessenheit belangt/ sihe vnnd spüre ich an dir/ daß der böß Feindt dich von deiner zarten Jugendt hero dermassen vberredt vnnd eingenommen/ daß du inn deinen Sünden/ Lastern vnnd bößheit jederzeit

aufrichtige Beichte des Mundes, ganz zu schweigen von einer Wiedergutmachung durch die Werke. Courasche „bekenn[t]“ sich vielmehr zu einer naturalistischen Moral, indem sie den Überfluss ihrer Säfte für Handel und Wandel verantwortlich macht.¹¹ Ein jeder einzelne der vier Säfte hat sich im Lauf der Jahre und gleichsam in Übereinstimmung mit den Jahreszeiten des Lebens gemehrt und sie so von dem „glatten Stand ihrer ersten Unschuld“ (C 20) durch Zorn, Trägheit, Neid und Geilheit entfremdet (C 22). Das Laster also ist ihr zur zweiten Natur geworden.¹² Und auch ihr „Beichtsweiß“ (C 22) Erzählen¹³ soll einzig einer weiteren Übeltat dienen, der Rache an Simplicissimus, nicht aber der Tilgung von Schuld.

Kurz, Courasches immoralische ‚Beichte‘ erschöpft sich in einem ‚so bin ich nun mal‘, oder genauer: ‚so bin ich nun mal geworden‘. Der kleine Unterschied ist, wie sich zeigen wird, ein großer: Was nämlich Sünde ist, setzt die Klärung des Verhältnisses von urständlicher, prälapsarischer und gefallener, postlapsarischer Natur voraus. Die Krux liegt in der Bestimmung von Natur und Wesen, das heißt, ob die Sündhaftigkeit dem Menschen nach dem Fall wesentlich zukomme und Rechtfertigung einzig durch die Gnade um Christus willen möglich sei, oder aber ob dem Menschen von seiner Urstandsgerechtigkeit und Gottebenbildlichkeit so viel geblieben ist, dass er sich durch Werke eine annähernde Heilsgewissheit erarbeiten kann. Von Umkehr, Bekehrung, Reue, Wiedergutmachung, Rechtfertigung u. dgl. m., die im Angesicht des Todes so dringend erscheinen, findet sich bei Courasche

halbstarrigklich beharret/ vnnd dich vor der allen Gottlosen betroffenen Göttlichen Straff im wenigsten geförcht hast/ vnnd bistu deswegen biß dato eben derjenig gewest von welchem geschriben stehet: *Peccator cum in profundum venerit: contemnit.*“ Beim Zitat handelt es sich um Spr 18,3 (in der Übers. Luthers): „Wo der Gottlose hin kompt/ Da kompt verachtung/ vnd schmach mit hone.“

- 11 Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Courasche*. In: *Werke*. I. 2. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt a. M. 1992 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 4. 2), S. 21. – Der Text wird im Folgenden nach der Edition von Breuer mit Sigle C und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.
- 12 Vgl. Dieter Breuer: Courasches Unbußfertigkeit. Das religiöse Problem in Grimmelshausens Roman. In: *Simpliciana* XXIV (2002), S. 229–242, hier S. 230–234.
- 13 Zum Roman-Topos der Lebensbeichte, dessen zeitgenössische Verbreitung und Eigenständigkeit bei Grimmelshausen vgl. Jean-Marie Valentin: Wann du nicht im Sinn hast, dich zu bekehren, warumb willst du dann deinen Lebenslauf beichtweis erzählen und aller Welt deine Laster offenbarn? Zu den theologischen und ästhetischen Implikationen des Anfangskapitels von Grimmelshausens „Landstörtzerin Courasche“. In: *Simpliciana* X (1988), S. 89–104.

nicht die Spur, es sei denn in Form einer ironischen ‚Sendung‘: „darumb gehet hin [...] und lehret/ ermahnet/ bittet/ Ja beschweret sie [die Jugend]/ daß sie es aus Unbesonnenheit nimmermehr so weit soll kommen lassen/ als die arme *Courage* gethan; [...].“ (C 22). So kommt der eigene Mangel an Besinnung als Appell an künftige Generationen zu stehen, der das Laster- und Lästermaul als dasjenige zu erkennen gibt, was sie im Folgenden tatsächlich ist: eine reuelose Sünderin, doch keine Gottesleugnerin. Überdeutlich wird dies in einer Szene, die wir im 18. Kapitel des *Trutz-Simplex* finden. Ihrer „Böhmische[n] Mutter“, die zugleich ihr „innerster Rath“, „Beicht-Vatter“, „*favorit*“, „bester Freund“ und „*Sabud Salomonis*“ ist (C 103), beichtet sie das merkwürdige Geschäft, das sie mit einem ausgedienten „Musquetirer“ (C 16, vgl. C 100) abgeschlossen hat. Für „zwo Cronen“ (C 100) kauft sie diesem einen „dienende[n] Geist“ ab,¹⁴ der nicht weniger kann, als verborgene Schätze zu entdecken, die „*prosperität*“ im Handel zu befördern, Liebe bei den Freunden und Furcht bei den Feinden zu erwecken, Unverletzlichkeit zu verleihen sowie schließlich vor Gefangenschaft zu bewahren (C 102). Als Gegenleistung sieht sich Courasche in der Pflicht, den Geist, wenn sie „dessen Diensten müd“ ist, „um geringern Preiß hin[zu]geben“ (C 103). Die Böhmische Mutter aber, ganz *directeur spirituel*, entdeckt ihr auf der Stelle denjenigen Preis, den sie nicht bezahlt, sondern noch zu bezahlen hat:

he/ antwortet sie/ es ist ein *Stirpitus flammiliarum*, der alles dasjenige leistet/ was euch der Verkaufker von ihm erzehlet/ allein wer ihn hat/ biß er stirbt/ der muß/ wie mir gesagt worden/ mit ihm in die ander Welt reissen/ welches ohne Zweifel seinen Nahmen nach/ die Höll seyn wird/ allwo es voller Feuer und Flammen seyn soll; und eben deswegen läst er sich nicht anderst als je länger je wolfeiler verkauffen/ damit ihm endlich der letzte Kaufer zu Theil werden müsse; und ihr liebe Tochter! stehet in grosser Gefahr/ weil ihr ihn zum allerletzten zu verkauffen habt; dann welcher Narr wird ihn von euch kauffen/ wann er ihn nit mehr verkauffen darff/ sondern eigentlich weiß/ daß er seine Verdammnuß von euch erhandelt? (C 103).

Die besondere Auflage setzt offensichtlich voraus, dass nach einem Kauf für zwei „Cronen“ bloß noch der Kauf für eine möglich ist. Wofür

14 Zu Flaschenteufel und *Spiritus familiaris* vgl. Marius Pietruschka: Der Spiritus familiaris in GrimmeIshausens „Courasche“, ein Flaschenteufel im historischen Kontext. In: *Simpliciana* XXXV (2013), S. 371–394.

„Crone“ hier auch immer stehen mag,¹⁵ das risikoreiche Spiel verlangt nach einer Entscheidung, die das Kontinuum der Zeit gegen eine diskrete Reihe in Rechnung setzt: Ist der Zeitpunkt des Todes zwar ungewiss, so steht der letzte Käufer doch als Verlierer fest. Mit jedem Kauf wird der Besitz der Ware heißer, bis er letzten Endes nicht mehr ein Wagnis, sondern den sicheren Heilsverlust bedeutet.

Eine solche Verbindung von Moral und Kalkül ist in der praktischen Theologie der Frühen Neuzeit nicht selten.¹⁶ Wer sich mit bloßer Kasuistik nicht begnügt, der sucht nicht selten Gewissheit in einer sich etablierenden Kunst, die offene Zukunft auf eine Reihe diskreter Entscheidungen zu reduzieren.¹⁷ Die berühmte ‚Pascalsche Wette‘ führt denn auch explizit den Münzwurf an, wobei Kopf oder Zahl für ganz unterschiedliche Größen zu stehen kommen:

Ja, aber man muss wetten. Das ist nicht freiwillig, ihr seid nun mal an Bord. Also, welchen Teil nehmt ihr? Lasst sehen: Da nun mal gewählt werden muss,

-
- 15 Wir sind hier mitten im Mantuanischen Erbfolgekrieg. Ob nun die spanische „Corona“, die Kleinstmünze „Cornado“, die „Goldmünze[n] nach der Frankfurter Taxordnung“ (wie sie von Dieter Breuer im Stellenkommentar zu C 93 auf S. 791 korrekt bestimmt wird) oder eine andere der zahlreichen ‚Kronen‘ gemeint ist, ist angesichts des Ortes und der Präsenz spanischer, französischer, savoyischer und deutscher Truppen nicht einfach zu beantworten. Später nennt Courasche diese Einheit „Satz“ oder „Schlag“ eines „Kauffschillings“ (C 125).
- 16 Vgl. Quellen und Parallelen (jansenistische, jesuitische, skeptizistische sowie von Vertretern des *pur amour*) im Kommentarteil zur ‚Pascalschen Wette‘; Blaise Pascal: *Œuvres complètes*. Hrsg. von Michel Le Guern. Bd. II. Paris 2000, S. 1452–1454. – Zur Ideengeschichte solcher Gedankenexperimente vgl. die hervorragende Untersuchung von Sven K. Knebel: *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1700*. Hamburg 2000, für unseren Zusammenhang vor allem S. 197–273.
- 17 Zur Bedeutung der *contingentia futura* in den frühneuzeitlichen theologischen Debatten vgl. William Lane Craig: *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*. Leiden, New York 1988, insbesondere S. 169–206; hierzu und zum Wahrscheinlichkeitskalkül mit Bezug auf den frühneuzeitlichen Roman vgl. Peter Schnyder: *Alea. Zählen und Erzählen im Zeichen des Glücksspiels 1650–1850*. Göttingen 2009, S. 53–57 (zu Pascal) sowie S. 118–129 (zu Fiktion); Eric Achermann: Das unmöglich Wahrscheinliche. Jean Le Clerc und die Rezeption der aristotelischen Poetik. In: *Mirabiliratio. Das Wunderbare im Zugriff der Frühneuzeitlichen Vernunft*. Hrsg. von Dominique de Courcelles und Christoph Strosetzki. Heidelberg 2015, S. 109–156, hier S. 137–139; ders.: *Calculus! Zum egoistischen Helden im Roman der Frühen Neuzeit*. In: *Literatur und praktische Vernunft*. Hrsg. von Frieder von Ammon, Cornelia Rémi und Gideon Stiening. Berlin, Boston 2016, S. 147–171.

was geht euch am wenigsten an? Ihr habt zwei Dinge zu verlieren, das Wahre und das Gute, und zwei Dinge zu setzen, eure Vernunft und euern Willen sowie eure Erkenntnis und eure Seligkeit, eure Natur schließlich hat zwei Dinge zu fliehen, den Irrtum und das Elend. Eure Vernunft, die wird nicht mehr verletzt, ob ihr das eine oder das andre wählt, da man nun mal notwendig wählen muss. Dieser Punkt wäre also abgehakt. Aber eure Seligkeit? Lasst uns Gewinn und Verlust abwägen, indem wir auf Kopf setzen, dass Gott ist. Bemessen wir folgende zwei Fälle: Gewinnt ihr, gewinnt ihr alles, verliert ihr, verliert ihr nichts. Wettet also, dass er ist, ohne zu zögern.¹⁸

Es geht um die unfassbare „disproportion“¹⁹ zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen. Wer nicht spielt oder gegen Gott wettet, der mag zwar einen bedingten Vorteil über eine endliche Zeit hinweg erwirken, doch erscheint gemessen an dem Risiko des Heilsverlusts der Einsatz weltlicher Vorzüge selbst als ein Nichts. Dieses höchstmögliche Risiko gehen Courasche und Don Juan ein. Ihr Kalkül aber stellt einen weiteren Faktor in Rechnung, nämlich denjenigen der Frist, die bis zum ausstehenden göttlichen Entscheid der menschlichen Entscheidung eingeräumt wird:

Jch konte leichtlich erachten/ daß mein Handel schlimm genug bestellt war/ doch machte mein leichter Sinn/ meine blühende Jugend/ die Hoffnung eines langen Lebens: und die gemeine Gottlosigkeit der Welt/ daß ich alles auf die leichte Achsel nahm; ich gedachte/ du wilst dieser Hülffe: Dieses Beystands und dieser glückseeligen *accantage* geniessen/ so lang du kanst; Indessen findest du wol einen leichtfertigen Gesellen in der Welt/ der entweder beym schweren Trunck/ oder aus Armuth/ *desperation*, blinder Hoffnung/ grossen Glückes/ oder aus Geitz/ Unkeuschheit/ Zorn/ Neid/ Rachgier/ oder etwas dergleichen diesen Gast wieder von dir um die Gebühr annimmt! (C 103–104)

Pascals Wette ist „frivol“.²⁰ Die Erteilung der Gnade erscheint durch den menschlichen Willen ermöglicht, die Gnade selbst zu wollen. Ein wahrer Glaube aber, so lehren uns die Meister barocker Spiritualität, ist desinteressiert.²¹ Nicht um der eigenen Seele Heil gilt es Gott zu lieben,

18 Blaise Pascal: *Pensées*, 397. In: *Œuvres complètes* (wie Anm. 16), S. 677–678.

19 Pascal, *Pensées* (wie Anm. 18), S. 676.

20 So mit Recht Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Blaise Pascal*. München 1999, S. 98.– Vgl. die Kautel, die Port-Royal der Veröffentlichung der Wette voranstellt; Blaise Pascal: *Oeuvres complètes*. Hrsg. von Jacques Chevalier. Paris 1954, S. 1508–1509.

21 Zur Unversöhnlichkeit von Wette und wahrer Spiritualität vgl. Michel Terestchenko: *Amour et désespoir de François de Sales à Fénelon*. Paris 2000, S. 219 und 367. – Der Begriff des *désintéret* geht auf die Unterscheidung von *uti*

sondern einzig um Gottes willen. Noch frivoler aber ist Courasches oder Don Juans Kalkül. Sie gewähren sich sowie Reue und Buße nicht nur eine weite, sondern stets eine weitere Frist, die dem endlichen Lustgewinn als Missetat jeweils bis zur nächsten Missetat folgt. Mag auch der Zeitpunkt des Todes sich menschlicher Kenntnis entziehen, so macht die zunehmende Lebensdauer das Eintreten des Todes täglich wahrscheinlicher.²² Immerhin darin sind sich aber Moraltheologen aller Konfessionen einig, dass die eigentliche Aufgabe des Lebens die Vorbereitung auf den Tod sei: „Wer wol lebet/ der stirbt wol.“²³ Den

-
- (die Liebe zu einer Sache um einer anderen willen) und *frui* (die Liebe, mit der man einer Sache um ihrer selbst willen anhängt; *amore alicui rei inhaerere propter seipsam*) zurück, wie sie Augustinus entwickelt in *De doctrina christiana*, I, 4. In: *Patrologiae cursus completus* (wie Anm. 2), Bd. 34, Paris 1887, Sp. 20. Dazu Rudolf Lorenz: *Fruitio Dei* bei Augustinus. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 63 (1951/1952), S. 75–132; ders.: Die Herkunft des augustininischen „*frui deo*“. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 64 (1952/53), S. 32–60.
- 22 Zu dieser ‚Rechnung‘ vgl. die *Unterredung*, die sich an die Übersetzung von Guevaras *Sterbkunst* angehängt findet; [Aegidius Albertinus:] *Ein klägliche vnterredung der verdämten Seelen mit dem Leib/ dariñ jedes das ander der Verdammuß halber beschuldiget/ auch das Endt deß Gottlosen fürgebildet wirdt* (wie Anm. 24), [unpag., S. 9–10]: „Noch machete ich [Seele] mir auß deiner [Leib] anstiftung die rechnung/ es wäre das letzte stündlein noch nit verhanden/ möchte sich noch zur besserung schicken/ vñ spielt mit der Rew/ Buß/ vnd schreyen zu Gott/ in die harz. Inzwischen fieng der Todt an zuwürcken/ du verlorest deine Kräfte/ deine Füeß erkalteten/ deine Augen verkehrten sich im Kopff/ vnd wurden finster/ deine Zähne wurden schwarz/ deine Lefftzen weiß/ dein Angesicht bleich/ vnd schwitzte für grosser angst/ deine Adern erstarrten in dir/ und dein Hertz zerbrach für schmerzen: ich aber wuste vor grosser forcht und schrecken nicht/ wohin/ oder auß/ ich wär gerne blieben/ spreitzte vnd wehrete mich lang/ Aber es halff alles nichts [...]. Entlich wurde mir das erschrecklich Urtheil eröffnet: Ich seye sampt dir/ wegen des Gottlosen vnbußfertigen lebens/ zu ewiger verdammuß verurtheilt/ in welcher anderst inn ewigkeit nicht zugewarten/ als leid ohne freud [...].“
- 23 Roberto Bellarmino: *Sterbkunst/ Das ist/ Wie man sich recht und wol zum Todt schicken und bereiten solle/ Erstlich [...] in Latein beschriben/ Jetzundt aber ins Teusch ubergesetzt*. Köln 1620, S. 7–8. Bellarmin fährt fort: „Wiewohl man nicht laugnen kan/ das es ein sehr gefährliche sach seye/ wan einer sein bekerung biß auff die letzte zeit seines todts auffscheibet/ vnd das die Jenige vil gluckseliger seyen/ welche das Joch des Göttlichen gesetz zutragen anfangen vor ihrer Jugendt/ wie der H. Prophet Jeremias hieruon redet/ (Thre. 3.) vnd das der Jenige am aller glückseligsten sein/ Welche alß Erstlinch Gott dem Allmechtigen vnd dem Lam erkaufft sein von den Menschen/ welche sich wider mit den weibern haben verunreiniget/ vnd in Jrem mundt kein lugē noch betrug erfunden ist/ welche vor dem Trō Gottes sein ohne mackel vnd flecken.“

alles entscheidenden Augenblick, den „ictus oculi“ des Apostels (1 Ko 15, 52; vgl. Abb. 1), soll der Mensch stets als des nächsten gedenken, oder – um mit Antonio de Guevara in der Übersetzung Aegidius Albertinus⁷ zu reden: „als wann er nit würde erleben noch erreichen die Nacht/ vnd die Nacht muß er dergestalt empfahen/ als wann er nicht sehen würde den morgen.“²⁴ Die christliche Klugheit besteht also darin, die zeitlose Weisheit göttlicher Providenz auf die Reihe zu bringen, indem jeder nächstfolgende Zeitpunkt dieser *per se* endlichen Zeit als der entscheidende und gegenwärtige erachtet wird.²⁵

Das *memento mori* ist die Antwort, die der Mensch auf die Eitelkeit der Welt sowie die Endlichkeit des Leiblichen zu geben hat, denn das „Verwesliche“, das im Zeichen des irdischen Adam wandelt, wird das „Unverwesliche“ nicht erben (1 Ko 15, 50), und so wird das Himmelreich denjenigen nicht zuteil, die den Weg des Fleisches gehen. Solche und ähnliche Stellen begründen die Lehre von der Erbsünde, die den Lutheranern mehrheitlich als Konkupiszenz gilt, den Katholiken hingegen als Inklinatation von Gott weg und zur Welt hin (*aversio*).²⁶ Courasches sündige Natur bzw. Disposition äußert sich in ihrer „Gewinnsichtigkeit“, die sie in „Lastern dermassen ertränckt“, dass sie darüber das „Fundament“ vergisst, worauf die „Seeligkeit“ beruht (C 105). Dadurch macht sie sich größter Narrheit schuldig, da sie den Boden nicht bestellt, aus dem die Gnade einzig erwachsen kann:

Aber noch vil ein grösser Narr ist d'jenig/ welcher da begert ein gottloß vnd böses leben zuführen/ vnnd eines guten todts zusterben. Wer derwegen die auß biß ins Todtbeth sparet/ der bereitet jhm selbst ein orth in der Höllen/ vnd er

-
- 24 Antonio de Guevara/ Aegidius Albertinus: *Der Fürsten vnd Potentaten Sterbkunst. Dariñ die Fürsten vnnd Potentaten gantz zierlich erinnert werden/ wie sie den vnaußbleibenden Todt stets vor Augen haben/ vnd sich darinn schicken sollen.* München 1599, S. 17^r. Es handelt sich um die Übersetzung der letzten zehn Kapitel (Kap. 48–57) der ersten Ausgabe von Antonio de Guevara: *Relox de Principes* (1529). Hrsg. von Emilio Blanco. [Madrid] 1994, S. 940–999.
- 25 Albertinus, *Der Landstörtzer: Gusman* (wie Anm. 10), S. 314: „Ein vermessener Narr ist der jenig/ welcher ihm [i. e. sich] ein langes Leben verheisset/ dann er vnderstehet sich GOtt dem HERren die zukünftige Zeit zu benemmen/ vnnd er disponirt mit derselben/ samb gehörte sie ihm vnnd nicht GOtt zu/ vnangesehen er villeicht heut sterben vnnd zu einer solchen zeit zu GOtt schreyen wirdt/ zu dem er nicht erhört soll werden. Etliche *ordiniren* die zukünftige ding/ die nicht in ihrer Macht stehen/ hergegen lassen sie die gegenwertige ding verwirrt vnd unordentlich durcheinander ligen.“
- 26 Vgl. Anselm Schubert: *Das Ende der Sünde. Anthropologie und Erbsünde zwischen Reformation und Aufklärung.* Göttingen 2002, S. 51–52.

säet vnd pflantzet jm selbst den ewigen fluch. Dann/ wie der Apostel spricht/ wer auff das Fleisch sähet/ der wird vom Fleisch das verderben erndten/ Wer aber den Geist säet/ der wird von dem Geist das ewige leben schneiden. Vnd wer in seiner jugent nicht hat gesamblet/ was will der in seinem alter finden?²⁷

Leserinnen und Lesern von Erbauungsliteratur muss bei der Lektüre der *Courasche* von der ersten Seite weg der Atem gestockt haben.²⁸ Da entscheidet sich eine reuelose Sünderin, gezeichnet von nahendem Tod, für den Weg des Fleisches, und dies in Kenntnis der wahren Lehre.²⁹ Weder finden wir die lutherische Glaubensgewissheit, dass einzig um Christi Willen Gnade sein kann, noch eine katholische Bußbereitschaft, durch guten Willen und gute Werke vergangene Untaten zu entschüden. Bei all den innerkonfessionellen Spannungen markieren die beiden Positionen der Rechtfertigung durch den Glauben und der Wiedergutmachung durch die Werke am klarsten, was jeweils unter ‚lutherisch‘ und ‚katholisch‘ zu verstehen ist. Und sie markieren *ipso facto* sowohl die Klippen, die in den hart geführten Debatten um Sünde und Gnade zu umschiffen sind, als auch die Grenzen, die nach dem Dreißigjährigen Krieg das Feld der Möglichkeiten und Unmöglichkeiten einer Versöhnung der Konfessionen bemessen. Alles beginnt, wie könnte es anders sein, bei Adams Fall, der die Zeit erst unter den Bogen einer umfassenden Heilsgeschichte stellt. Folgen wir der letzten großen lutherischen Bekenntnisschrift, der *Konkordienformel*, so bewirkt die

Erbsünde [...] so tiefe Vorderbung menschlicher Natur, daß nichts Gesundes oder Unvorderbet an Leib, Seel des Menschen, seinen innerlichen und äußerlichen Kräften geblieben, sondern wie die Kirche singet: ‚Durch Adams fall ist ganz vorderbet menschlich Natur und Wesen.‘³⁰

-
- 27 Guevara/ Albertinus, *Der Fürsten vnd Potentaten Sterbkunst* (wie Anm. 24), S. 20^r–20^v.
- 28 Darin folgt Grimmelshausen dem *Libro de entretenimiento de La Pícaro Justina* (1605), das Francisco López de Úbeda attribuiert wird; vgl. Hierzu Volker Meid: Von der „Picara Justina“ zu Grimmelshausen „Courasche“. In: *Simpliciana* XXIV (2002), S. 15–26, hier S. 21–22.
- 29 Wie genau Courasche die katholische Moralthologie, insbesondere die Beichtpraxis kennt, vgl. Valentin, Wann du nicht im Sinn hast, dich zu bekehren (wie Anm. 13); für Courasche bleibt die Lehre jedoch Pfaffengerede, vgl. Breuer, Courasches Unbußfertigkeit (wie Anm. 12), S. 230.
- 30 *Konkordienformel/ Formula concordiae* (1577), Epitome Articulorum, I, 3. In: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930. Göttingen⁵1963, S. 772.

Die Konkordienväter nehmen Maß an den Häresien, die seit Augustinus' Zeiten aus den Untiefen des Irrtums heraus die wahre Urstands- und Gnadenlehre zu verunreinigen drohen: Pelagianismus und Manichäismus. Eine solche Interpretation, welche die postlapsarische Natur mit dem Wesen des Menschen in seinem „andern Stande“³¹ gleichsetzt, macht denn auch aus einem so prominenten Gegner wie dem Jesuiten, Kardinal und gefeierten Kontroverstheologen Roberto Bellarmino einen waschechten Pelagianer. Dieser verstehe den Sündenfall nicht als ‚perversio‘ der menschlichen Natur, sondern bloß als ‚aversio‘ aus einem natürlichen Mangel heraus. Die Nähe zum Pelagianismus oder auch Semipelagianismus erscheint Grimmelhause's Zeitgenossen als eigentliches ‚punctum saliens‘ der Gnaden-theologie, an dem eine Aussöhnung der Konfessionen zu scheitern hat, oder der zumindest das Scheitern befördert. So nimmt im sogenannten Synkretistischen Streit³² die orthodoxe Wittenberger Fraktion unter Abraham Calov denn auch just die Vorstellung einer ‚anerschaffenen‘ Natur aufs Korn, welche Katholiken und Synkretisten gleichermaßen verträten:

In der Epitome der Formula Concordiae Art. I wird jenes Dogma der Papisten zurückgewiesen und verdammt: ‚Die bösen Lüste seien keine Sünde, sondern anerschaffene Bedingungen und Eigenschaften der Natur: Und auch die Häresie der Pelagianer, in der behauptet wird, die Natur des Menschen sei nach dem Fall unverderbt und sonderlich in geistlichen Dingen gänzlich gut und in ihren natürlichen Kräften rein geblieben.‘ Was behauptet das Dogma von der ‚reinen Natur‘ anderes, wenn sich der Status der gefallenen und der reinen Natur in nichts unterscheiden, außer daß jetzt ein Mangel ist, was in jenem ein Nichthaben war.³³

31 *Konkordienformel* (wie Anm. 30), II, Status controversiae, S. 776.

32 Vgl. die hervorragende Darstellung bei Schubert, *Das Ende der Sünde* (wie Anm. 26), S. 91–107.

33 Abraham Calov: *Systema Locorum Theologicorum è sacrâ potissimum Scripturâ* [...]. Bd. IV. Wittenberg 1661, S. 491: „In Epit. Form Concord. art. I rejicitur & damnatur dogma illud Pontificium: Concupiscentias pravas non esse peccatum, sed concreatas naturae condiciones & proprietates: Ut & haeresis Pelagiana, quâ asseritur, hominis naturam post lapsum incorruptam esse, & quidem in spiritualibus rebus; totam bonam & puram in viribus suis naturalibus mansisse. At quid aliquid dogma de naturâ purâ infert, quum nihil differat status naturae lapsae & purae, nisi quod nunc sit privatio, quod in illo erat negatio.“ Hier zitiert nach der Übersetzung von Schubert, *Das Ende der Sünde* (wie Anm. 26), S. 99.

Wenn also Courasche von dem „glatten Stand ihrer ersten Unschuld“ (C 20) spricht, wenn sie die Ansicht vertritt, dass sie damals den rechten „Weeg“ noch hätte wählen können (C 22), wenn sie schließlich die „Gewinnlichkeit“ dafür verantwortlich macht, dass sie „nichts zum Fundament zu raumen gedachte/ darauf [ihre] Seeligkeit bestunde“ (C 105), so zeigt sie an, dass das „Beichtweiß“, wie sie ihren „Lebens-Lauff“ zu erzählen hätte, von der katholischen Trias ‚Reue, Beichte, Wiedergutmachung‘ zumindest *ex negativo* bestimmt wird. Genau hierauf beruht das ‚papistische‘ Bußverständnis, das den Lutheranern so verwerflich erscheint:

Und zu solcher Buße setzten sie [die Papisten] drei Teil, Reu, Beicht, Gnugun, mit solcher Verrostung und Zusage: wo der Mensch recht reuet, beichtet, gnugtät, so hätte er damit Vergebung verdient und die Sunde für Gott bezahlet, weiseten so die Leute in der Buße auf Zuversicht eigener Werk.³⁴

Der Bogen, welcher den Menschen aus dem Reich der Vergänglichkeit und des Zufalls zurück in den Stand seines zwischenzeitlich verwirkten Heils führen sollte, folgt aus katholischer Sicht nicht einer willkürlichen Gnadenerteilung, sondern bedarf einer seelsorgerlichen Disposition, die einer natürlichen Unbußfertigkeit vornehmlich durch Erweichung des Herzens begegnet. Die Disposition, die auf die Gewissensprüfung zu folgen hat, wird in guter katholischer Moraltradition unterschieden in *attritio* und *contritio*, d. h. einer gleichsam propädeutischen Reue aus Furcht vor Strafe und einer wahren Reue, die von Liebe zu Gott erfüllt die Sünden auslöscht. Wollten wir diese beiden Begriffe übersetzen, so böten sich ‚Zerknirschung‘ und ‚Zermalmung‘ an,³⁵ als Schrecken vor den eigenen Taten und Furcht vor Strafe bzw. als Vernichtung der Liebe zur Welt und der Schaffung eines Raumes, in welchen die göttliche *caritas* einzufließen vermag. Umstritten ist nun, ob *attritio* ausreichend ist, wie gewisse Tridentiner Konzilsväter gegen die Luthersche Kritik behaupteten. Und umstritten ist auch, welchen Anteil die göttliche Gnade, welchen Anteil der menschliche Wille an diesen beiden Graden der Bekehrung (*conversio*) hat. Dass es der Gnade bedarf, um das Wesen der *contritio* zu verstehen oder diese

34 Martin Luther: *Schmalkaldische Artikel* (1537), III, III, 12. In: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (wie Anm. 30), S. 438.

35 So noch bei Immanuel Kant: *Der Streit der Fakultäten* (1798), II, 3 (Allgemeine Anmerkung. Von Religionssekten), A 85. In: ders.: *Werkausgabe*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Bd. 11. Frankfurt a. M. 1977, S. 85.

geistige Lust zu empfinden, davon geht eigentlich jeder Theologe aus, auch der Jesuit:

alß ich [Bellarmino] einstmals heimsuchete einen guten Freüdt/ der ein sehr reicher vnd Adliches Geschlechts Person ware/ welcher auß einer schwerlich begangnen grosse Sundt in todtliche Kranckheit gefallen/ vñ alß ich Jme sagete/ dz nichts heilsamers/ so Er anderst zugenesen begerte/ [...] alß daß Er sich durch wahre rew vnd Büß/ vnd volkommentlich gethane Beicht mit Gott dem Allmechtigen versönete/ in betrachtüg/ dieweil Gott nicht verachtet ein zerknirscht vnd demütiges hertz. Hierauff Er mir zur antwort gab/ Was ist doch rew vnd leidtragung? Ich verstehe einmal nicht/ was du von mir erfordern vñ haben willst. Hierauff ich Jme geantwortet/ das erfordere ich von dir/ daß du von ganzem herzen vber dich selbst ein mißfallen tragest/ das du wider Gott mit sunden dich höchlich vergriffen/ vnd gëzlich dar für haltest/ daß du hinfürter/ so dir lenger Gott der Allmechtig dein leben fristet/ denselben nimmer beleidigen willest/ vñnd daß solches gantz vñnd gar heerfliesse auß einer wahren zu Gott dem Allmechtigen tragenden Liebe/ welcher dir vnzahlbare Gutthaten bißheer erzeiget vñnd bewisen/ dann du hergegen gantz vñndanckbar für so vill grosse empfangene gutthaten bist gewesen. Hierauff Er mir wideruñ zur antwort geben/ Ich verstehe es nicht/ ich kann dergleichen sachen nicht wol begreifen.³⁶

Auch Courasche kennt das Gefühl der *attritio* als Furcht vor den Konsequenzen eigener Missetaten, doch bleibt die Furcht ganz weltlich. Den sicheren Verlust des Seelenheils, welchen das riskante Geschäft nachzuziehen droht, wendet sie ab, indem sie den *spiritus familiaris* ihrem Springinsfeld andreht, der seinerseits – nach etlichen missglückten Versuchen, den „Bettel [...] in die Thonau“ zu werfen – dem Fluch aufs einfachste ein Ende setzt:

biß er endlich denselbigen [den *spiritus familiaris*] in einen Bachofen geworfen/ und also seiner loß worden; Indessen er sich nun so hiermit schleppte/ wurde mir gantz ungeheuer bey der Sach/ derowegen versilberte ich was ich hatte/ schaffte mein Gesind ab/ und setzte mich mit meiner Böhmischen Mutter nach Passau/ vermittelst meines vielen Gelts des Kriegs Ausgang zu erwarten; sintemahl ich zu sorgen hatte/ wann Spring-ins-felt solches Kauffs und Verkauffs halber/ über mich klagen würde/ daß mir alsdann als einer Zauberin/ der Proceß gemacht werden dörfte (C 125).

Springinsfeld übergibt den „*Stirpitus flammiliarum*“ also dem Element, das Wesen und Bestimmung des verruchten Zauberdings angemessen ist. Nicht viel anders verfährt der Kaufmann im zweiten *Vogel-Nest*,

36 Bellarmino, *Sterbkunst* (wie Anm. 23), S. 367–368.

wobei es nun das Wasser des Rheins ist, das das Vogelnest empfängt, nachdem er sich erboten hatte, den „Bettel [...] ins Feuer zu werffen“, und tatsächlich all den andern schwarz-magischen „Kram“ den Pater ins Feuer werfen lässt.³⁷ Zwischen den Elementen scheint so die Grenze zu verlaufen, die Verdammung von Läuterung trennt. Zur wahren *contritio* nämlich bedarf es beider Elemente, so lehrt es uns der Einsiedler aus dem *Gusman*:

Daß man alle vnnd jede begangene Sünd/ deren man sich kan erinnern/ beichte vnnd verhasse/ wie auch mit den Zähern deß hertzens beweine. Das Wasser der *contrition* aber muß erstlich heiß sein/ vermittelt der bekehrung zu Gott/ welche eine Fewr ist/ so die Sünd verzehret/ dann wie der Mensch/ welcher sich von Gott zu den Creaturen abwendet/ pflegt die vnsauberkeiten an sich zuziehen/ auch kalt vnnd andächtig zuwerden/ also wirdt er hingegen durch dises Wasser der bekehrung vnnd *contrition* gereiniget. Durch diß Wasser wirdt die Schrifft des Teufels gelöscht/ vnd das Feuer der Höllen vertilgt: [...] Wer aber den fürsatz hat widerumb zusündigen/ oder von seinem *concupinat* oder Wucher nicht abzustehen/ der hat dises Wasser nicht/ vnnd wirdt nicht allein nicht rein/ sondern vil kotiger vnd vnreiner/ vnd heist alsdann: *Infixus sum in limo profundi & non est substantia*.³⁸

Im Gegensatz zu Courasche genießt der Kaufmann die Dienste eines echten Beichtvaters, der ihm im Angesicht eines baldigen Todes eindringlich zur Umkehr rät. Er redet ihm dergestalt „ins Hertz“, dass der Kaufmann alsbald „mehr als genugsam empfand“ (*VN* II 633). Zwar widerspricht die einleitende Bemerkung, dass er die Worte des Paters zum Teil „seyther vergessen“ habe, dem behaupteten Eindruck, indes, woran er sich erinnert, füllt nicht wenige Seiten. Sie stellen ein eigentliches kleines Bußtraktat dar. Da ist zuvörderst das „eygen Gewissen“, das dem Kaufmann „überflüssig genug“ sagt, wie es um ihn

37 Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Das Wunderbarliche Vogel-Nest. Zweiter Teil*. In: *Werke*. I. 2. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt a. M. 1992 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 4. 2), S. 634, 642–643 und 649. – Der Text wird im Folgenden nach der Edition von Breuer mit Sigle *VN* II und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.

38 Albertinus, *Der Landstörtzer: Gusman* (wie Anm. 10), S. 513–515. – Vgl. hierzu Kai Bremer: Konversion und Buße. Zur Funktion des Einsiedlers in Aegidius Albertinus' „Landstörtzer Gusman“. In: *Daphnis* 40/4 (2011), S. 697–708; zu Albertinus' Kompilationstechnik und seinen Quellen vgl. Guillaume van Gemert: Übersetzung und Kompilation im Dienste der katholischen Reformbewegung. Zum Literaturprogramm des Aegidius Albertinus (1560–1620). In: *Daphnis* 8/3 (1979) S. 123–142.

als Sünder bestellt ist. In einem Satz wird so doppelt der ‚Genüge‘ einer unermesslichen Barmherzigkeit gedacht, in deren Gewissheit zu leben die seelsorgerliche Ermahnung anhält. Nach Ansicht des Ich-Erzählers ist diese Gnade aber nicht nur *sufficienter*, um wahre Umkehr zu bewirken, sondern auch „überflüssig“, d. h. *superabundans* oder auch *superflua*.

„Genugsam“ und „überflüssig“ deutschen eigentliche *termini technici* der Gnadenlehre ein.³⁹ Gegen die Vorstellung einer akzidentuell hinzutretenden Gnade hatte Luther entschieden Partei ergriffen. Aus dem Theologumenon der *gratia superfluens*, der ‚überfließenden‘ Gnade, die insbesondere die Sprache der Marienverehrung (‚voll der Gnaden‘) sowie die Exegese des Paulinischen Gnadenbegriffs (2 Ko 9, 8; Rö 5, 20–21) prägte, macht Luther eine „überflüssige Gabe“ („donum quoddam superfluum“).⁴⁰ Nach Ansicht des Wittenberger Reformators nämlich räumten die Papisten der Werkgerechtigkeit so viel ein, dass der göttliche Beistand bloß noch als Zugabe erscheine. Dieser semantische Wandel von ‚überfließend‘ zu ‚überflüssig‘ veranschaulicht, worum es in den über- und innerkonfessionellen Debatten um die Gnade geht. Der Pater stellt seinem Beichtkind die grenzenlose Liebe und Barmherzigkeit Gottes für einen jeden reuigen Sünder vor, die ihn von Außen her (akzidentell) unterstützt – es gilt die Gelegenheit zu ergreifen.⁴¹ Herz und Wille des Kaufmanns aber schlagen das Angebot der Mitwirkung Gottes (*conkursus Dei*) aus und wählen die Partei des Teufels:

39 Vgl. auch *VN* II 627–628: Der Kaufmann will erzählen, wie er „überflüssige Gad und Erbarmung vor dem zeitlich- und ewigen Tod erhalten/ von dem gethanen schweren Fall wiederum auffgerichtet/ und auß dem allertieffsten Schlamm und Sündenpful der allerabscheulichsten Laster/ darinnen ich biß über die Ohren versuncken gewesen/ widerumb gezogen/ und verhoffentlich in den Stand der Gnaden Gottes gesetzt worden/ daß derowegen ich solches die Tag meines Leben mit aller-demütigster Danckbarkeit gegen Gott und meinen Schutz-Engel behertzigten [...] sollte [...]“

40 Martin Luther: *Genesisvorlesung von 1535–45*. Hrsg. von Gustav Koffmane und Otto Reichert. In: ders.: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 41. Weimar 1911, S. 124.

41 Die Bekehrung ist die wahre christliche Gelegenheit, welche die *ocasio* der *Politici* und Machiavellisten als Entscheidungsmoment unendlich übertrifft; vgl. Albertinus, *Der Landstörtzer: Gusman* (wie Anm. 10), S. 315: „dann dises Leben ist vns verliehen worden/ damit wir/ vermittelst dieser vnser bemühungen kauffen sollen die Ruh deß Himmels. In allen dingen seind die Menschen sehr sorgfältig die gelegene zeit zu erwählen/ aber nach der so gar guten gelegenen zeit sich zu-bekehren/ fragt man wenig.“

[...] aber dessen alles unangesehen/ suchte ich (ohne Zweifel durch Eingeben und Trieb deß leidigen Sathans) andere Außflüchte/ und bildet mir ein/ daß mir von dem *Pater* ungütlich und zu viel geschehe/ in dem ich meine Sünde entschuldigt/ und kurz rund kein Abgötterer/ viel weniger ein Feind Gottes/ und ein Diener deß Teufels seyn wolte/ dann ich sagte/ ich hätte die Tage meines Lebens den bösen Feind/ noch sonst irgend was nicht angebetet/ viel weniger einen Bund mit ihm gemacht/ oder Gott abgesagt/ sondern die Kunst/ sich unsichtbar zu machen/ wäre mir ohngefähr/ und ohne mein suchen und nachtrachten zugestanden/ die vielleicht natürlicher Weis in einem Würtzelein oder Stein steckte/ daß sich unter dem Genist deß Ameysen-Hauffens befände; So wären auch die Künste/ damit ich mich fest machte/ und andern die Rohr zubannete/ oder ihre Festigkeiten auffthät/ gar nichts böses/ sintemal ich lauter heilige/ und dannhero sehr kräftige Wort darzu brauchte/ welche wieder die Christliche Kirch selbst/ noch sonst ein vernünftiger Mensch nicht verwerffen oder verdammen könnte/ doch sagte ich/ wann mir jemand weisen würde/ daß ich mit Übung solcher Künste eygentlich wider GOTT handele/ so wäre ich uhrbietig/ allen Bettel/ was ich hiervon hätte/ ins Feuer zu werffen/ und die Tag meines Lebens nichts mehr dergleichen zu brauchen. (VN II 633–634)

Begegnen wir in der Courasche in erster Linie einer Vermessenheit, welche die Vorzeichen eines imminenden Endes Vorzeichen sein lässt, so ist es die Verzweiflung, die den Kaufmann an einer umfassenden und aufrichtigen Beichte zumindest zeitweise hindert. Sicher, auch Courasche kennt so etwas wie *desperatio*: „damal/ damal/ ihr Herrn Geistliche! wars Zeit/ mich auf den jenen Weeg zu weisen/ den ich euern Raht nach jetzt erst antretten soll“ (C 22). Ihr halbherziges Geständnis aber überantwortet die Schuld denjenigen Geistlichen, die den seelsorglichen Beistand zu Unzeiten erbringen. Und dennoch: Aus dem ‚noch nicht‘ ist ein ‚nicht mehr‘ geworden. Aber nicht nur halb-, sondern auch hartherzig ist dies Geständnis, frevelt Courasche doch gleich doppelt: Sie rechnet sowohl den Anteil ihrer eigenen Willensleistung als auch die Barmherzigkeit Gottes klein. Stillschweigend vorausgesetzt erscheint auch hier ein katholisches Beicht- und Bußverständnis, das mehrheitlich auf den *concursum* und die *cooperatio* von göttlichem und menschlichen Willen angelegt ist, mag das päpstliche Dekret von 1607 die Debatten zwischen Molinisten und Bañezanisten in der Kongregation *De auxiliis* auch ein für allemal als unentschieden erklärt haben. Luis de Molinas Versuch, den freien Ratschluss Gottes mit der menschlichen Willensfreiheit in einer *scientia media* zu versöhnen, setzt sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zunehmend als die katholische Position durch, welche die Härten der lutherischen, calvinistischen und später auch jansenistischen Gnadenvorstel-

lungen zu beseitigen, oder zumindest zu mildern vermag.⁴² Sagt zwar Paulus, dass Gott sich „erbarmet [...] nu/ welches er wil/ Vnd verstocket welchen er wil“ (Rö 9, 18), so bedeute dies nicht, dass dem Menschen die Freiheit genommen sei, zwischen Gut und Schlecht zu wählen und sich als ein Zurechnungsfähiger dem Urteil Gottes zu stellen. Der anhaltende Streit um die richtige Augustinus-Interpretation kreist denn um nichts anderes als um den Gnadenbegriff, wobei die katholische Orthodoxie all dasjenige als Irrlehre zu verwerfen trachtet,⁴³ was Lutherisch oder Calvinistisch ist, was also die Mitwirkung des Menschen ausschließe und damit zwangsweigerlich in Verzweiflung treibe.

Auch der Kaufmann zeichnet sich über seine gesamte Lebensbeichte hin gesehen in seinem Tun durch eine *praesumptio* aus, die ihresgleichen sucht, doch steht die Beichte selbst explizit im Zeichen einer *attritio*, die nun den Zweifel an einer möglichen Gnade hin zur wahren *contritio* zu sublimieren oder zu überwinden hat.⁴⁴ Wo die aufrichtige Reue einer unermesslichen Sünde auf das Vertrauen in die unermessliche Güte Gottes trifft, muss ein Weg gefunden werden, der zwischen der Skylla einer leichtfertigen Heilsgewissheit und der Charybdis einer ungewissen Barmherzigkeit hindurch führt.⁴⁵ Für alle Theologen bleibt jedoch klar, dass die erste und die letzte Entscheidung, freie Wahl und Urteil, allein auf Gottes Gnade beruhen, sei diese

42 Dass der Molinismus auch im Luthertum zunehmend Anhänger finden wird, macht Schubert (*Das Ende der Erbsünde* [wie Anm. 26], S. 204–205) als wesentlichen Faktor für das Zurücktreten der Augustinischen Erbsünde- und Gnadenlehre aus. Vgl. hierzu auch Theodor Mahlmann: ‚Prädestination V. Reformation bis Neuzeit‘. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Hrsg. von Horst Balz [u. a.] Bd. 27. Berlin, New York 1997, S. 118–156, hier S. 134–138. Eine gute Zusammenfassung von de Molinas Prädestinationslehre bietet Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge* (wie Anm. 17), S. 203–206. – Zur Vorgeschichte und den Debatten bezüglich Gnade und Freiem Willen im Tridentiner Konzil vgl. die hervorragende Darstellung bei Wolfgang Proß: *Le péché et la constitution du sujet à la Renaissance*. In: *Rue Descartes* 27 (2000), S. 79–116, insbesondere S. 105–112.

43 Vgl. etwa Fénelons Kritik von Jansenius’ Augustinus-Interpretation bei Terestchenko, *Amour et désespoir* (wie Anm. 21), S. 191.

44 Zur Debatte zwischen Jean-Pierre Camus, Bischof von Belley und Anhänger des Hl. Franz von Sales, und dem Jesuiten Antoine Sirmond, ob *contritio* die Steigerung von Furcht und Hoffnung durch ‚caritas‘ sei bzw. die *attritio* ein zu überwindendes Hindernis auf dem Weg zur wahren Reue darstelle, vgl. Terestchenko, *Amour et désespoir* (wie Anm. 21), S. 91.

45 Zu dieser *via media* vgl. Ohly, *Desperatio und Praesumptio* (wie Anm. 8), S. 519 und S. 523.

nun für sich genommen zwar ‚genug‘ (*gratia sufficiens*), doch erst durch menschliches Zutun ‚wirksam‘ (*gratia efficax*), oder *per se* hinreichend.⁴⁶ Zwischen Sünden und Lastern abzuwägen, bleibt erstlich und letztlich Aufgabe göttlicher Gerechtigkeit, die allein die Paradoxien des Unermesslichen ins Lot zu bringen, die allein das ‚nicht mehr‘ und ‚nicht weniger‘ abzuwägen vermag (vgl. Abb. 2).

Am Ende der „*Simplicianischen Schrifften*“ steht das Vertrauen in den Beistand der „sonderbare[n]“ (*VN* II 459) und „Grundlosen Barmherzigkeit deß Allerhöchsten“ (*VN* II 623), welche die menschliche Hartherzigkeit und Unbußfertigkeit zu überwinden vermag. Oder besser: die immensen Schwierigkeiten, die dieses Vertrauen bereitet. So lassen es zumindest die Zweifel des Kaufmanns erahnen, dass „alle [s]eine Ehebrecherische Huren-Hängstereyen/ greuliche Zaubermässige Teuffels-Künste/ und andere Schelmenstück und Diebsgriff“ nämlich „zu lang werden/ und alle Gedult“ seines Beichtvaters „darüber außgehen würde“ (*VN* II 626–627). Und auch die Vorstellung, dass ihm von seinem Beichtvater „ungütlich und zu viel geschehe“ lässt auf eine Schamhaftigkeit schließen, die ein untrügliches Anzeichen für *desperatio* darstellt: Zusammen mit der Befürchtung („ängstiges Gemüth“, *VN* II 643), dass vergangenes Unrecht nicht wiedergutmacht werden kann, ist es die „geschämigkeit deß beichtens“,⁴⁷ die den Menschen verzweifeln lässt und in den Klauen des Teufels gefangen hält. Der ruchlose Kaufmann bedarf der unverhofften „Langmütigkeit“ und des Trostes seines Beichtvaters, um sein „Hertz“ von dessen Last so wie von „Wasser“ zu befreien, das einmal ausgeschüttet keine Spuren in dem einzig kostbaren Gefäß hinterlässt (*VN* II 643). Indes befällt ihn trotz Beistands alsbald die schiere Verzweiflung:

Hernach fieng ich an zu *lamentiren* und zu klagen/ daß in der gantzen Christen-Welt so viel dergleichen Sachen/ wie ich getrieben/ im Schwang giengen/ da theils Wort und Werck/ die man darzu brauche/ greulich und erschrecklich/ [...] theils gantz Aberglaubisch und Närrisch/ theils aber gantz lächerlich/ und jedoch alle Verdammlich wären/ [...] deren jedes Stück/ auch das geringste/ wie es wider den Göttlichen Willen lauffe/ von Gott ab/ und gegen der Höllen zuführe; [...]. (*VN* II 644)

46 Vgl. Tilman Ramelow: *Gott, Freiheit, Weltenwahl. Der Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Perez S. J. (1599–1649) und G. W. Leibniz (1646–1716)*. Leiden, New York 1997, S. 51–54.

47 Albertinus, *Der Landstörtzer: Gusman* (wie Anm. 10), S. 468–469.

Bekanntlich ist es das Widerspiel von aposteriorischer Beichthaltung und apriorischer Erfahrungsperspektive, welche die Lebensgeschichten eines Lazarillo, Guzmán oder einer Justina prägen.⁴⁸ Aus der beschränkten Sicht der Galeeren-Sklaven eigener Begierden und kurzsichtigen Wanderer durch die Täler elender Versuchungen mögen Kalkül und machiavellistische Prudentia als überlebensnotwendige Strategien erscheinen, welche den Zufällen des Lebens mit zumindest zeitweiligem Erfolg begegnen: „wegen der zeitlichē Ehr vnd Wolfahrt/ [...] oder wegen deß zeitlichen Gewinns vnd Nutzes“, und dies in „Zeiten“, welche „die einfalt oder die auffrecht: vnnd redligkeit gleichsamb für ein Laster“ halten.⁴⁹ Vom „Wachturm“⁵⁰ des Autobiographen herab aber gelten Zufälle nicht mehr als solche, sondern als Teil einer providentiellen Bewährungsprobe, die das Mittun des eigenen freien Willens einer eingehenden Gewissensprüfung dringend empfiehlt. Dort also, wo die *attritio* als Erinnerung an vergangene zeitliche Missetaten und verpasster Gelegenheiten, Gutes zu tun, in den präsentischen Zustand der Liebe zu Gott übergeht, verlässt der Erzähler die zeitliche Perspektive für den eigentlich zeitlosen Zustand, in dem sich sein wahr-

48 Vgl. die hervorragende Analyse des narratologischen Modells, ausgehend vom Mateo Alemáns *Guzmán*, in Carlos Blanco Auginaca: Cervantes y la novela picaresca. Notas sobre dos tipos de realismo. In: *Nueva Revista de Filología Hispánica* 11 (1957), S. 313–342, hier S. 319. – Dass Mateo Alemán mit seinem *Guzmán* eine Gnadenlehre im Sinne eines Bañez und dies gegen Molina vertrete, behauptet Michel Cavillac: *Gueux et marchands dans le „Guzmán de Alfarache“*. *Roman picaresque et mentalité bourgeoise dans l’Espagne du siècle d’or*. Bordeaux 1983, S. 75. Dass dieser Roman sich mit der Debatte *De auxiliis* auseinandersetzt, darf als ausgemacht gelten; Cavillacs These erscheint nichtsdestotrotz einseitig, wenn nicht gar falsch; vgl. die wichtige Richtigstellung bei Michèle Guillemont: „Guzmán de Alfarache“. *Atalaya de la vida humana* (Madrid, 1599–Lisbonne, 1604) de Mateo Alemán et la controverse „De auxiliis divinae gratiae“. In: *Atlante. Revue d’études romanes* 2 (2015), S. 211–237.

49 Aegidius Albertinus: *Lucifers Königreich vnd Seelengejaeidt* [...]. München 1616, S. 352–353.

50 Vgl. die genannte Finalität des Romans „Atalaya“ (Wachturm) und „atriaca“ (Gegengift) zu sein in Mateo Alemáns Vorrede *Letor* zu ders.: *Segunda Parte de la Vida de Guzmán de Alfarache. Atalaya de la vida humana* (1604). Hrsg. von José María Micó. Bd. II. Madrid 2014, S. 22. – Zur Tradition des *Atalaya*-Konzepts vgl. Hilary S. D. Smith: *The Pícaro Turns Preacher. Guzmán de Alfarache’s Missed Vocation*. In: *Forum for Modern Language Studies* XIV (1978), S. 387–397, hier S. 394–395; zur poetologischen und moralischen Bedeutung Michel Cavillac: *„Atalaysme“ et picaresque. La vérité proscrite („Lazarillo“, „Guzmán“, „Buscón“)*. Bordeaux 2007, S. 87–88.

haft reuiges Herz befindet. Diese Disposition steht im Zeichen nicht des Getanen, sondern des Zu-Tuenden, und nur sie ermögliche mittels der eigenen gewonnen Unbeweglichkeit oder Beständigkeit das rechte Urteil in jeder möglichen beweglichen Welt:

Ein Narr, wer – böse und lasterhaft, wie er nun mal ist – wandert, um zu sehen, ob er sich wandelt mit den Orten und den Sitten. Wer so handelt, der ist wandernd zwar in einer anderen Lage, da aber kein Anderer. Die Reise muss von demjenigen, was ist, führen zu demjenigen, was sein soll und von dem es Recht wäre, dass es gewesen sein sollte. Wen Gott in Jerusalem als Bösen straft, den würde er strafen, wo immer er wäre: und so ist es gut, das Leben zu wandeln und nicht den Standort.⁵¹

Dort, wo Augustinische Konfession auf neostoische Beständigkeit trifft, dort, wo prudentistisches Kalkül einer höheren Weisheit weicht, dort enthebt sich der Bekehrte des zeitlichen Nutzens. Die Zeit wird zum Punkt hypothetischer und somit freier Entscheidung, die sich als Lebensgewissheit durch Buße und meditatives Exerzitium zufälligen Wandels und situativer Versuchungen entledigt:

und schriebe [...] diese meine eygene Histori/ ob sich vielleicht einige/ zu ver-
hütung ihres Schadens vor solchen gefährlichen Künsten hüten wolten/ ich
beflisse mich aber auch darneben/ daß ich durch Buß-Werck und Gottselige
Übungen mich würdig machen möchte/ der Verdienste deß Erlösers theilhaftig
zu werden/ Vergebung der Sünden zu erlangen/ und also mit Gottes Gad und
Beystand zu erlangen ein seliges

ENDE. (VN II 650)

51 Francisco de Quevedo: *Lágrimas de Hieremias castellanias* [in handschriftlichen Manuskripten überliefert]. Hrsg. von Edward M. Wilson und Jose Manuel Bleca. Madrid 1953, S. 30, vgl. auch hier S. CXXX–CXXXVI: „Necio es quien siendo malo y vicioso peregrina por uer si muda con los lugares las costumbres. El que así lo haze, está, si peregrina, en otro parte, pero no es otro: La jornada ha de ser del que es al que deue ser y fuere razón que vbiera sido. Al que castiga Dios en Ierusalem por malo, también le castigará donde fuere, si lo fuere: y assí, es bien mudar de vida y no de sitio.“ – Zu den antiken, vorzüglich stoischen Quellen dieses *Aforismo moral* vgl. Arnold Rothe: *Quevedo und Seneca. Untersuchungen zu den Frühschriften Quevedos*. Genf 1965, S. 30–32; Santiago Mollfulleda: *Origen y evolución de la máxima „Nunca mejora de estado quien muda solamente de lugar y no de vida y costumbres“*. In: *Actas del II Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*. Hrsg. von Manuel Ariza Viguera. Bd. 2. Madrid 1992, S. 763–776.

Abbildungen



Abb. 1. Juan de Valdés Leal: *In Ictu Oculi* (1671). Hospital de la Hermandad de la Santa Caridad, Sevilla

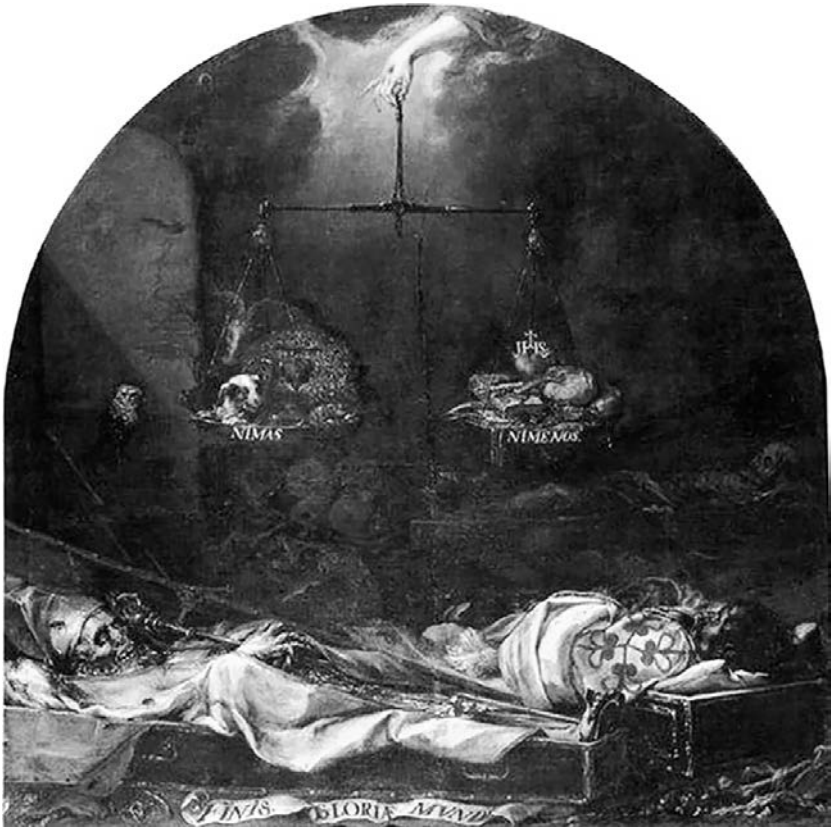


Abb. 2. Juan de Valdés Leal: *Finis Gloriarum Mundi* (1671). Hospital de la Hermandad de la Santa Caridad, Sevilla

Buß-Exzesse bei Grimmelshausen und die frühneuzeitliche Verrechtlichung des Gewissens

1. Büßen und Erzählen

In Zeiten korpusbasierter Literaturanalyse lässt sich nach dem Thema Buße bei Grimmelshausen zunächst einmal in der *Simplicissimus*-Transkription des ‚Deutschen Textarchivs‘ forschen. Das entsprechende Suchwort ergibt allerdings magere fünf Treffer; und auch zur *Continuatio* wirft die Datenbank nur einen Treffer aus; ebenso bei der *Courasche*.¹ Hat das Thema bei Grimmelshausen etwa keine Bedeutung? Anlass zur Buße gibt der *Simplicissimus* ja bekanntlich genug. Doch möglicherweise zeigen die wenigen Ergebnisse einer ersten lexikalischen Sondierung eine ernstzunehmende Tendenz an. Denn das Büßen scheint sich als Sujet oder Plot nicht gerade für das Erzählen anzubieten. Es gibt hier eine gewisse narrative Unverträglichkeit. Denn geläufige Bußpraktiken wie das Beten, Psalmodieren oder auch die Züchtigung des eigenen Körpers bleiben wesentlich auf den Einzelnen bezogen und spielen sich im Verlauf des 17. und 18. Jahrhunderts zunehmend im Privaten und Stillen ab, z. B. als Lektüre. Typischerweise ist Buße oft mit gemeinschaftlichen Ausschluss-techniken verbunden, wie sie etwa bei den Benediktinern geregelt sind. Je nach der Schwere der begangenen Schuld kann ein Bruder zwar auch öffentlich sanktioniert werden, etwa wenn der, der sich versündigt hat, sich nach wieder-

1 Vgl.

http://www.deutschestextarchiv.de/search/ddc/search?q=Bu%C3%9Fe&book=gri mmelshausen_simplicissimus_1669;

http://www.deutschestextarchiv.de/search/ddc/search?q=Bu%C3%9Fe&book=gri mmelshausen_continuatio_1669;

http://www.deutschestextarchiv.de/search/ddc/search?q=Bu%C3%9Fe&book=gri mmelshausen_trutzsimplex_1670, Abruf 31.08.2016.

holter Abstrafung durch den Abt weiterhin unbußfertig zeigt.² Die Buße selbst macht der Schuldige indessen wiederum mit sich selbst aus. Hinzu kommt das repetitive Moment der Buße, die nach protestantischem Verständnis zu Beginn des 17. Jahrhunderts zum Tagwerk des Menschen als Sünder gehört, wie es an prominenter Stelle etwa Johann Arndt in seinen *Vier Büchern vom wahren Christentum* (1605 erschienen) fordert.³ Insofern steckt im Büßen selbst kaum eine Geschichte, die erzählenswert wäre, auch wenn Buße seit dem Spätmittelalter als Ereignisfolge festgelegt ist und als inneres Bußgeschehen aufgefasst wird. In dieser Sicht beruht es auf einem psychischen Dreischritt von der Zerknirschung des Herzens (*contritio cordis*) über das Sündenbekenntnis (*confessio oris*) zur Genugtuungsleistung (*satisfactio operis*).⁴ Doch als inneres Plotschema bleibt das Erzählpotential des Büßens vergleichsweise gering. Mit dem Bußnarrativ hat handlungs- oder spannungsorientiertes Erzählen sozusagen grundsätzlich Schwierigkeiten. Denn als Selbsttechnik⁵ stiftet Buße gewissermaßen einen engeren Zusammenhang von Konversion und Introversion. Folglich ist die Verinnerlichung und Selbstkasteiung in der Buße aus narratologischer Perspektive vielmehr intradiegetisch fruchtbar. Das innere Ringen im Bußgeschehen ist erzähltechnisch natürlich im Prinzip gut durch Möglichkeiten des Gedankenberichts oder der Bewusstseins Erzählung darstellbar. Hier wäre Buße also sicher leicht erzählbar und könnte als figurale Spannungserzählung (*figural stress*)⁶ fraglos reizvoll entfaltet werden. Das Spektrum der aus narratologischer Perspektive denkbaren Erzähltechniken (innerer Monolog, Bewusstseinsstrom, Psycho-Narration, erlebte Rede, Gedankenbericht) nutzt Grimmelhäuser jedoch kaum. Aus Sicht der Gattungsangemessenheit muss man zudem in

2 Vgl. etwa Stephan Haering: ‚Schuldkapitel‘. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 9. Hrsg. von Walter Kasper. Freiburg i. Br. 2000, Sp. 285.

3 Vgl. hierzu einschlägig Hermann Geyer: *Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie*. Bd. 2. Berlin 2001, S. 92–96.

4 Vgl. Susi Hausammann: *Buße als Umkehr und Erneuerung von Mensch und Gesellschaft. Eine theologische Studie zu einer Theologie der Buße*. Zürich 1974, S. 40.

5 Zum Problemkomplex grundlegend die Beiträge in Michel Foucault [u. a.]: *Technologien des Selbst*. Hrsg. von Luther H. Martin [u. a.]. Frankfurt a. M. 1993.

6 Nach der Unterscheidung dieses inneren Spannungstyps von äußerer Spannung auf der Ebene der Handlungsführung (*suspense*) bei Alwin Fill: *Das Prinzip Spannung. Sprachwissenschaftliche Betrachtungen zu einem universalen Phänomen*. Tübingen 2003, S. 93.

Rechnung stellen, dass die auf Abbitte, Zerknirschung und Trauer ausgehende Bußthematik die satirische Tonlage des Schelmenromans nicht gerade erfordert. Auch in dieser Hinsicht stehen die Genres in einer polaren Spannung, es sei denn, man greift – wie gleich auch bei Grimmelshausen zu zeigen ist – in das Register der Bußsatire und Bußkritik. Betrachtet man die Angemessenheitsfrage rhetorischer Disposition im allgemeinen Gattungsvergleich, lässt sich gerade für die Frühe Neuzeit mit einigem Recht zuspitzen, dass Buße als poetischer Gegenstand mehr der Darstellung poetischer Kleinformen mit ihren autoreflexiven Möglichkeiten zuneigt. So ist die frühneuzeitliche Leitgattung der Buße zunächst einmal die Psalmendichtung. In das Dichtkleid der deutschen Poesie bringt die sieben Bußpsalmen partiell beispielsweise Martin Opitz, der 1630 eine Übersetzung des 6. Psalms in vierhebigen Trochäen vorlegt.⁷ Ihm folgen einige Dichtergrößen des 17. Jahrhunderts, darunter auch Paul Fleming, der 1631 unter der Belagerung Leipzigs als junger Student sämtliche Bußpsalmen nach der Lutherübersetzung in Alexandriner-Paraphrasen überträgt.⁸ Die poetische Bearbeitung Flemings ist gegenüber der Vorlage Luthers eigenständig. Seine affektgeladene Bildsprache lässt es dabei durchaus zu, gemäß der bußtheologisch geforderten Selbstentäußerung im Akt der ‚mortificatio‘ von einem poetischen ‚Bußexzess‘ zu sprechen – und gerade nach solchen Ausschweifungs- oder Übertreibungsformen der Buße soll im Folgenden auch bei Grimmelshausen gefragt werden. Stellvertretend veranschaulichen lässt sich dies am Beispiel einer Passage aus Flemings Alexandriner-Paraphrase des 38. Psalms:

Ich bin nicht itzo ich. Ich muß für Unruh heulen,
 die mir mein Leben frißt. Herr, du weists besser noch
 als ichs dir klagen kan, was mich drückt für ein Joch.
 Diß Seufzen kennest du. Mein mattes Herze zittert,
 die erste Kraft ist hin, der ganze Leib erschütteret.
 Die Glieder werden welk, der blöden Augen Liecht
 ist wie ein dicker Dampf. Da ist kein Kläger nicht,

7 Martin Opitz: *Der sechste Psalm/ vertiret*. Thorn 1630.

8 Paul Fleming: *Dauids/ Des Hebreischen Königs vnd Propheten Bußpsalme/ Vnd Manasse/ des Königs Juda Gebet/ als er zu Babel gefangen war. Durch Paull Fleming in deutsche Reyme gebracht*. Leipzig 1631. Vgl. etwa zeitgleich die Alexandriner-Übersetzung Dietrichs von dem Werder: *Die Buszpsalmen/ in Poesie gesetzt. Sampt angehengten TrawerLied vber klägliche Zerstörung der Löblichen vnd Uhralten Stadt Magdeburg*. Leipzig 1632.

der Beileid mit mir trägt. Ein Greuel ists zu sagen!⁹

In solchen Versen des jungen Dichters scheint der spätere Stoiker noch entfernt.¹⁰ Was hier als Text die affektive Tonlage in die Höhe treibt, steht in der Frühen Neuzeit zudem in Konkurrenz zur Musik. Sie ist in historischer Perspektive letztlich die eigentliche Kunstform, die durch das Buß-Schema herausgefordert ist. Eindrucksvolle und überdauernde Beispiele geben die Kompositionen von Orlando di Lasso über Heinrich Schütz bis zu Johann Sebastian Bach.¹¹ Im Künstevergleich darf auch die Malerei mit berühmten Vorbildern nicht unerwähnt bleiben, wie sie etwa Tizians ‚schöne Büßerin‘ Maria Madgalena (1565) ins Bild setzt. Keines seiner Werke wurde zu seinen Lebzeiten häufiger kopiert.¹² Emblematisch ist die Buße schließlich im Bild der Schlange geläufig, die ihre alte Haut abstreift,¹³ sowie als Adler, der seinen Schnabel an einen Felsen schlägt oder stattdessen ins Wasser stürzt.¹⁴ Gessners Vogelbuch hat daneben als Bußmodell auch den Falken, der sein Vogelkleid erneuert.¹⁵

Wie – so muss man vor dem skizzierten Hintergrund also fragen – wird das Bußschema in der Frühen Neuzeit überhaupt erzählerisch produktiv? Als erste Antwort kann man hierauf geben, dass es sein Erzählpotential freisetzt, sobald es sich aus dem engeren Zusammenhang von Konversion und Introversion löst und gewissermaßen in eine extrovertierte Anordnung überführt wird. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn die Buße mit einer Liebeshandlung verknüpft wird oder eine Wallfahrt an die Bußhandlung gekoppelt ist (sie überlagert sich zumeist mit dem Einsiedlermotiv). Auf diese Weise kommen äußere Plot-

9 Paul Fleming: *Deutsche Gedichte*. Bd. 1. Hrsg. von Johann Martin Lappenberg. Stuttgart 1865, hier Bd. 1, S. 6.

10 Einzelheiten bei Franz Fromholzer und Jörg Wesche: „Ich bin nicht itzo ich.“ Flemings Psalmenübersetzung im Kontext der frühneuzeitlichen Bußpraxis. In: *Was ein Poete kan! Studien zum Werk von Paul Fleming 1609–1640*. Hrsg. von Stefanie Arend und Claudius Sittig. Berlin, New York 2012 (Frühe Neuzeit 168), S. 141–158.

11 Dazu etwa Rüdiger Bartelmus: Die David-Psalmen in der Musikgeschichte. In: *König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt*. Hrsg. von Walter Dietrich und Hubert Herkommer. Freiburg, Stuttgart 2003, S. 631–660.

12 So Wilhelm Schlink: *Tizian. Leben und Werk*. München 2008, S. 103.

13 *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*. Hrsg. von Arthur Henkel und Albrecht Schöne. Stuttgart 1978, Sp. 634.

14 *Emblemata* (wie Anm. 13), Sp. 777.

15 *Emblemata* (wie Anm. 13), Sp. 786.

schemata hinzu, die das Bußgeschehen in einen Handlungsrahmen einbinden. Im Wortsinn extrovertiert kann der Büsser überdies in seinem Habitus auftreten, indem seine innere Disposition im äußeren Erscheinungsbild repräsentiert erscheint. Diese Varianten stehen im Fokus des folgenden Abschnitts zu entsprechenden Bußanordnungen in Grimmelshausens Erzählwerk.

2. Buß-Exzesse als narrative Herausforderung. Varianten in Grimmelshausens Erzählwerk

Vorausgesetzt, dass das entscheidende innere Bußgeschehen der Reue und des Schuldeingeständnisses vor Gott als Grundbedingung eines christlichen Lebens nicht ohne Weiteres in eine Erzählung überführt werden können, ist das kirchenrechtliche Bußschema in der Frühen Neuzeit gleichwohl ubiquitär und anthropologisch verbürgt. Schmerz und Trauer sind dem Menschen des 17. Jahrhunderts als Folge seiner Sündenverfallenheit von Geburt an mit auf den Lebensweg gegeben. So gibt Simplicius etwa im *Springinsfeld* kund: „alle Menschen wann sie auff die Welt kommen wainen.“¹⁶ In dieser Sicht kommt der extrovertierten Bußübung und Bußleistung für Grimmelshausens Schelmenromane eine durchaus entscheidende narrative Bedeutung zu, versuchen jene Bußriten doch, eine innere Einstellung in ein gesellschaftlich sichtbares Verhaltensmodell zu übersetzen. Bußriten sind dabei biblisch begründet. Bereits im Alten Testament lässt sich vor allem regelmäßiges Fasten bei Naturkatastrophen, Ernteverlusten, Seuchen oder Kriegen nachweisen. Zu den sogenannten Selbstminderungsriten gehörten ferner das besagte Weinen und Klagen, das Scheren des Haupthaars, das Umgürten mit einem Sack als Bußgewand, das Zerreißen der Kleider, das Bestreuen des Kopfes mit Staub und Asche und auch die

16 Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Simplicissimus Teutsch*. In: *Werke*. I. 1. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt a. M. 1989 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 4.1), S. 173. – Der Text wird im Folgenden nach der Edition von Breuer mit Sigle *ST* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert. Dem zweiten Teilband dieser Werkausgabe (*Werke* I. 2. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt a. M. 1992 [Bibliothek der Frühen Neuzeit 4. 2]) folgen auch die Zitate aus dem *Courasche* (Sigle *C*), *Springinsfeld*- (Sigle *Spr*) und *Vogel-Nest*- (Sigle *VN*) Roman.

Selbstzufügung von Wunden.¹⁷ Durch festgelegte Bußrituale zielt der Pönitent auf eine Versöhnung mit Gott, die zugleich göttliche Bestrafung verhindern oder beenden soll. Im Buch Hiob, aber eben auch in den Psalmen äußert sich allerdings auch Kritik an jenem Glauben an einen Tun-Ergehens-Zusammenhang von Schuld und Strafe. Äußere Bußhandlungen und fehlende reumütige Gesinnung werden bereits alttestamentarisch thematisiert. Selbstminderungsriten verwiesen damit keineswegs zwangsläufig auf eine wahrhafte Buße, sie lassen sich jedoch zweifellos durch Selbsterniedrigung, Verzicht und Schmerzzufügung als ein sich sozial formierendes Evidenzverfahren beschreiben, die innere Gesinnung sichtbar zu machen. In der Alten Kirche hat etwa Tertullian in *De paenitentia* die der *satisfactio* der Buße zugehörigen Handlungen als Fasten, Lumpenbekleidung und Vernachlässigung der Körperpflege zusammengefasst.¹⁸ Clemens von Alexandrien begreift Selbstbestrafung und Schmerzen als pädagogische Mittel in einem umfassenden Heilungsprozess, die den Sünder als Getauften zu Gott zurückführen.

An das pädagogische Bußprogramm der Selbstbestrafung knüpft Grimmshausen zu Beginn des fünften Buchs des *Simplicissimus* mit der bekannten Wallfahrts-episode von Hertzbruder und Simplicissimus nach Einsiedeln in der Schweiz an. Sie gibt zugleich das erste Beispiel exzessiver Bußpraxis, das näher beleuchtet sei.

Die Episode basiert entsprechend auf einer Bußhandlung, die in einer doppelbödigen Erzählordnung entfaltet wird. Hertzbruder ist für die Reise die treibende Kraft. Er will zur ‚Schwarzen Madonna‘ in der Gnadenkapelle der dortigen Benediktinerabtei pilgern, welche seit dem Spätmittelalter zu den wichtigsten katholischen Wallfahrtsorten zählt. Nach einer Verwundung im Kampf ist er wieder gesundet und sieht sich nun in der Verfassung, die unter „höchsten Nöthen“ (*ST* 447) seiner Schmerzen versprochene Reise als Bußübung anzutreten. Den angespielten realen Hintergrund darf man sich spektakulär vorstellen. Denn im 17. und 18. Jahrhundert erlebt die Wallfahrt eine Blüte, mit

17 Ernst-Joachim Waschke: Art. Buße. Altes Testament. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 1. Hrsg. von Hans Dieter Betz. Tübingen 41998, Sp. 1905–1906.

18 Vgl. hierzu: Hermann-J. Vogt: Zu Tertullian „De Paenitentia“ 9, 4. In: *Vigiliae Christianae* 38. 2 (1984), S. 196–199; Karl Rahner: *Schriften zur Theologie*. Bd. IX. *Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen*. Zürich 1973, S. 187–193.

der die Anzahl der Pilger bedeutend ansteigt.¹⁹ Herzbruder und Simplicissimus wollen sich also offenbar einem Massenereignis anschließen, dem bereits quantitativ eine exzessive Qualität eignet. In der Erzählanlage ist dabei zentral, dass Grimmelshausen den Handlungsfaden der Wallfahrt aus einer Doppelperspektive anspinnt. Auf der einen Seite stehen die aufrichtigen Läuterungsmotive Hertzbruders, auf der anderen Seite die trügerischen Absichten des Freundes Simplicissimus. Dieser will sich der Reise nämlich nur anschließen, um die „Aydgenößschaft“ zu sehen, „als das einige Land/ darinn der liebe Fried noch grünete.“ (ST 447) Im Erzählverlauf entwirft der Text die Schweiz folglich als paradiesische Gegenwelt zum omnipräsenten Krieg, deren Darstellung Grimmelshausen wahrscheinlich der Chronik *Gemeiner löblicher Eydgenosschafft Stetten/ Landen vnd Volckeren* von Johann Stumpf (1548) entlehnt.²⁰ Aus diesem Grund setzt die Wallfahrt bei Simplicissimus auch keine innere Bußhaltung, sondern kulturelles Staunen in Gang: „Das Land“, schreibt er, „kame mir so frembd vor gegen andern Teutschen Ländern/ als wenn ich in Brasilia oder in China gewesen wäre“ (ST 449). Hertzbruder wird hingegen mit allen Mitteln Bußfertigkeit vorgemacht, damit dieser unter großen Umständen schließlich einwilligt, dass Simplicissimus ihn begleiten darf. Die heuchlerische Überredungstechnik von Simplicissimus wird dabei dem Leser gegenüber offen bekannt, so dass die eingeführte doppelte Optik rezeptionsseitig von vornherein durchschaubar ist. „Hierdurch,“ teilt Simplicissimus unverhohlen mit,

[...] *persuadirt* ich ihn/ daß er zuliesse/ den heiligen Ort mit ihm zu besuchen/ sonderlich weil ich (wiewol alles erlogen war) eine grosse Reu über mein böses Leben von mir scheinen liesse/ als ich ihn denn auch überredete/ daß ich mir selbst zur Buß auffgelegt hätte/ so wol als er auff Erbsen nach Einsidlen zu gehen. (ST 448)

Die Doppelperspektive wird auch im Weiteren konsequent durchgehalten. Der Leser bekommt ausdrücklich mitgeteilt, dass der staunende Simplicissimus „auff dem gantzen Weg nur hin und her gaffte/ wenn hingegen Hertzbruder an seinem Rosenkrantz betete“ (ST 449). Auf der Wallfahrt gesteht Simplicissimus Hertzbruder bekanntlich dann, dass er nur deswegen so gut zu Fuß sei, weil er die Erbsen in seinen Schuhen

19 Für das Jahr 1710 gibt Dieter Breuer im Stellenkommentar seiner Werkausgabe die beachtliche Zahl von 260000 Pilgern an (vgl. ST 940).

20 So Breuer im Stellenkommentar ST 941.

gekocht habe. Dies gibt Anlass zu einem Disput, nach dem Hertzbruder Simplicissimus nur noch mit mitleidiger Schweigsamkeit begegnet, während diesen sein schlechtes Gewissen zu plagen beginnt. In Einsiedeln angekommen spielt sich schließlich die berühmte Exorzisten-Szene ab, in der Simpels Erbsen-Betrug durch den Teufel aufgedeckt wird (wiederum eine wirkungsvolle narrative Verknüpfung der Bußhandlung). Als Atheist beschimpft, bekennt Simplicissimus sich daraufhin verängstigt zur katholischen Kirche und legt bußfertig die Beichte ab.²¹ Scheint mit dieser Konversionserzählung das, was sich in der Doppelperspektive zunächst als eine Satire auf den Bußexzess der Wallfahrt dargestellt hatte, am Ende in ein affirmatives Bußverständnis rückgeführt, ist die Erzählung damit indessen nicht abgeschlossen. Nach 14 Tagen bußfertiger Andacht machen sich schon wieder die alten Angewohnheiten bemerkbar, „dann gleich wie meine Bekehrung ihren Ursprung nicht auß Liebe zu Gott/ genommen: sondern auß Angst und Forcht verdampt zu werden; also wurde ich auch nach und nach wider gantz lau und träg“ (ST 453). Die ganze Geschichte stellt sich damit letztlich als Erzählprobe der Wallfahrtsbuße heraus, die exzessive Bußpraktiken (massenhaftes Pilgern, Selbstquälerei mit Erbsen, groteske Entlarvung Simpels durch einen Besessenen) zugleich szenisch ausschöpfen und satirisch unterhöhlen kann. Am Ende dieser Erzählprobe werden auch religionskritische Töne vernehmlich, die das phobische Bekehrungsmoment dieser Bußform satirisch hinterfragen. Aus konfessionsgeschichtlicher Sicht wird an dieser Stelle in durchaus protestantischer Tradition gerade die Wallfahrt als defizitärer, gleichsam touristisch praktizierter Modus äußerer Buße bloßgestellt. Entscheidend ist bei der Erzählung zugleich, dass der Leser nichts über die Buße erfährt, die Simplex in der Beichte auferlegt wird. Dies erscheint in der beschriebenen Erzählkonstellation nicht zuletzt als indirekte Invektive gegen die zeitgenössische kasuistische Literatur (*casus conscientiae*),

21 Zu Erbsenepisode und Konversionserlebnis im Einzelnen zuletzt Kai Bremer: Bekenntnis trotz Einfalt? Struktur- und themenanalytische Überlegungen zum Status der *conversio* in Grimmelshausens Romanen. In: *Zwischen Ereignis und Erzählung. Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Hrsg. von Julia Weitbrecht [u. a.]. Berlin, Boston 2016, S. 153–165, der ausgehend von dieser Konstellation letztlich eine „Konversionsdramaturgie“ des Romans offenlegt (S. 160).

die in detaillierten Einzelregelungen Sünden und Bußstrafen reglementierte und auf eine Verrechtlichung des Gewissens abzielte.²²

Geht diese Erzählprobe also gewissermaßen auf das Vorzeigen negativer Bußpraxis aus, gestaltet Grimmelshausen die Einsiedler-Variante als positives Gegenbild im Schelmenroman, wie zuletzt Lars Kaminski in seiner Studie zum Einsiedlerleben und der Antonius-Verehrung bei Grimmelshausen dargelegt hat.²³ So spielen Bußvorstellungen der Alten Kirche, wie die Forschung auch anhand der frühchristlichen Eremitenviten, eben insbesondere des Heiligen Antonius und des Heiligen Onophrius, nachgewiesen hat, für Grimmelshausen eine zentrale Rolle.²⁴ Diese zentrale Rolle der frühen ägyptischen Einsiedler der noch jungen christlichen Kirche wird im *Simplicissimus* unter konfessionellem Vorzeichen hervorgekehrt. Papistische Bücher seien es, so der protestantische Pfarrer, die den Vater des Simplex in die Einsiedelei getrieben hätten.²⁵ Die *conversio* des sich durch militärische Tapferkeit auszeichnenden Kapitäns Sternfelß von Fuchsheim zum Einsiedler, so erfährt der Leser, ist dabei zweifach motiviert: durch den Verlust der Gemahlin, des Gubernators Ramsays Schwester, und durch die Niederlage in der Schlacht von Höchst. Mit dieser Wende eines adeligen Militärs hin zu einem bußfertigen, gottgeweihten Leben ist im zeitgenössischen Diskurs zweifellos vor allem die Vita der Gründerfigur des Jesuitenordens, Ignatius von Loyola, präsent.²⁶ Nach seinem Bekehrungs Erlebnis von Manresa verzichtet Ignatius oft tagelang auf Nahrungsaufnahme und begreift seine Bußübungen als pädagogische Maßnahme. In Fasten und Verzicht habe Gott ihn behandelt, „wie ein

22 Vgl. Johann Theiner: *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*. Regensburg 1970, S. 192–213.

23 Lars Kaminski: *Vita Simplicii. Einsiedlerleben und Antoniusverehrung bei Grimmelshausen*. Frankfurt a. M. 2010, insbes. S. 59–82. Dieser Linie folgend hebt Bremer die „radikale Werkfrömmigkeit“ des Einsiedlerlebens nach dem Vorbild der Viten hervor; Kai Bremer: Konversion und Buße. Zur Funktion des Einsiedlers in Aegidius Albertinus’ „Landstörtzer Gusman“. In: *Daphnis* 40 (2011), S. 697–708, hier S. 708.

24 Vgl. etwa Richard E. Schade: Text and Image: Representation in Grimmelshausen’s „Continuatio“. In: *The German Quarterly* 64.2 (1991), S. 138–148, hier insbesondere S. 141.

25 Hierzu Ilse-Lore Konopatzki: *Grimmelshausens Legendenvorlagen*. Berlin 1965, S. 29–97.

26 Zur Bußauffassung des Ignatius vgl. konzise Hugo Rahner: *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*. Freiburg i. Br. 1964, S. 376–384.

Schullehrer ein Kind behandelt“²⁷. Diese Bußpädagogik zeichnet sich durch einen intensiven Austausch mit seinem Beichtvater aus, dessen Willen sich Ignatius zunächst nur widerwillig unterwirft. Hierzu gehört insbesondere die gezielte Demütigung der eigenen Eitelkeit:

[...] da er guten Haarwuchs hatte, entschloß er sich, es so seiner Natur nach gehen zu lassen, ohne es zu kämmen noch zu schneiden noch es mit irgend etwas in der Nacht oder am Tag zu bedecken. Und aus demselben Grund ließ er die Nägel an den Füßen und Händen wachsen, weil er auch darin sorgsam gewesen war.²⁸

Wie unschwer zu erkennen ist, sind frühneuzeitliche Bußrituale auf hochgradige Weise konventionalisiert. Der für die Büsserfiguren in Grimmelshausens Werk so zentrale Bartwuchs lässt sich keineswegs auf frühchristliche Büsserfiguren reduzieren, ist generell Signum der am äußerlichen Bußbegriff festhaltenden Papisten, wie der Pfarrer dem Einsiedel gegenüber erklärt. Darüber hinaus führen die Bußübungen des Ignatius in seinen Selbstzeugnissen aus, dass er bereits früh durch gezielte Bußleistungen die Versöhnung mit Gott zu erzwingen hoffte. Der Entzug von Nahrung soll bis zur Lebensbedrohlichkeit ausgedehnt werden, um ein göttliches Eingreifen herzustellen. Aus heutiger Sicht besonders verstörend sind zweifellos die exzessiven Selbstgeißelungen des Ignatius, die den Körper des Heiligen ganz dem göttlichen Heilsplan zu unterwerfen suchen. Ignatius schildert diese Bußübungen als ein dynamisches Programm der Perfektionierung, das durch gezielte göttliche Pädagogik den Lebenswandel bewirke. Über irrige und falsche, exzessive Bußübungen sei er letztlich zu einer wahrhaft bußfertigen und gottgefälligen büßenden Haltung gelangt. Dieses Modell einer erzählten Buß-Psychagogik, das eine Pilgerreise nach Jerusalem als Bußübung impliziert, ist zweifellos ein progressives Bußmodell, das durch göttliche Pädagogik eine Veränderung des Pönitenten erzielt. Grimmelshausen übernimmt in der Figur des Einsiedlers hingegen nur die äußeren Zeichen des Büssers, wenn der Einsiedel in zerrissenen Kleidern, mit speckigem Bart und Eisenkette auftritt.²⁹ Bußrituale als

27 Ignatius von Loyola: *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*. Übersetzt von Peter Knauer. Würzburg 1998, S. 31.

28 Ignatius von Loyola, *Gründungstexte* (wie Anm. 27), S. 26.

29 Vgl. *ST* 32–33. Parodistisch zweifellos der Vergleich des Einsiedlerbarts mit einem Schweizer Käse. Ob mit dieser Anspielung nicht auch auf Niklaus von Flüe, den berühmten Schweizer Einsiedler und Familienvater verwiesen wird, der

expliziter Teil einer Bußpädagogik erscheinen dagegen zurückgewiesen. Sie sind der Selbsterkenntnis nicht förderlich. Als im XIII. Kapitel des zweiten Buchs Simplex von seinem Hanauer Herrn danach gefragt wird, wie er bete, kniet Simplex nieder, hebt Augen und Hände

auff gut Einsidlerisch gen Himmel/ und weilen meines Herrn Reu/ die ich gemerckt hatte/ mir das Hertz mit trefflichem Trost berührte/ konte ich auch die Threnen nicht enthalten/ bat also dem äusserlichen Ansehen nach/ mit höchster Andacht [...]. (ST 162)

Die Gebetshaltung des Simplex wird hier sofort distanzierend als dem bloßen äußerlichen Ansehen nach geschildert. Die Reue des Hanauer Herrn über sein Tun kann Simplex – ohne die äußeren Zeichen dafür zu nennen – allerdings merken: Als Folge der theatralisch vorgeführten Gebetsübung beginnen die Zuseher zu weinen, auch Simplex treten die Tränen in die Augen. Dieses Modell einer zwar rein äußerlich vorgeführten wahrhaften Gebetshaltung und seine Wirkung auf das Sündenbewusstsein und die Reue der Zuschauer werden hier ganz gezielt inszeniert und aufrechterhalten. Auch äußerliche Bußübungen entfalten ihre Wirkung auf die Gesellschaft. Sie werden damit keinesfalls grundsätzlich verworfen oder nur der Lächerlichkeit preisgegeben. Ihre pädagogische Wirkung bleibt bei Grimmelshausen im Verbund mit dem Einsiedler-Modell unbestritten. Es ist hier ein Kind, das in seiner Unschuld die Gebetshaltung vorführt und damit die Unschuld der getauften Christen in Erinnerung ruft, und zum Weinen und zur Reue mahnt. Grimmelshausen kann umgekehrt bei Simplex die äußeren Zeichen der Reue dem Spott preisgeben und damit als Heuchelei entlarven. So tritt Simplex zu Beginn des *Springinsfeld* als haariger Büßer auf:

[...] die Haupthaar aber kamen mir vor/ wie diejenige die ich mir etwan hievor eingebildet/ daß Nabuchodonosor dergleichen in seiner Verstossung getragen habe; er hatte einen schwarzen Kittel an von Wüllenem Tuch/ der gieng ihm bis an die Kniekehlen/ auf ein ganz fremde: und bey nahe auff die alte *Antiquitätische* Manier: mit grünen wullen Tuch an den Näthen underlegt/ gefüttert und ausgemacht [...]. (Spr 166)

Hier ist der Büßer an seinem Bart zwar zweifelsohne zu erkennen, er ermahnt Springinsfeld ähnlich wie der Einsiedler zu einem frommen Leben und empfiehlt ihm den Rückzug ins Kloster, doch bereits als

im Übrigen auch für das Kloster Einsiedeln von Relevanz ist, sei an dieser Stelle nur vermutet.

Simplex die Gaukeltasche vorführt, ist seine Bekehrung und Bußfertigkeit – wie schon auf der Wallfahrt – wiederum zweifelhaft. Das Bußschema wird erzählerisch in den Schelmenroman integriert, die äußere Bußbekleidung bleibt Kostüm.

Bußübungen spielen allerdings im Kontext des Adels, dem der Einsiedler Sternfelß von Fuchsheim zugehört, nicht nur eine religiöse Rolle. Sie können als Verletzung eines spezifischen Adelskontexts auch zur Wiederherstellung von Ehre eingefordert werden. Im Schelmenroman, insbesondere im *Don Quijote*, werden die aus dem höfischen Roman vertrauten Formen der Liebesbuße – unser drittes Beispiel – wieder aufgegriffen und parodiert. Nicht nur im *Tristan* und *Lancelot*, sondern auch im *Amadis de Gaula* zieht sich der Titelheld auf eine felsige Insel zurück, führt dort das der Buße und dem Gebet geweihte Leben eines Einsiedlers. Bereits bei Cervantes wird diese Form der Liebesbuße der Lächerlichkeit ausgeliefert, wenn Don Quijote am Unterleib unbekleidet Räder schlägt und ein überschaubares Felsengebiet der Wüstenlandschaft des Pönitenten gleichsetzt.³⁰ Die Beziehung und Unterweisung, die der Einsiedler im *Simplicissimus* dem Kind (und damit seinem leiblichen Sohn) zuteil werden lässt, erscheint bei Grimmelshausen dagegen als wesentliche Weiterentwicklung des Einsiedler-Bußmodells. Die Forschung konnte die Entwicklung der Einsiedler-Figur als Gegenposition zum Pícaro bereits für den spanischen Schelmenroman detailliert rekonstruieren und die Ich-Erzählerposition des weltabgewandten Mönchs vor Grimmelshausen vielfach belegen.³¹ So relativiert die Aufrechterhaltung des adeligen Familienstammbaums in der Einsiedelei das Büßerleben des Eremiten entscheidend. Indem Simplex selbst einen Sohn zeugt und sich dann – von der Liebe enttäuscht – wieder einem Einsiedlerleben widmet, wiederholt und variiert er auf bezeichnende Weise das Leben des Vaters. Damit ist auch hier deutlich: Der büßende Einsiedler wird im Schelmenroman um ein Gegenüber erweitert, es wird anhand der Buße ein pädagogisches Programm der Erziehung entfaltet, das in seiner Dialogizität das um das eigene Seelenheil besorgte, geradezu statische Büßen entscheidend variiert.

30 Vgl. hierzu Bienvenido Morros: *Amadis y don Quijote*. In: *Criticón* 91 (2004), S. 41–65.

31 Grundlegend bereits Rainer Schönhaar: *Pikaro und Eremit. Ursprung und Abwandlung des europäischen Romans vom 17. ins 18. Jahrhundert*. In: *Dialog. Literatur und Literaturwissenschaft im Zeichen deutsch-französischer Begegnung*. Hrsg. von Rainer Schönhaar. Berlin 1973, S. 43–94.

Die spezifische Vater-Sohn-Bußpädagogik bei Grimmelshausen kann als gegenüber der adeligen Liebesbuße durchaus kontrafaktisches Erzählmuster beschrieben werden. Widmet sich der adelige Ritter als Pönitent der Wiederherstellung seiner Ehre, nachdem er von der Geliebten verschmäht wurde, so wendet sich der Büber im genealogischen Modell innerhalb des Schelmenromans einer in die Gesellschaft wirkenden Bußpädagogik zu, unterweist den Zögling und sendet ihn in die Welt. In beiden Formen ist mithin ein deutlich weltzugewandtes Moment der Buße kenntlich, das als ihre soziale Dimension beschrieben werden kann. Mit anderen Worten: Narrativ gewinnen gerade jene Formen der Buße besondere Bedeutung, die sich nicht als reine Weltabgewandtheit und Versöhnung mit dem Göttlichen beschreiben lassen, sondern vielmehr solche Bußpraktiken, die zugleich als sozial relevante, zwischenmenschliche Selbsttechniken angelegt sind. Wichtig ist hierbei, dass rechte Buße bei Grimmelshausen nicht wie im protestantischen Verständnis durch die Schrift erlernt, meditiert und praktiziert wird, sondern das Exempel die entscheidende pädagogische Rolle spielt. So ist der Bußkampf des Einzelnen selbst in der Einsiedelei kein rein innerlicher, an Gott gewendeter Vorgang, sondern ein auch an weltlicher Soziabilität und menschlichem Dialog ausgerichtetes Bestreben.

3. Buße als Erzähllust. Ausblick

Im Zentrum der Überlegungen standen in tentativer Absicht drei ausgewählte Erzähldimensionen der Buße: die Bußsatire der Wallfahrt nach Einsiedeln, das genuine Eremitendasein als Selbsterniedrigungsritual am Beginn des Romans sowie die genealogische Dimension der Buße als Vater-Sohn-Konstellation. Rechtshistoriker haben immer wieder darauf verwiesen, wie die großen Konfessionen im 17. Jahrhundert durch kasuistische Codices, Beichtspiegel und Verfahren der klerikalen Institutionalisierung von Buße die innere Gewissensforschung und das Sündenempfinden zu besetzen und zu systematisieren trachten.³² Es ist bemerkenswert, dass Grimmelshausen die Flut an kasuistischen

32 Einschlägig Paolo Prodi: *Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat*. München 2003, vgl. bes. S. 269.

Publikationen und die Etablierung der Kasuistik innerhalb der akademischen Moraltheologie sowie der Populärtheologie der Zeit konsequent ausklammert, wenn es um wahre Buße geht. Exzessive Bußleistungen zur Abgeltung von Sündenstrafen oder zur Prävention vor göttlichen Strafmaßnahmen haben bei Grimmelshausen keine Relevanz. Grimmelshausens Erzählungen entziehen sich mithin den Verrechtlichungstendenzen des Gewissens in der Frühen Neuzeit. Als besonders eindrückliches Beispiel kann hier der Einsiedler gelten. Denn seine Motivation, sich in der Weltabgeschiedenheit einem bußfertigen Leben zu widmen, bleibt im Dunkeln. Wir wissen lediglich von der militärischen Demütigung durch die Niederlage bei Höchst und dem Verlust der Ehefrau. Vorbildliche Bußfertigkeit erscheint damit konfessionsübergreifend als Disposition christlicher Lebensauffassung, denn ein enger Konnex von konkretem Sündenbewusstsein und darauf unmittelbar folgender Bußfertigkeit wird hier zugunsten einer allgemeinen Bußdisposition nicht konstruiert. Narratologisch betrachtet ermöglicht das Genre des Schelmenromans Grimmelshausen zunächst schlicht die fiktionale Erprobung differenter Bußtechniken. Wiederum im Gegensatz zur reglementierenden Textsorte der Kasuistik kann dabei im Modus des Erzählens auf alternative Bußauffassungen reflektiert werden. Entsprechend lässt sich die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Buße und Erzählen schließlich auch gattungshermeneutisch anheben, indem man den Schelmenroman insgesamt als Konversionsmodell liest. Dies ist keine Neuigkeit, doch will die „Haupt- oder General Beicht“ (C 20) des Schreibens – wie Courasche sie nennt – bei Grimmelshausen auch als Bußübung aufgefasst sein.³³ Pointiert bündelt es in diesem Sinn der bekannte Erzählerkommentar am Ende des zweiten *Vogel-Nests*-Romans:

[...] vor billich/ daß ich der Welt auch *communicirte*/ was mir damit begegnet/
und schriebe darauff diese meine eygene Histori/ ob sich vielleicht einige/ zu
verhütung ihres Schadens vor solchen gefährlichen Künsten hüten wolten/ ich
beflisse mich aber auch darneben/ daß ich durch Buß-Werck und Gottselige
Übungen mich würdig machen möchte/ der Verdienste deß Erlösers theilhaftig
zu werden/ Vergebung der Sünden zu erlangen/ und also mit Gottes Gnad und
Beystand zu erlangen ein seliges

ENDE. (I/V II 650)

33 Der letztlich unbußfertig ‚trutzenden‘ Courasche selbst ist sie aus historischer Perspektive freilich nicht ohne Weiteres zuzugestehen.

PETER KLINGEL (Münster)

„[W]eil GOTT auch durch Sünder die Wahrheit zu reden [...] pflegt“.

Überlegungen zur Dialektik von Sünde und Gnade in Grimmelshausens *Das Wunderbarliche Vogel-Nest I*

Der augustinischen Gnadenlehre und mehr noch, so scheint es, ihrer radikalen Auslegung durch Martin Luther liegt ein Problem zugrunde, das jeden, der in existentielltem Maße an Theologie interessiert ist, beinahe zwangsläufig in eine Krise stürzen muss. Um dieses Problem genauer zu bestimmen, ist es jedoch zunächst sinnvoll, besagte Gnadenlehre kurz zu rekapitulieren.

Alles beginnt mit Augustins Auslegung des Römerbriefs. Dort ist die Rede von der freien Gnadenwahl Gottes, die besagt, dass es nicht auf unser „Wollen oder Laufen“ (Röm 9, 16) ankommt, Gott im Gegenteil Gnade gewährt, wem er Gnade gewähren will: Und zwar nach Kriterien, die zu durchschauen uns nicht gegeben ist, ja, nach denen zu fragen uns auch gar nicht zusteht (Röm 9, 20) – und ohne dass wir uns in irgendeiner Weise hierzu anders als passiv verhalten könnten. Denn so wie es auf der einen Seite „keinerlei vom Menschen ausgehende Vorbereitung zur Begnadung gibt“, gibt es auf der anderen Seite „auch keinen Widerstand gegen sie“. Einmal empfangen, ist sie „unwiderstehlich“, lässt sich ihr „nicht zuwiderhandeln“.¹ Der Mensch wird bei Augustin zur bloßen Marionette in den Händen Gottes.

Dieser Gedanke, dass es keine „Wechselwirkung“² zwischen Gott und Mensch gibt, geht mit einer fundamentalen Entwertung des freien

1 Kurt Flasch: Freiheit des Willens 850–1150. In: *Die abendländische Freiheit vom 10. bis zum 14. Jahrhundert. Der Wirkzusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich*. Hrsg. von Johannes Fried. Sigmaringen 1991 (Vorträge und Forschungen 39), S. 17–47, hier S. 24.

2 *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. De diversis quaestionibus ad Simplicianum*. I. 2. Hrsg. und erklärt von Kurt Flasch. Mainz ³2012 (excerpta classica 8), S. 44.

Willens einher. Denn wäre der Mensch frei und könnte sich aus freien Stücken dem Glauben zuwenden – Glaube und Gnade sind hier reziprok –, so hätte nicht Gott ihm den Glauben geschenkt, sondern er hätte „ihn sich durch sein Wollen selbst gegeben“. Für Augustin – dies hat Kurt Flasch detailliert nachgewiesen – stellt sich die Sache aber so dar, „daß die Selbstbestimmung des menschlichen Willens nicht zugleich das Wirken Gottes sein“ kann, „daß also Gott sein Wirken nicht modifizieren lasse durch das Wollen des Menschen, daß es also nicht zu einem gemeinsamen Wirken kommen könne“: Wenn der Mensch „den Glauben aufgrund seines eigenen Willensentscheides hat, dann hat er ihn nicht von Gott. Er hat ihn aber von Gott, also nicht aufgrund seines eigenen Willensentscheides“.³

Zwar gibt Augustin den Begriff des freien Willens nicht auf, jedoch meint Freiheit hier nicht die Wahl, sondern vielmehr ein ‚Befreitsein‘ von der Konkupiszenz durch die Gnadenempfangnis.⁴ Erst in deren Folge vermag der Wille sich dem Guten zuzuwenden – das herkömmliche Kausalverhältnis, nach welchem die guten Werke der Grund für die Begnadung sind, wird hier umgedreht,⁵ – während er vorher dazu verdammt gewesen ist, stets nur das Böse wählen zu können.⁶

Ein gutes Jahrtausend später greift nun Martin Luther die augustianische Gnadenlehre erneut auf und aktualisiert sie auf radikale Art und Weise. Zu den Punkten, die er beinahe vollständig übernimmt, gehören zum einen der paulinische Grundgedanke, nach dem es bei der Gnade nicht auf der Menschen „Wollen oder Laufen“ ankommt, und zum anderen die Verwerfung des freien Willens.⁷ Wie bei Augustin ist der Mensch auch bei Luther ohne Gnade vollständig der Sünde anheimgegeben, eine Hinwendung zum Guten aus freien Stücken ist ihm nicht möglich – dies würde seiner Natur widersprechen.⁸ Jedoch geht Luther diesbezüglich in zwei entscheidenden Punkt über Augustin hinaus. Der erste betrifft das Verhältnis von Sünde und Gnade. Der umstürzlerische

3 *Logik des Schreckens* (wie Anm. 2), S. 47.

4 Vgl. Kurt Flasch: *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart³2003, S. 190.

5 Vgl. Flasch, *Freiheit des Willens* (wie Anm. 1), S. 23.

6 *Logik des Schreckens* (wie Anm. 2), S. 29.

7 Vgl. Kurt Flasch: *Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*. Frankfurt a. M. 2008, S. 243–273.

8 Vgl. Athina Lexutt: *Pecca fortiter – Luther über Sünde, Tod und Teufel und wie ihnen zu begegnen ist*. In: „So lauert die Sünde vor der Tür“ (*Gen 4, 17*). *Nachdenken über das Phänomen der Fehlbarkeit*. Hrsg. von Anja Middelbeck-Varwick. Frankfurt a. M. [u. a.] 2011 (Apeliotos 9), S. 73–96, hier S. 89.

Grundgedanke der augustinischen Gnadenlehre war der, die Gnade nicht mehr meritokratisch vom individuellen Verdienst her zu denken. Nach dem Jahr 397 hieß es: Sie, die Gnade, bewirkt die guten Werke, nicht umgekehrt die guten Werke sie. Insofern bestand nun also die Möglichkeit der Begnadung, obwohl man Sünder war. Dies ist dem Reformator nicht mehr genug. In seinen Augen ist die Natur der Gnade nicht konzessiv, sondern vielmehr, und das ist für die noch folgenden Überlegungen fundamental, dialektisch.⁹ Nicht obwohl, sondern gerade weil wir Sünder sind, sind wir für die Gnade von Interesse.¹⁰ Die Konsequenz, die Luther aus diesen Überlegungen zieht, ist so einfach wie weitreichend: „[W]enn die Gnade wahr ist, dann bringe nicht eine fiktive Sünde vor! Gott macht niemanden heil, der nur ‚fiktiv‘ sündigt. Also sei auch ein Sünder und sündige tapfer“ – „pecca fortiter“!¹¹ Wenn wir ob unseres geknechteten Willens schon nicht in der Lage sind, anders als in Sünde zu handeln, so sollten wir wenigstens dies richtig machen – so zumindest klingt es bei Luther.

Für Augustin war die Konkupiszenz zwar ein unbestreitbares Faktum, nie jedoch wäre er auf die Idee gekommen, daraus eine ‚Empfehlung‘ zum Sündigen abzuleiten. Dies liegt daran, dass sie ihm nur als eine formale Gegebenheit mit Blick auf die Herleitung des Gnadenbegriffs, also *ex negativo*, diene. Die konkreten lebensweltlichen Konsequenzen haben ihn nur marginal interessiert. Bei Luther ist dies anders. Ohne unmittelbaren Bezug zur Lebenswelt des 16. Jahrhunderts hätte seine Theologie ihren reformatorischen Impetus verfehlt.

Doch geht Luther in seiner Neubewertung der Sünde noch weiter, womit wir zum zweiten der genannten Punkte kommen. Dieser bezieht sich auf den Zustand nach der Gnadenempfängnis bzw. nach der Rechtfertigung durch die Gnade. Denn nach Augustins Ansicht wirkt die Gnade vollständig und unwiderstehlich. Sie führt zu einer grundlegenden Umkehr des Menschen, in deren Folge dieser sich voll und ganz

9 Vgl. Lexutt, *Pecca fortiter* (wie Anm. 8), S. 76.

10 Vgl. auch Martin Schneider: *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts. Philosophisches Denken zwischen Reformation und Aufklärung*. Darmstadt 2004, S. 206. Vgl. außerdem Michael Roth: *Willensfreiheit? Ein theologischer Essay zu Schuld und Sünde, Selbstgerechtigkeit und Skeptischer Ethik*. Rheinbach 2011, S. 146.

11 „[S]i vera gratia est, non fictum peccatum fert. Deus non facit salvos fide peccatores. Esto peccator et pecca fortiter“. – *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel*. Bd. II. Hrsg. von Hermann Böhlers Nachfolgern. Weimar 1931, S. 372. Im Folgenden zitiert als WA. Br 2. Deutsche Übersetzung von Lexutt, *Pecca fortiter* (wie Anm. 8), S. 75–76.

dem Guten zuwendet, die Sünde hingegen hinter sich lässt. Luther geht diesen Weg zunächst mit, trifft jedoch sodann eine feinsinnige Unterscheidung. So lässt er das Argument Augustins zwar für den Geist gelten, schränkt jedoch seine Gültigkeit mit Blick auf den Leib ein:

Luther fully endorsed the Augustinian argument according to which when a sinner is reached by spiritual righteousness, he/she is turned away from his/her sins; but the sin itself, that is *concupiscentia carnis*, proneness to sin, remains. While the spirit is made righteous, concupiscence is allowed to remain in the flesh.¹²

Sogar dort, wo der Wille in seiner Eigenschaft als Geist von der Konkupiszenz befreit ist, ist er aufgrund des Fleisches, an das er gebunden ist, geknechtet und neigt zur Sünde: ein Zustand, den Luther auf die Formel vom Menschen als „simul iustus et peccator“ bringt.¹³

Auf die Frage, wie der Mensch mit der ambivalenten Situation zurechtkommen soll, lässt Luther nur eine Antwort gelten: Er muss glauben und sich blind darauf verlassen, dass die Gnade des allmächtigen und gütigen Gottes letztlich stärker ist als die Sünde. Denn wer versucht, dem „Dilemma des Du-sollst-Du-kannst-aber-nicht“,¹⁴ welches sich hieraus ergibt, mit Hilfe der Vernunft auf die Spur zu kommen, der muss an dessen Unauflösbarkeit verzweifeln – und entfernt sich auf diese Weise von Gott.¹⁵ Allein im blinden Vertrauen auf die Allmacht Gottes und die Weisheit des göttlichen Ratschlusses wird diese Disposition aushaltbar: Denn „[g]esündigt werden muss, solange wir hier sind“, soviel ist klar. Was uns dabei aber rettet ist, „dass wir das Lamm Gottes kennen, das die Sünde der Welt aufhebt“.¹⁶

„Die Sündhaftigkeit des Menschen“, so die pointierte Zusammenfassung Athina Lexutts,

ist nicht marginal, sondern radikal. [...] Dieser radikalen Wirklichkeit steht aber eine zweite Wirklichkeit zur Seite, die nicht minder radikal ist, ja mehr noch: in

12 Jairzinho Lopes Pereira: *Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner*. Göttingen 2013 (Refo500 Academic Studies 15), S. 369.

13 Vgl. Pereira, *Augustine and Luther* (wie Anm. 12), S. 367.

14 Vgl. Lexutt, *Pecca fortiter* (wie Anm. 8), S. 92.

15 Vgl. Lexutt, *Pecca fortiter* (wie Anm. 8), S. 79.

16 „Peccandum est, quamdiu hic sumus [...]. Sufficit, quod agnovimus per divitias gloriae Dei agnum, qui tollit peccatum mundi.“ – WA. Br 2, S. 372, deutsche Übersetzung von Lexutt, *Pecca fortiter* (wie Anm. 8), S. 96.

ihrer Radikalität die Radikalität der Sündhaftigkeit mit einschließt, sie übertrifft und ihr so die todbringende Spitze abbricht. Diese zweite Wirklichkeit ist die des bedingungslosen und totalen Gnadenhandelns Gottes an eben diesem Sünder.¹⁷

Nun hat Luther die Theorie Augustins in gewisser Weise humanisiert. Für den Bischof von Hippo war die Sache klar. Durch Adam sind wir alle Sünder, haben alle den Tod verdient. Einige wenige werden durch die göttliche Gnade erlöst, nach Kriterien, die wir nicht verstehen, die meisten allerdings landen verdienstlos in der Hölle – und dienen auf diese Weise als Kontrastfolie, vor deren Hintergrund die Gnade umso heller erstrahlen soll.¹⁸ Dies ist die augustinische Logik des Schreckens. Auch für Luther sind wir alle Sünder. Nur sind die Konsequenzen, die er daraus zieht, andere, hat doch die Sünde seiner Ansicht nach den – wenn man so will – produktiven Nebeneffekt, den Menschen zur Demut und damit zum unbedingten Glauben zu bewegen, indem sie nämlich die Vernunft (die für Luther „im Besitz des Satans“¹⁹ ist und uns von Gott fortreibt) vor das unlösbare Problem der Vereinbarkeit von göttlicher Gerechtigkeit und Sünde bzw. dem Bösen in der Welt stellt. Als Indikator hinsichtlich der Unzulänglichkeit der menschlichen Ratio kann die Sünde letztlich den Glauben stärken. Somit ist bei Luther nicht schon alles verloren, bevor es überhaupt angefangen hat – während man bei Augustin durchaus diesen Eindruck gewinnen kann.

Wenn ich nun aber behaupte, Luther habe die augustinische Gnadenlehre in gewisser Hinsicht humanisiert, so folgt daraus freilich nicht gleich, dass es sich bei der lutherischen Theorie um eine humanistische handelt. Wer etwa die Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus von Rotterdam kennt, wird wissen, dass es sich hierbei um ein schlichtes Fehlurteil handeln würde. Denn man darf nicht vergessen, wovon Luther nach wie vor ausgeht: Es gibt keinen freien Willen, der Mensch ist aufgrund der Konkupiszenz zu guten Werken nicht in der Lage, er ist und bleibt ein Sünder. Die bloße Tatsache, dass er sich in den Glauben retten kann, ändert nichts daran. Wenn es so etwas wie einen Humanismus in der Lehre des Reformators gibt, dann gilt dies ausschließlich mit Blick auf die Milde Gottes, der den Menschen so akzeptiert, wie er nun einmal ist, und immer unter der Voraus-

17 Lexutt, *Pecca fortiter* (wie Anm. 8), S. 89.

18 Vgl. *Logik des Schreckens* (wie Anm. 2), S. 80–81.

19 Flasch, *Kampfplätze der Philosophie* (wie Anm. 7), S. 250.

setzung, dass dieser mit der Gnade etwas erfährt, das er nicht verdient und erst recht nicht durch sein Handeln bewirkt hat.

Und vor diesem Hintergrund beginnt sich das eingangs erwähnte Problem abzuzeichnen: dass nämlich die augustinisch-lutherische Gnadenlehre – mit ihrem Beharren darauf, man müsse einfach glauben, etwas anderes als die Sünde stehe sowieso nicht in unserer Macht – von Prämissen ausgeht, die für den Einzelnen praktisch unhaltbar sind. Denn man mag auf noch so scharfsinnige Weise theologisch argumentieren, im Alltag verhält sich die Sache nun einmal so: Es gibt auf der untersten Ebene jeder Entscheidung einen erkennbaren Unterschied zwischen gutem und schlechtem Tun und in aller Regel schreiben wir die Entscheidung uns selbst zu, als freien Willensakt.²⁰ Ob dies theoretisch haltbar ist oder nicht, spielt dabei zunächst einmal keine Rolle. Entscheidend ist, dass jeder ein gewisses Empfinden dafür hat, ob eine Handlung eher aus Gut- oder Böswilligkeit ausgeführt wird, und dass wir denjenigen, der gut und gerecht handelt, eher zu schätzen bereit sind als denjenigen, der offensichtlich aus niederen Beweggründen handelt und den wir deswegen verurteilen. Am Ende wird jede theologische Reflexion darüber, ob wir nicht alle letztlich sündig und unfrei sind, hinfällig. Gutes Handeln – und d. i. Handeln im Sinne dessen, was gemeinhin als das Gute gilt – gewinnt hier einen Wert gegenüber schlechtem Handeln.²¹

Nun zeichnet die augustinische Gnadenlehre allerdings ein Bild, das sich nur schwer mit dieser scheinbar trivialen Einschätzung vereinbaren lässt: Wir sind alle Sünder, wir haben alle die Hölle verdient, diejenigen, die begnadet werden ebenso wie alle anderen, nur dass Gott bei ihnen aus unerfindlichen Gründen eine Ausnahme macht, um an ihnen seine Macht zu demonstrieren. Angesichts dessen drängt sich die Frage auf, welchen Wert genuin gutes Handeln – dessen Zeuge wir

20 Bei aller Lakonie bildet dieser Gedanke – so scheint mir zumindest – auch das Grundargument von Erasmus in seiner Auseinandersetzung mit Luther um die Willensfreiheit. Vgl. hierzu Flasch, *Kampfplätze der Philosophie* (wie Anm. 7), S. 256–257.

21 Dass es sich hierbei nicht um eine spezifisch moderne Sichtweise handelt, zeigt u. a. die Einschätzung des jesuitischen Theologen Francisco Toledo (1532–1596), der in einer der augustinischen Gnadenlehre gewidmeten Vorlesung am römischen Kolleg zu dem Schluss kommt, dass es „[i]m Übrigen besser sei, Augustins Position nicht dem Volk zu predigen, da sie die Bereitschaft zu guten Werken schmälere“. Zitiert nach Hermann Josef Sieben: *Augustinus. Studien zu Werk und Wirkungsgeschichte*. Münster 2013 (Frankfurter Theologische Studien 69), S. 380.

doch faktisch jeden Tag, und zwar abseits aller theologischen Betrachtungen, werden können – haben kann, wo es aus augustinischer Warte keine Rolle spielt, ob jemand gut oder böse handelt.

Und noch zugespitzter: Ist es, wie bei Luther, gerade unsere Sündhaftigkeit, die uns für die Gnade interessant macht, dann bedeutet dies doch zwangsläufig, dass der größte Sünder auch die größte Gnade erfährt, ja mehr noch, dass die Gnade ihre Funktion als Ausweis der göttlichen Allmacht gerade dort am stärksten erfüllt, wo sie selbigen erlöst. Nun lässt sich, wie mir scheint, nicht bestreiten, dass dieser Gedanke durch die ihm zugrundeliegende, unauflöslich scheinende dialektische Spannung durchaus einen intellektuellen Reiz ausübt. Mit Blick auf den religiösen Praxistest jedoch ist er mehr als problematisch, bedeutet er doch in seiner radikalsten Auslegung letztlich eine Art ‚Freifahrtschein‘ für den Sünder.

Dies ist nun in der Mitte des 16. Jahrhunderts der Hintergrund, vor dem sich das Konzil von Trient (1545–1563) mit der augustinischen Gnadenlehre und vor allem dessen Auslegung durch Luther auseinanderzusetzen hat – und wie diese Auseinandersetzung vonstatten ging, hat, dies hat die neuere Forschung gezeigt, etwas von einem Spagat. So ging es aus kirchenpolitischer Sicht zunächst darum, „die höchste theologische Autorität des Abendlandes [gemeint ist Augustin, Anm. P. K.] nicht den Lutheranern [...] zu überlassen“,²² was sich am ehesten über eine Revision der lutherischen Thesen zur Willensfreiheit bzw. dem Mangel an selbigem bewerkstelligen ließ – so der Eindruck. Gleichzeitig jedoch, dies die Einschätzung Otto Hermann Peschs, fanden sich auf dem Konzil auch eine ganze Reihe von „Augustinisten“, deren eigenes theologisches Bestreben sich mit demjenigen Luthers in einigen Punkten deckte, weshalb wir, so Pesch, „im Nachhinein viel heimliches Ja unter dem offenen Nein zur reformatorischen Lehre“²³ feststellen können. Die unmittelbaren Konsequenzen, die sich aus dieser prekären Situation ergeben, sind bekannt. Das Tridentinum

22 Gaetano Lettieri: Der katholische Augustinismus von Baius bis Jansenius. In: *Augustin-Handbuch*. Hrsg. von Volker Henning Drecoll. Tübingen 2007, S. 633–645, hier S. 633.

23 Otto Hermann Pesch: „Da war es aus mit ihm“. Wirklich? Luther und Augustinus – ein kritisch-konstruktives Verhältnis. In: *Der Jansenismus – eine katholische Häresie? Das Ringen um Gnade, Rechtfertigung und die Autorität Augustins in der frühen Neuzeit*. Hrsg. von Dominik Burkard und Tanja Thanner. Münster 2014 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 159), S. 13–35, hier S. 33–34.

versuchte nun, „in der Rechtfertigungs- und Gnadenfrage einen Kompromiss zu schließen zwischen der pelagianisierenden Anschauung von der Beteiligung des Menschen am Erwerb der Gnade“ auf der einen „und der reformatorischen Auffassung von der Gnade als unverdient erhaltener Gabe, die den Willen des Prädestinierten nötigt“²⁴ auf der anderen Seite. Dieser Kompromiss stellt sich, so Martin Schneider, folgendermaßen dar:

Die Gnade ist primär als zuvorkommende Gnade, mit der sich Gott dem Menschen mitteilt, der Verfügung des Menschen entzogen. Aber der Mensch, dessen freier Wille trotz der Erbsünde nicht aufgehoben ist, kann der zuvorkommenden Gnade frei zustimmen oder sie ablehnen. Insofern kann von einer Kooperation Gottes und des Menschen im Rechtfertigungsgeschehen gesprochen werden.²⁵

Nun ist ersichtlich, dass es sich hierbei nicht um eine wirklich befriedigende Lösung handelt, was vor allem daran liegt, dass es sich bei selbiger nur um eine formale Verschiebung handelt, eine entsprechende inhaltliche Konkretisierung jedoch fehlt. Dementsprechend erfolgt der vermeintliche Kompromiss, ohne dass diesbezüglich „eine nähere Verhältnisbestimmung von Freiheit und Gnade“ stattgefunden hätte, ja mehr noch, ohne dass das Konzil eine solche „auch nur [hätte] geben [...] wollen“ – ein Umstand, der nur wenig überrascht, hält man sich den soeben zitierten Hinweis Peschs vor Augen. „[G]erade diese Offenheit“ aber ist es nun, die durch ihren massiven Interpretationsspielraum „direkt in den Gnadenstreit“²⁶ führt und damit eine Debatte auslöst, welche die gesamte Frühe Neuzeit auf geradezu fundamentale Art und Weise bestimmen wird.

Angesichts der Brisanz des Themas scheint es naheliegend, dass auch Grimmelshausen sich hiermit auseinandergesetzt hat, wurde doch von Dieter Breuer auf das besondere Interesse des Barockdichters an theologischen Fragen aufmerksam gemacht.²⁷ Diesem Interesse soll im Folgenden anhand des ersten Teils von Grimmelshausens *Vogel-Nest-Roman* nachgegangen werden, den ich für eine meisterhafte Versuchsanordnung hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis von mensch-

24 Schneider, *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts* (wie Anm. 10), S. 207.

25 Schneider, *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts* (wie Anm. 10), S. 207.

26 Karlheinz Ruhstorfer: Der Gnadenstreit „de auxiliis“ im Kontext. In: *Der Jansenismus* (wie Anm. 23), S. 57–69, hier S. 64.

27 Vgl. Dieter Breuer: Grimmelshausen in den theologischen Kontroversen seiner Zeit. In: *Simpliciana* XXVI (2004), S. 339–359, hier S. 339.

licher Freiheit und göttlicher Gnade bzw. Rechtfertigung unter Berücksichtigung der Sünde halte.

Denn auch hier kommt es auf die Kooperation Gottes mit dem Menschen an: Gott schenkt dem Menschen eine Eingebung, der Mensch muss seinen Willen und sein Handeln entsprechend danach ausrichten. Allerdings – und dies ist der entscheidende Zusatz des *Vogel-Nests* – hat diese Ausrichtung des Willens an der Gnade Gottes nichts von einem bloßen Entweder-Oder. Grimmelshausen scheint zu wissen, dass der Mensch sein sündiges Dasein nicht einfach so loswerden kann, selbst nach der Rechtfertigung. Die zentrale Frage dabei ist, wie sich das Verhältnis von Rechtfertigung und Sündhaftigkeit näher bestimmen lässt.

Meine These lautet, dass Grimmelshausen die Sünde produktiv umdeutet, indem er aus ihr eine notwendige Voraussetzung für die Erfahrung der Gnade ableitet, eine Erfahrung, die durch die nach wie vor bestehende Neigung zur Sünde stets von neuem aktualisiert wird und sukzessive, jedoch im Sinne eines potentiell unendlichen Prozesses, in Richtung einer gottgefälligen, d. h. guten und gerechten Lebensweise führt. Um dies zu erreichen, entwirft der Barockautor mit seinen den Roman durchziehenden theologischen Überlegungen ein Modell der moralischen Selbsterkenntnis vor Gott, welches sich in drei Stufen unterteilen lässt, die es für den Erzähler auf dem Weg hin zur soeben formulierten Antwort auf die Frage nach einem gottgefälligen Leben zu nehmen gilt, wobei die erste Stufe eine Art Nullpunkt markiert und damit auch als Vorstufe betrachtet werden könnte.

Denn der Beginn des Romans steht im Zeichen einer moralischen *tabula rasa*. Kaum realisiert der Erzähler, dass er durch den Kontakt mit dem Vogelnest unsichtbar geworden ist, lässt er bereits seine Gedanken dahingehend schweifen, welche Vorteile sich aus diesem neuen aufregenden Zustand schlagen ließen:

Jch sorgte weder umb Essen noch Trincken mehr/ noch wie ich mich ins künfftig kleiden/ oder wo ich sicher ruhen und schlaffen wolte; sondern bildet mir hingegen ein/ so einem grossen Hauffen großmächtiger Glückseeligkeiten/ die ich durch Krafft und Würckung dieses Nestleins zu erobern gedacht/ daß ich mich selbst über mein Fortun verwundert und vor meiner Macht entsetzte; Ohnangesehen ich den jämmerlichen Außgang und das elende Lebens Ende der

Weibs-Person vor meinem Auge sahe/ die solches Nest vor mir gehabt und gebraucht hatte/ wie ich dasselbe zugebrauchen im Sinn nahm.²⁸

Offenkundig haben wir es mit den berühmten zwei Seelen zu tun, die in des Erzählers Brust schlagen. So scheint denn zwar das Gewissen durchaus zu verstehen zu geben, dass es mit den Absichten seines Trägers nicht ganz rechtens ist, gleichzeitig jedoch fallen an dieser Stelle die mehr als ungewöhnlichen Umstände ins Gewicht. Denn wovor gilt es sich zu fürchten, wenn man unsichtbar ist?

Wenn das, was gemeinhin als Gewissen bezeichnet wird, tatsächlich, wie von Freud behauptet, das Resultat der zunächst ins Innere verlagerten und sodann moralisch aufgeladenen sozialen Angst ist,²⁹ so erleben wir hier, mit dem Obsoletwerden der Letzteren, auch die Suspension des Gewissens und damit der allgemeingültigen Moralvorstellungen schlechthin. Dieser Umstand tritt noch deutlicher vor Augen, nimmt man den Hinweis des Erzählers beim Wort, er habe sich „allbereit viel höhere Gedanken als Gyges über seinem Ring“ (*VN I 301*) gemacht. Die Forschung hat diese Äußerung auf eine Stelle in Platons *Politeia* bezogen,³⁰ in welcher Sokrates die Geschichte eben jenes Gyges erzählt, der mit Hilfe eines unsichtbar machenden Ringes zunächst ein sexuelles Verhältnis mit seiner Königin beginnt und anschließend den König ermordet, um dessen Nachfolger zu werden. Sokrates nutzt diese Geschichte, um anhand des Phänomens der Unsichtbarkeit einen unverstellten Blick auf die Frage nach dem gerechten Handeln zu gewinnen. Im zweiten Buch der *Politeia* heißt es:

Wenn es nun zwei solcher Ringe gäbe und den einen der Gerechte sich ansteckte, den anderen der Ungerechte, so wäre, wie mir scheint, wohl keiner von so eherner Festigkeit, daß er bei der Gerechtigkeit bliebe und es über sich gewänne, fremden Gutes sich zu enthalten und es nicht zu berühren, trotzdem daß er ohne Scheu sogar vom Markte weg nehmen dürfte, was er wollte, und in die

-
- 28 Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Das Wunderbarliche Vogel-Nest*. Tl. 1. In: *Werke*. I. 2. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt a. M. 1992 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 4. 2), S. 301–302. – Der Text wird im Folgenden nach der Edition von Breuer mit Sigle *VN I* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.
- 29 Vgl. Sigmund Freud: *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*. In: ders.: *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*. Studienausgabe. Hrsg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey. Bd. IX. Frankfurt a. M. 1974, S. 33–60, hier S. 40.
- 30 Vgl. zuletzt Elma Locher: Anmerkungen zur Konstruktion des ‚Sehens‘ im ‚Wunderbarlichen Vogelnest‘ vor dem Hintergrund der ‚neuen Optik‘. In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 83–99, hier S. 84.

Häuser hineingehen und beiwohnen, wem er wollte, und morden und aus dem Gefängnis befreien, wen er wollte, und überhaupt handeln wie ein Gott unter den Menschen. [...] [D]ies [wird] man als ein sicheres Zeichen betrachten, daß niemand freiwillig gerecht ist, sondern infolge von Nötigung, [...] denn glaubt sich jeder in stande, Unrecht zu tun, so tut er's.³¹

Was Platon hier theoretisch durchspielt, ist die Suspension sämtlicher sozial determinierter moralischer Zwänge und damit gleichsam die Rückführung in einen moralischen Ursprungszustand, in welchem der Mensch lediglich aus sich selbst heraus entscheidet und handelt, d. h. unbeeinflusst von kollektiven Moralvorstellungen, völlig autonom – eben wie sein eigener Gott.

Dass dem platonischen Gedankenexperiment ganz offenkundig ein nicht gerade optimistisch zu nennendes Menschenbild zugrunde liegt, ist dabei nicht von Nachteil. Im Gegenteil. Denn wäre es zwar grundsätzlich wünschenswert, dass der Mensch besser wäre als von Sokrates beschrieben, so lässt sich zumindest feststellen, dass das, was Platon noch einfach als ungerechtes Handeln, spätere Denker hingegen als Sünde bezeichnen, offenbar in der Natur des Menschen liegt.

Grimmelshausen übernimmt nun also jenen, bei Platon gewissermaßen in Reinform auftauchenden Gedanken, dass die Menschen „gemeinlich zum Bösen geneigt zu seyn pflügen“ (VN I 388) – und zwar spätestens dann, wenn es niemand mitbekommt –, und denkt ihn dahingehend weiter, wie genau hiermit aus einer nichtdogmatischen christlichen Perspektive umzugehen sei. Die Frage von Platon her zu denken, erscheint dabei deswegen sinnvoll, weil der Philosoph ein ähnliches Menschenbild zugrunde legt, wie wir es im Augustinismus finden, ohne allerdings die Möglichkeit einer Befreiung aus eigenen Stücken von vornherein kategorisch auszuschließen: Ein Umstand, der für Grimmelshausen insofern wichtig ist, als für ihn die persönliche Entscheidungsfreiheit, „die Fähigkeit zur Selbstüberwindung“,³² wie Jörg Wesche schreibt, eine maßgebliche Rolle spielt. Der Platon-Bezug dient also zur Vermeidung dogmatischen ‚Ballasts‘.

31 Platon: *Der Staat*. In: ders.: *Sämtliche Werke in drei Bänden*. Hrsg. von Erich Loewenthal. Bd. II. Darmstadt 2010, S. 5–407, hier S. 49–50.

32 Jörg Wesche: Narrative Selbstreflexion in Grimmelshausens „Vogel-Nest“. In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 68–82, hier S. 74. Vgl. außerdem Eric Achermann: Selbsterhaltung, Klugheit und Gerechtigkeit. Zur politischen und theologischen Anthropologie in Grimmelshausens „Ratio Status“. In: *Simpliciana* XXXIV (2012), S. 43–75, hier S. 75.

Um sich der entsprechenden Fragestellung anzunähern, nimmt der Barockdichter jedoch zunächst eine wesentliche Akzentverschiebung vor, indem er den Unsichtbaren, der für Sokrates lediglich als Objekt seiner eigenen philosophischen Betrachtungen interessant ist, selbst zum Beobachter macht. Damit eröffnen sich dem Autor neue Erkenntnismöglichkeiten, wird doch auf diese Weise die Position des Objekts vakant und muss neu besetzt werden. Zum Objekt der Beobachtung wird im Verlauf des Romans – und dies entspricht jeweils der zweiten und dritten Stufe des zu Beginn dieses Aufsatzes postulierten Erkenntnismodells – zunächst die Gesamtheit der Mitmenschen des Erzählers, also die Gesellschaft,³³ und sodann der Erzähler selbst, wobei in diesem Fall Subjekt und Objekt der Beobachtung zusammenfallen, ein Umstand, dessen theoretische Implikationen uns noch näher beschäftigen werden.

Aber der Reihe nach: Ursprünglich in der Absicht losgezogen, einen „grossen Haufen großmächtiger Glückseeligkeiten“ (VN I 302) für sich zu gewinnen, sieht sich der Erzähler nur allzu bald mit den Sünden seiner nichts ahnenden Mitmenschen konfrontiert. Gleichsam fasziniert von diesen unvorhergesehenen Einsichten, lässt er sich zu allerlei Überlegungen hinsichtlich der menschlichen Natur oder aber dem Verhältnis von Armut und Reichtum und den jeweils damit einhergehenden moralischen Verpflichtungen hinreißen. Dass ihn solche Gedanken jedoch zu diesem Zeitpunkt (noch) lediglich mit Blick auf die Anderen, nicht aber sich selbst beschäftigen, erläutert uns der Erzähler – der das Ganze ja *ex post* berichtet – mit seinen eigenen Worten. So gesteht er beispielsweise, dass er, als er auf einem seiner Streifzüge relativ zu Beginn des Romans einer Gruppe „liederliche[r] Bettler/ Vaganten und unnütze[r] Landstürzer“ (VN I 321) begegnet, und, empört ob der sich ihm anbietenden Lebensweise, in Grübeleien darüber verfällt, wie sich die einzelnen Mitglieder dieser Zunft sinnvoll in das gesellschaftliche Leben integrieren lassen könnten, sodass „GOTT selbst durch ihr rohes Leben nicht mehr erzörnet [...] und eine so beschaffene Ordnung gemacht würde/ die GOTT wohlgefällig und den

33 Indem diesbezüglich die Unsichtbarkeit des Erzählers auf die „kollektive Blindheit gegenüber einem Unsichtbaren“ verweist, der natürlich die Allgegenwart Gottes markiert, gelingt es Grimmelshausen, ein allegorisches Bild der umfangreichen moralischen Missstände zu zeichnen, das außerdem als methodische Vorstufe und Aufhänger seiner im Folgenden zu erläuternden Theorie fungiert. – Wesche, Narrative Selbstreflexion (wie Anm. 32), S. 71.

Menschen nützlich seyn sollte“ (VN I 322) – so gesteht der Erzähler uns also, dass er

mitten in solchen Gedancken [...] gar nicht daran [gedachte]/ daß ich selbst ein ärgerer Maußkopff war/ als die Bettler; sintemal ich damals vorhatte/ vermittels meines Vogel-Nestes andere ehrliche Leute unsichtbarer weise zu bestehlen/ und mich selbst zu bereichern. (VN I 321–322)

Diese Aussage bedeutet nun nicht gleich, dass er sich seines eigenen sündigen Daseins grundsätzlich nicht bewusst ist. Vielmehr das Gegenteil scheint der Fall zu sein, handelt es sich doch um ein vollkommen berechtigtes Urteil, wenn Wilhelm Kühlmann es als eine der besonderen Stärken des Romans hervorhebt, auf die Diskrepanz aufmerksam gemacht zu haben zwischen dem „Wissen“ des Erzählers „um die Geltung des etablierten Sünden-Laster-Schemas“ einerseits und der Einsicht, dass selbiges Wissen sich „angesichts der wahren Triebkräfte des Lebens“ mitunter „als wirkungslos erweist“, andererseits.³⁴ Oder anders formuliert: Erst die Tatsache, dass der Erzähler sich über seine Sündhaftigkeit im Klaren ist und trotzdem anders, also wider besseren Wissens handelt und über andere urteilt, verleiht dem Roman seinen Reiz.

Demgemäß möchte ich auch die besondere, für die noch folgenden Überlegungen wichtige Pointe der soeben zitierten Textpassage verstanden wissen: Nicht etwa geht es Grimmelshausen hierbei darum, den Leser auf einen blinden Fleck aufmerksam zu machen – dem beugt der Erzähler ja selbst unverzüglich vor, indem er seinen Irrtum direkt adressiert –, vielmehr lässt sich anhand dieses Passus die prinzipielle Haltung des Erzählers ablesen, dass nämlich für ihn andere Regeln zu gelten haben als für den Rest der Menschheit. So scheint er denn, wie es im Verlauf des Textes immer deutlicher wird, in Sachen Sündenpolitik eine Art Zwei-Klassen-Prinzip zu verfolgen, das ihn insofern vom gewöhnlichen Sünder abhebt, als er sich durch seine Unsichtbarkeit in einem sonderbaren Transitbereich irgendwo zwischen der göttlichen und der Sphäre der Menschen zu befinden und damit außerhalb jedes allgemeingültigen moralischen Rahmens zu stehen vermeint. Schon Platons Sokrates verglich den Unsichtbaren explizit mit einem

34 Wilhelm Kühlmann: Machtspiel und Begehren. Zum epischen Tagtraum in Grimmelshausens „Vogelnest“-Romanen. In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 11–23, hier S. 17.

Gott unter den Menschen – und bei Grimmelshausen wird dieser Gedanke weiter ausgebaut.³⁵

Zwar ist der unsichtbare Erzähler von Grimmelshausens Roman noch längst nicht Gott – hier gelten, anders als bei Platon, die Spielregeln des Monotheismus –, ein gewöhnlicher Mensch ist er aber genauso wenig. Und gerade diese Zwitterhaltung ist es, die ihm, zumindest seiner Ansicht nach, den Status eines *alter deus* verleiht, eines parasitären Gottes, dem die Aufgabe zufällt, die Sünden der Menschen zu ahnden. Dass seine eigenen Sünden dabei vermeintlich nicht allzu schwer ins Gewicht fallen – gewissermaßen ja nur Metasünden sind, eine gleichsam ‚homöopathische‘ Dosis zur Bekämpfung der ubiquitären Sündhaftigkeit der Welt – ergibt sich aus dieser Logik fast von selbst. Und so beginnt er also, immer nachdrücklicher in das ihn umgebende Geschehen einzugreifen, verteilt Ohrfeigen an Calvinisten, misshandelt lüsterne Pfarrer und dergleichen mehr. „[Ich] gedachte der Sache nach/ was ich [...] gehört und gesehen/ und auch selbst verrichtet hatte; was ich gethan reuet mich nicht“,³⁶ (VN I 345) äußert sich der Erzähler später hierzu. Und bereits vorher erklärte er: „Jch [...] hielte es deßwegen [...] vor ein Göttliche Straffe/ weil GOtt auch durch Sünder die Warheit zu reden [...] pflegt“. (VNI 329)

Doch nicht nur als Rächer tritt er auf, sondern ebenso als ein unsichtbarer Robin Hood,³⁷ wenn er beispielsweise einer armen und hungerleidenden Familie auf wundersame Weise Geld und Lebensmittel zukommen lässt oder zwei weltfremde Studenten davor bewahrt,

35 Vgl. Kühlmann, *Machtspiel und Begehren* (wie Anm. 34), S. 16.

36 Ein weiteres Argument für die soeben aufgestellte Behauptung eines Zwei-Klassen-Schemas findet sich bei Freud. Diesem zufolge ist Reue das Schuldgefühl nach begangener Tat und tritt nur dann auf, wenn bereits vor eben dieser „ein Gewissen, eine Bereitschaft, sich schuldig zu fühlen, [...] bestand.“ Insofern man die Aussage von Grimmelshausens Erzähler so interpretiert, dass er sich zwar darüber im Klaren ist, dass die zuvor ausgeführte Handlung ihn eigentlich reuen müsste, es aber nicht tut, kann man davon ausgehen, dass er sich der grundsätzlichen Sündhaftigkeit derselben durchaus bewusst ist, sie aber vor sich selbst aus weiter oben erörterten Gründen zu rechtfertigen weiß. – Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*. In: ders.: *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion. Studienausgabe*. Hrsg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey. Bd. IX. Frankfurt a. M. 1974, S. 191–270, hier S. 257.

37 Vgl. zu diesem Motivkomplex und seiner Rolle hinsichtlich der moralischen Legitimierung des eigenen Tuns Andreas Solbach: *Gesellschaftsethik und Romantheorie. Studien zu Grimmelshausen, Weise und Beer*. New York [u. a.] 1994 (Renaissance and Baroque Studies and Texts 8), S. 154–155.

Opfer eines brutalen Raubmords zu werden. Gerade dieses Changieren zwischen Racheengel und Wohltäter aber sollte im Folgenden beachtet werden, wenn wir uns langsam aber sicher der dritten Stufe des eingangs postulierten Erkenntnismodells annähern, die schließlich von der Beobachtung der Anderen zur Beobachtung des eigenen Selbst führt.

Den entscheidenden Anstoß hierzu gibt die häufig untersuchte Spiegelszene mit ihrem komplexen Gewebe aus sich kreuzenden Blicken. So erblickt zunächst der Erzähler die sich schminkende Dame, diese sodann den Erzähler und zuletzt der Erzähler sich selbst. Diesem Hergang liegt freilich ein für den weiteren Verlauf des Romans wichtiger erkenntnistheoretischer Prozess zugrunde, den es zu erläutern gilt.

So steht das „Affenspiel“ (VN I 362), wie der Erzähler sich mit Blick auf das von ihm Beobachtete abfällig äußert, stellvertretend für das gesellschaftliche ‚Maskenspiel‘, soll heißen den Akt des Sich-Verstellens vor den Augen der Welt überhaupt, welchen der Erzähler mit Hilfe des Vogelnestes zu durchschauen sich mehr und mehr zur Aufgabe gemacht hat.³⁸ Nun kann allerdings, was der Erzähler nicht beachtet hat bzw. nicht hat wissen können, die sich vor dem Spiegel zurechtmachende Hausherrin eben wegen des Spiegels den Erzähler ebenfalls sehen, wovor

sie dermassen erschrack/ daß sie einen lauten Schrey liesse/ und sich wie eine todte Leich entfärbte [...]/ daraus ich unschwer abnehmen konte/ daß sie mich [...] vor eine teuflische Erscheinung/ so ihrer Hoffart und Thorheit spotte/ gehalten habe. (VN I 362)

Diese Einschätzung des Erzählers ist von besonderem Interesse, als sie ihm, der nur zugesehen hat, ohne ins Geschehen einzugreifen, zu jener wichtigen Einsicht verhilft, die einen der Kerngedanken des simplicianischen Zyklus⁷ ausdrückt: „Der Wahn betreugt“. (VN I 373) Insofern er nämlich auf der einen Seite für einen „bösen Geist“, auf der anderen Seite wiederum „vor einen H. Engel“ (VN I 372) gehalten wird, kommt der Erzähler zu dem Schluss, dass solche, wie er sie nennt, „blinde[n]“, weil ja in beiden Fällen unzutreffenden

Urtheil [...] nach der Beschaffenheit deß innerlichen Gemüths *passionierten Affecten* geschöpft würden [...]; dann jener Damen hat ohn Zweifel ihr

38 Vgl. diesbezüglich die Interpretation des Titelpuffers in Friedrich Gaede: „Der Wahn betreugt“. *Johann Jacob Christoffel von Grimmelshausen*. Marbach 2002, S. 4–5.

Wissen und Gewissen gesagt/ daß sie eine sündhafte Thorheit vorm Spiegel begangen/ [...] O das arme Haußgefäß [soll heißen die soeben erwähnte arme Familie] hingegen seufftzete zu GOtt und klagt ihm seine Noth/ als sie Trost und Hülf durch den unversehens herkommenen Thaler empfinden; Weme sollten sie denn solche Darsendung sonst zugeschrieben haben/ als demjenigen dem sie ihre Noth geklagt? Ob nun gleich beyde Theil von mir so unterschiedlich geurtheilt/ daß sie auch nicht unterschiedlicher hätten urthlen können/ so hat doch der Wahn alle beyde betrogen/ und mich gelernet/ wie wenig unserm eignen Beduncken zutrauen und zu glauben sey. (VN I 372–373)

Für Maximilian Bergengruen ergibt sich aus den Überlegungen des Erzählers die weitreichende Erkenntnis, „dass die durch das Vogelnest evozierte, also von außen kommende [...] Täuschung der Sinne, lediglich eine – immer schon bestehende – rein innerpsychische Teufelerscheinung aufruft“, deren Vorhandensein als solches bereits „Ausdruck einer wahren innerlichen moralischen Bewegung“³⁹ ist:

Der Wahn der eitlen Frau, dass der Wachsoldat ein strafender Teufel sei, kehrt ihr bereits bestehendes, aber bis jetzt verborgenes ‚Wissen‘ um ihre ‚sündhafte Thorheit‘ [...] nach außen, genau so wie die Vorstellung vom ‚H. Engel‘ das gottgefällige Handeln der armen Familie zum Ausdruck bringt.⁴⁰

Diese Erkenntnis markiert einen epistemologischen Wendepunkt innerhalb des Romangeschehens, fügt sie dem platonischen Grundgedanken von der konstitutiven Neigung des menschlichen Wesens zur Sündhaftigkeit doch einen entscheidenden Punkt hinzu: dass die moralische Gegenbewegung ebenso zur Grundausrüstung des Menschen gehört. So folgt aus den Überlegungen des Erzählers gerade die Aufhebung des Gegensatzes von interner Sündhaftigkeit und externer Strafinstanz bzw. interner Frömmigkeit und externem Wohltäter, Letztere jeweils verkörpert durch den unsichtbaren Erzähler. Stattdessen erweisen sich *beide* Elemente als innerpsychische Phänomene, als sich gegenseitig bedingende Pole eines internen dialektischen Prozesses. „Daraus erhellt“, dass „[d]er Weg der Bekehrung vom sündigen zum gottgefälligen Leben“ sich „nicht über eine einfache Abkehr vom Prinzip des Teuflichen“ vollzieht. „Dies ist angesichts der anthropologischen Voraussetzungen [...] gar nicht möglich. Was aber möglich ist, ist ein göttliches

39 Maximilian Bergengruen: „Des Lachens schwerlich enthalden“. Zur göttlichen Logik des Teuflichen in Grimmelshausens „Vogel-Nest“. In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 135–150, hier S. 141–142.

40 Bergengruen, Des Lachens schwerlich enthalden (wie Anm. 39), S. 142.

Unterlaufen der teuflischen psychischen Prozesse im Menschen“, indem man sich nämlich im Weiteren „auf die bist dato unscheinbaren, untrüglichen moralischen Qualitäten“ der hier beschriebenen affektiven Selbsterkenntnis konzentriert: Moralische Qualitäten, die insgeheim immer schon dagewesen sind, und nun – der postulierten dialektischen Denkfigur gemäß – durch die Erkenntnis der eigenen Sünde in den Vordergrund treten.

Diese Bewegung aber lässt sich gleichsam als Verweis auf eine tieferliegende, seinem sündigen Dasein in der Welt vorgelagerte „gottgefällige[] Verfasstheit des Menschen“⁴¹ verstehen. In diesem Sinne wird Sünde zur Voraussetzung für Frömmigkeits- und Gnadenerfahrung.

Dies ist das eine: Durch das Erblicken des Erzählers im Spiegel erkennt die Hausherrin am Ende sich selbst. Außerdem aber – weiter oben war die Rede von dem komplexen System aus Blicken, welches der Szene zugrunde liegt –, bildet die Passage auch die Basis für die im Folgenden einsetzende Selbsterkenntnis des Erzählers, denn auch dieser „erkennt sich“ ja (ein immer auch symbolischer Akt) „zum ersten Mal selbst“,⁴² weshalb jene Einsicht „wie wenig unserm eignen Beduncken zu trauen und zu glauben sey“ im Verlauf besonders für den Erzähler selbst zu gelten scheint.

Denn vor dem Hintergrund des soeben Erörterten wird ersichtlich, dass jener Läuterungseffekt, auf den die strafenden Handlungen des Erzählers abzielen, seinen Ursprung nirgendwo anders als im Wesen des Sünders selbst nimmt, der Erzähler hier allerhöchstens ein wenig nachhilft. Und genau genommen können wir nicht einmal sicher sein, ob in den Fällen, in denen er sich entfernt, bevor er die Reaktion des jeweils Bestraften mitbekommt, Nennenswertes in dieser Richtung passiert. In diesem Sinne kommt die tiefere Bedeutung des für den vorliegenden Aufsatz titelgebenden Zitats zum Vorschein, nach welchem „Gott auch durch Sünder die Wahrheit zu reden [...] pflegt“ (*VN I 329*): Er ist nämlich keineswegs der eine Sünder, der durch die Bestrafung des Anderen die Wahrheit ausspricht, sondern vielmehr jeder Sünder die Wahrheit in sich selbst finden kann und muss.

Dass sich nach dieser Erkenntnis die Handlungen des Erzählers, wie dieser es auch selbst einsieht, in keiner Weise mehr rechtfertigen lassen, ist offenkundig:

41 Bergengruen, *Des Lachens schwerlich enthalden* (wie Anm. 39), S. 142–143.

42 Wesche, *Narrative Selbstreflexion* (wie Anm. 32), S. 72.

In Verfertigung dieser meiner Calender sahe ich wol/ daß meine unsichtbare Gegenwart nicht [...] mir [...] verliehen worden wäre/ alle der Welt Thorheit und Missethaten zu berafflen und abzustraffen [...]. (VN I 418)

Dies gilt besonders auch vor dem Hintergrund der sozusagen nebenbei begangenen, bisher als notwendig erachteten Sünden wie Stehlen. So muss er denn auch selbst zugeben, „daß meine damalige Lebensgattung die ich führete/ verdamlich wäre“ (VN I 388), insofern nämlich „diese Art die Sünde zu entschuldigen/ ebenfalls auch Sünd“ (VN I 420) ist. Dennoch gilt für ihn dasselbe wie für jeden anderen: dass die Erkenntnis der eigenen Sünde schon die moralischen Gegenbewegung zu selbiger markiert. Wovon wir als Leser also im Folgenden Zeuge werden, ist, wie Jörg Wesche es formuliert hat, die „Anwendung des Gelernten auf sich selbst“.⁴³

Der Erzähler nimmt also nunmehr – und damit kommen wir zur dritten Stufe des hier zur Diskussion gestellten Erkenntnismodells – sich selbst in den Blick. Und wie Grimmelshausen diesen Schritt genau vollziehen lässt, ist brilliant: Formal gesehen ist diese Selbstbeobachtung nämlich nichts anderes als die oben geschilderte affektive Selbsterkenntnis, zur Methode weiterentwickelt. Denn nicht zuletzt vor dem Hintergrund der heftigen Schockreaktion der Frau, welche im Spiegel den Teufel zu sehen vermeint und damit ihrem latenten Sündenbewusstsein die Form einer externen Beobachterinstanz verleiht, gelangt der Erzähler zu der Überzeugung, dass

alle die Thorheiten Fehler/ Sünd und Laster/ die ich/ so lang ich das Vogel-Nest in Händen gehabt/ von andern gesehen und gehört/ nicht vorgenommen noch unterstanden/ viel weniger vollbracht worden wären/ dafern diejenige die solche begangen/ nur meine unsichtbare Gegenwart gewust hätten! (VN I 411)

Die Konsequenz, die der Erzähler hieraus zieht und die im Folgenden zur Methode ausgebaut wird, nimmt – um einen Terminus aus der Systemtheorie zu bemühen – die Form einer sogenannten second-order-observation an, der Anwendung einer Beobachtung auf sich selbst also: Dies „öffnete[] mir die Augen zu sehen/ auß was Ursachen ich so offt und vielmals sündigte/ nemlich die weil ich so gar wenig an die Göttliche Gegenwart gedächte [...]“ (VN I 411).

„Gott“, so erläutert Niklas Luhmann in seinen *Beobachtungen der Moderne*, unter anderem unter Bezugnahme auf Nikolaus von Kues –

43 Wesche, *Narrative Selbstreflexion* (wie Anm. 32), S. 73.

Gott ist der Beobachter schlechthin, der alles erschaffen hat, [...] der alles gleichzeitig sieht und weiß. [...] Die Ausnahmslosigkeit des Einblicks ist keine spezifische Aufdringlichkeit und Indiskretion des Beobachters, sie ergibt sich zwingend aus seiner Funktion als Schöpfer. Sie ist der Grund dafür, daß überhaupt etwas ist und nicht nichts ist. Der Mensch [...] existiert nur, weil Gott ihn beobachtet. Dabei gibt Gott die Möglichkeit, ihn zu beobachten, wenngleich nur als *Deus absconditus*, als unbeobachtbaren Gott.⁴⁴

Wenn es bei Grimmelshausen heißt, dass derjenige „gottesfürchtig sey/ der solche unläugbare gewisse Gegenwart deß Höchsten unaußsetzlich in allem seinem Handel und Wandel/ Thun und Lassen vor Augen habe“ (*VN I 413*), dann ist dies genau jene „über den Gottesbegriff“ eingerichtete „Beobachtung zweiter Ordnung“,⁴⁵ welche Luhmann hier beschreibt: Indem der Mensch Gott beobachtet, beobachtet er sich über diesen zwangsläufig selbst.

Dieser Prozess aber weist gewisse Ähnlichkeiten auf zu jener augustinischen Form der „Selbsterkenntnis als einer gottgewollten Daseinsverordnung“,⁴⁶ wie sie Torsten Menkhaus mit Blick auf den *Simplicissimus* beschreibt und als notwendige Bedingung der reuevollen Abkehr vom sündigen „Lebenswandel [...] zum Gottgewollten und Guten“⁴⁷ kennzeichnet. Handelt es sich doch auch bei dieser um eine „in der Reflexion auf sich selbst“ bestehende „permanente[] Selbstüberprüfung“⁴⁸ des menschlichen Willens in Bezug auf die göttliche Gegenwart, in deren Folge der sündige Mensch sich selbst gewissermaßen mit den Augen Gottes erkennt:

In seiner liebevollen Ausrichtung auf Gott, die einer Selbstaufgabe gleichkommt, reguliert sich der menschliche am göttlichen Willen und wird somit zum Ausdruck einer Vernunft, welche die menschlichen Erkenntnisgrenzen immer schon überschreitet[.]⁴⁹

44 Niklas Luhmann: *Beobachtungen der Moderne*. Opladen 1992, S. 106–107.

45 Luhmann, *Beobachtungen* (wie Anm. 44), S. 112.

46 Torsten Menkhaus: „*Oh große Liebe gegen uns undankbare Menschen!*“ *Aspekte der Selbstfindung und Menschwerdung in Grimmelshausens „Simplicissimus Teutsch“ und in der „Continuatio“*. Marburg 2011, S. 361.

47 Menkhaus, *Aspekte der Selbstfindung* (wie Anm. 46), S. 360.

48 Menkhaus, *Aspekte der Selbstfindung* (wie Anm. 46), S. 361.

49 Achermann, *Selbsterhaltung* (wie Anm. 32), S. 69.

Um zu dieser Einsicht zu gelangen, bedurfte es des Umwegs über die Sünde.⁵⁰ Somit wird in der dialektischen Bewegung, die diesem Gedanken zugrunde liegt – dem Paradox, dass ein wahrhaft gottesfürchtiges Leben erst aus der Erkenntnis der begangenen Sünden resultiert, Sünde mithin geradezu notwendig ist⁵¹ –, eine Struktur sichtbar, welche zur Methode taugt: einer Methode, die man mit Luhmann als fortschreitende Ausdifferenzierung in diesem Fall des Sündenbewusstseins bezeichnen könnte, welche, folgt man der Logik der Systemtheorie, die Affirmation des Glaubens zum Resultat hat.⁵² Oder um es mit den Worten Jürgen Werbicks zu formulieren: „Die Schuldfrage ist produktiv“, insofern „sie Umkehrung stimuliert“⁵³ – „Trial and Error“, wobei „der Error als notwendige Durchgangsstation zur Verbesserung meiner Lebensstrategie“⁵⁴ fungiert.

In diesem Zusammenhang von einer Notwendigkeit der Sünde zu sprechen, meint damit mehr als beispielsweise das lutherische ‚pecca

50 Besonders pointiert tritt diese Dialektik von Sünde und Erkenntnis in Grimmelshausens Bewertung der Neugier zutage wie Dieter Breuer es im Hinblick auf den *Simplicissimus* beschreibt. Während die Neugier bei Augustinus eindeutig in den Bereich der Sünde fällt, ist sie bei Grimmelshausen „zugleich Triebkraft auf dem notwendigen Weg durch das Weltleben [...]: nur indem Simplicius der Begierde nach Welterfahrung immer wieder nachgibt, lernt er ‚betrachten‘, findet er zur ‚Selbsterkenntnis‘, eröffnet sich ihm schließlich die gläubige Perspektive auf Ich und Welt, nämlich Geschöpf in einer sinnvollen Schöpfungsordnung zu sein.“ – Dieter Breuer: Grimmelshausens simplicianische Frömmigkeit. Zum Augustinismus des 17. Jahrhunderts. In: *Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland*. Hrsg. von Dieter Breuer. Amsterdam 1984 (Chloe 2), S. 213–252, hier S. 228.

51 Auffällig sind in diesem Zusammenhang auch die Übereinstimmungen zur Philosophie Jacob Böhmes, nach der „jedes Ding [...] nur in seinem Gegenteil offenbar werden“ kann. Dazu Friedrich Gaede: Das pliciarische Prinzip. Die Astgabel als poetischer Initialpunkt. In: *Simpliciana XXVIII* (2006), S. 57–67, hier S. 61–62.

52 So formuliert Luhmann – wie üblich vom konkreten Gegenstand abstrahiert, für den vorliegenden Fall dennoch einleuchtend –, „daß Selbstreproduktion auf der Basis instabiler Elemente notwendig ist, wenn nicht das System schlicht aufhören soll zu existieren. [...] [Widersprüche] sind nicht etwas ‚Schlechtes‘ im Vergleich zum ‚Guten‘, das man aussortieren müßte. Sie dienen als Alarmsignale, die im System zirkulieren[,] [...] als ein Immunsystem im System.“ – Niklas Luhmann: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M. ¹⁵2012, S. 503 und 506.

53 Jürgen Werbick: Schuld und Scheitern. In: *Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens*. Hrsg. von Julia Enxing. Ostfildern 2015, S. 23–39, hier S. 29.

54 Werbick, Schuld und Scheitern (wie Anm. 53), S. 26.

fortiter‘ und die Spekulation auf die unendliche Güte des Herrn. Notwendig ist die Sünde vielmehr in dem Sinne, dass sie den Einzelnen dazu führen kann, sich selbst mit den Augen Gottes zu beobachten. Wo aber jeder diesbezüglich sein eigener göttlicher Beobachter wird, für den ist jede Bewährung immer auch ein unmittelbarer Triumph des eigenen Göttlichen,⁵⁵ ein Triumph vor sich selbst, der die Teilhabe an der göttlichen Gnade immer schon mitbedeutet.⁵⁶ Julia Knop fasst diesen Gedanken wie folgt zusammen:

In dem Maß, in dem sich der Gläubige auf Gott [...] bezieht und sich von ihm her definiert [...] kann er erkennen, wie sehr er hinter den Möglichkeiten und Verheißungen dieser Beziehung zurückbleibt bzw. zurückgeblieben ist. Erkenntnis und Bekenntnis von Sünde – des eigenen Sündenseins – ist deshalb Glaubensredef[,] [...] [und zwar] vom Standpunkt dessen, der [bereits] Vergebung erfahren hat und glauben kann.⁵⁷

Der entscheidende lebensweltliche Vorteil, der sich aus einer solch dialektischen Auffassung der göttlichen Gnade ergibt, ist nun der, dass es sich hierbei um einen potentiell unendlichen Prozess handelt.⁵⁸ Denn dass auch derjenige, der die oben geschilderte Erkenntnis hinsichtlich der stets sich vor Augen zu haltenden göttlichen Gegenwart verinnerlicht hat, nicht aufhören kann zu sündigen, ist – wie es auch der Roman

55 Vgl. die Ausführungen Martin Schneiders zum Verhältnis von ‚gratia operans‘ und ‚gratia cooperans‘, das auch die Theologen des 17. Jahrhunderts beschäftigt. – Schneider, *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts* (wie Anm. 10), S. 205–206.

56 Wollte man den hier beschriebenen Entwicklung übrigens doch im Zeichen konkreter dogmatischer Tendenzen deuten, so würde sich hierfür am ehesten der Bezug zur jansenistischen Gnadenlehre anbieten, nach der „[d]ie göttliche gratia victrix und nur diese [...] imstande“ sei, „die durch den Sündenfall geschädigte Willenskraft des Menschen wiederherzustellen, die Begierde (Konkupiszenz) zu sündigen zu überwinden und den Menschen zu seiner ursprünglichen Bestimmung eines ‚gottseligen Lebens‘ zurückzuführen“. – Breuer, Grimmelshausen in den theologischen Kontroversen seiner Zeit (wie Anm. 27), S. 344. Ob diese Sichtweise allerdings aufgeht, ist im Kontext des Erörterten fraglich, findet sich im Jansenismus doch, soweit ich es überblicken kann, nichts von einem dialektischen Verhältnis von Sünde und Gnade. Und auch die Annahme, dass es so etwas gibt wie eine Methode für ein gottgefälligeres Leben, wie Grimmelshausen sie im *Vogel-Nest* ja ganz offensichtlich entwirft, taucht hier nicht auf.

57 Julia Knop: Schuld und Vergebung. Überlegungen zum anthropologischen und hermeneutischen Potenzial des Sündenbegriffs. In: *Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens*. Hrsg. von Julia Enxing. Ostfildern 2015, S. 76–97, hier S. 85–86.

58 Vgl. Menkhau, *Aspekte der Selbstfindung* (wie Anm. 46), S. 12.

zeigt – evident.⁵⁹ Eine solche Annahme würde der Natur des Menschen widersprechen. Dies ist nun aber gar nicht tragisch, lässt sich gerade auch der wiederholte Akt des Sündigens doch gleichsam als Aktualisierung des beschriebenen Schemas deuten, indem die jeweilige Sünde als eine Art Mahnung fungiert, die es braucht, um sich stets von neuem über die Omnipräsenz Gottes klar zu werden.

Der Roman endet mit der Rückkehr des Erzählers in die Welt der Sichtbaren, d. h. des Menschlich-Allzumenschlichen, indem er nämlich beschließt,

daß ich mich in meinen Nöthen nicht auff diß Vogel-Nest/ sondern auff die Hülffe meines getreuen GOTTes verlassen solte/ [...] der alles siehet/ der alles höret/ der alles verhängt und zuläset/ dem alles bewusst ist/ [...] der auch alles zu seiner Zeit nach seinem Göttlichen Willen eröffnen/ oder verbergen und vergeben/ richten/ straffen oder belohnen wird. (VNI 441–442)

Mit der Verlagerung der Beobachterposition nach Innen gibt es keinen Grund mehr, an deren äußerer Ermöglichungsbedingung festzuhalten.⁶⁰ Der Blick Gottes auf den sündigen Menschen ist eins geworden mit dem Blick des Menschen auf sich selbst und damit ist der theoretische und methodische Grundstein gelegt für eine christliche Moral, deren besondere Stärke gerade darin liegt, dass sie die göttliche Gnade nicht bloß einseitig und punktuell – im Sinne der unwiderstehlichen und unumkehrbaren Gnadenwahl –, sondern im Gegenteil als immer wieder zu aktualisierenden Prozess der Synthese von göttlichem und menschlichem Willen begreift.

59 Vgl. Rolf Tarot: Die Kunst des Erzählens in Grimmelshausens „Wunderbarlichem Vogel-Nest“. In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 25–41, hier S. 35.

60 Vgl. Thomas Pröpper: *Theologische Anthropologie*. Tlbd. 2. Freiburg i. Br. 2011, S. 721.

MIRIAM SEIDLER (Köln/Oppenau)

„Zudem war ich allbereit ohne diß ungläublich curios worden“. Erzählen schuldhafter Verstrickung in die Welt in Grimmelshausens *Vogel-Nest I*

Die Möglichkeit der Bekehrung der Figuren in Grimmelshausens Romanen ist laut Dieter Breuer auf eine besondere Disposition zurückzuführen: Sie sind neugierig und verfügen damit über die „Triebkraft auf dem notwendigen Weg durch das Weltleben“, zugleich haben sie aber auch die „Fähigkeit zu ‚betrachten‘“¹, die es den Figuren ermöglicht, das Erfahrene im Rahmen ihrer intellektuellen Möglichkeiten zu reflektieren. Die Dialektik von „Erfahrung und Betrachtung“² ist – laut Breuer – nicht nur konstitutiv für die Romane Grimmelshausens, sie ermöglicht dem zur Selbsterkenntnis bereiten Helden zugleich die Gnade der Vergebung – so verwundert es nicht, dass diese Gnade dem uneinsichtigen Springinsfeld verwehrt bleibt.

Die Bedeutung der „Weltneugier“ für Grimmelshausens Figuren wurde auch an anderer Stelle betont,³ aber selten wurde ihrer Bedeutung für die Figurenkonzeption und vor allem für deren theologischen

1 Dieter Breuer: Grimmelshausens simplicianische Frömmigkeit. Zum Augustinismus des 17. Jahrhunderts. In: *Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland*. Hrsg. von Dieter Breuer. Amsterdam 1984 (Chloe 2), S. 213–252, hier S. 228.

2 Breuer, Grimmelshausens simplicianische Frömmigkeit (wie Anm. 1), S. 228.

3 Bereits die Abbildung eines Fernglases auf dem Titelblatt des ersten *Vogel-Nest*-Romans macht diesen Zusammenhang für die *Vogel-Nest*-Romane unmissverständlich deutlich. Vgl. Ruprecht Wimmer, der die Frage stellt, ob „die weltverachtende Haltung des zurückschauenden Erzählers die Weltneugierde des ‚erzählten‘ Helden endgültig [widerlegt] oder [ob diese] durch diese insgeheim in Frage gestellt wird?“ Die Frage beantwortet er nicht, sondern lässt sie am Ende seines Beitrags offen. Ruprecht Wimmer: Die ‚Gedichtgeschichte‘, das ‚Geschichtgedicht‘ und der ‚eigene Lebens-Lauff‘. Gedanken zur Theorie und Praxis des deutschen Barockromans. In: *Geschehenes erzählen – Geschichte schreiben. Literatur und Historiographie in Vergangenheit und Gegenwart*. Acta Ising 1994. Hrsg. von Stefan Krimm, Dieter Zerli und Wieland Zirbs. München 1995, S. 134–156, hier S. 152.

Gehalt explizit untersucht. Mit der Betonung der Neugier seiner Figuren stellt Grimmelshausen diese in die Tradition der Prosaromane des 15. und 16. Jahrhunderts. Melusine, Fortunatus und Faust setzen beim Leser ein „praktisches Interesse an glaubwürdigem Wissen“⁴ voraus und statten die Figuren mit einer „ungerichteten Neugier“⁵ aus, um dem Bedürfnis nach Neuem nachkommen zu können. Zentral ist daher bereits in den Prosaromanen das Moment der ‚erfahrung‘ als zentrales Merkmal der Erkundung der Welt und der Gewinnung von Wissen. Dabei ist ‚erfahrung‘ im 16. Jahrhundert noch lediglich auf das Sehen, die Wahrnehmung der Welt bezogen, ohne dass damit bereits eine Erkenntnis oder gar eine psychische Auswirkung auf das Individuum verbunden wäre.

Betont Jan-Dirk Müller in seiner Untersuchung die zentrale Bedeutung der Wissensgenerierung für den Roman des 16. Jahrhunderts, so darf dabei doch die Bedeutung der religiösen Bewertung des Fürwitzes nicht vollkommen außer Acht gelassen werden. Im 17. Jahrhundert markieren Curiosität, Wißbegier und Fürwitz – im Sprachgebrauch der Zeit tragen alle eine etwas andere, einmal positivere, einmal negativere, Konnotation⁶ – eine Schnittmenge von Theologie, Anthropologie und der Herausbildung neuer Erzählmodelle. In diesem Spannungsfeld, so möchten die folgenden Überlegungen zeigen, sind auch Grimmelshausens *Vogel-Nest*-Romane zu lesen. Tragen sie einerseits noch Spuren des mittelalterlichen *curiositas*-Verdikts, so zeigen sie andererseits ein modernes Bewusstsein für die Bedeutung der Welterfahrung für die Herausbildung einer modernen Subjektivität. Welche Bedeutung der Erfahrung von Schuldhaftigkeit und der Sühne in diesem Kontext zukommt, soll im Folgenden gezeigt werden.

4 Jan-Dirk Müller: *Curiositas und erfahrung der Welt im frühen deutschen Prosaroman*. In: *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*. Symposium Wolfenbüttel 1981. Hrsg. von Ludger Grenzmann und Karl Stackmann. Stuttgart 1984, S. 252–271, hier S. 254.

5 Müller, *Curiositas und erfahrung der Welt* (wie Anm. 4), S. 256. Was Jan-Dirk Müller für den Fortunatus feststellt, lässt sich auch auf andere Figuren übertragen.

6 Vgl. Neil Kenny: *Curiosity in early modern Europe. Word Histories*. Wiesbaden 1998 (Wolfenbütteler Forschungen 81).

1. Von vorwitzigen Begierden und curiöser Welthaltung: Facetten der Neugier im *Wunderbarlichen Vogel-Nest I*

Im ersten Teil des *Wunderbarlichen Vogel-Nests* wird der Protagonist und Ich-Erzähler Michael Rechulin von Sehmsdorff zwar implizit als neugierige Figur gekennzeichnet, es finden sich aber auch drei unterschiedliche Verwendungen des Begriffs ‚Neugier‘, die nicht nur die Bandbreite des Phänomens deutlich machen, sondern zugleich die schuldhafte Verstrickung der Figur als Klimax für den zeitgenössischen Leser unmissverständlich markieren. Der Stadtsoldat wird im *Springinsfeld* eingeführt als Teil einer Gruppe, die die unsichtbare Zauberin, die den Bäckergesellen verführt hat, fangen soll. Es handelt sich um „zwölf behetzte Männer“,⁷ gewissermaßen ein Sondereinsatzkommando, das bewaffnet und taktisch vorgehend die geheimnisvolle, unsichtbare Melusine dingfest machen soll. Unerschrocken und mutig – so scheint die Figur zu sein. Zu Beginn des *Vogel-Nest*-Romans charakterisiert sich der Ich-Erzähler Michael Rechulin von Sehmsdorff jedoch selbst als eine Figur, die unreflektiert das Vogelnest an sich nimmt, nicht nur, weil er nun seine Begierden ohne Aufwand befriedigen kann, sondern auch, weil er damit glaubt, einen „grossen Hauffen großmächtiger Glückseeligkeiten“⁸ erringen zu können. So beschreibt er seine Situation:

Ich führte wenig zu Gemüt/ daß der jenige/ welcher das alte Fabelbuch vom Fortunato seinem Seckel und Wunschhütlein geschrieben/ nichts anders sagen thun/ und damit vormahlen wollen/ als der gantzen Welt zu weisen/ daß dergleichen verwunderliche Stück/ dardurch unsere vorwitzige Begierden an Statt völliger Befriedigung umb etwas aufgehalten: und die Gemüter mit eitlen Träumen angefüllt/ mit nichten aber genugsam contentirt worden/ endlich sonst nichts als alles Unglück auf dem Rücken mit sich bringen; [...] solches alles aber setze ich anjetzo beyseits/ damit ich allein von meinem Vogel-Nest desto

7 Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Springinsfeld*. In: *Werke*. I. 2. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt a. M. 1992 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 4. 2), S. 153–295, hier S. 291. – Der Text wird im Folgenden nach der Edition von Breuer mit Sigle *Spr* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.

8 Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Das Wunderbarliche Vogel-Nest. Erster Teil*. In: *Werke*. I. 2. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt a. M. 1992 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 4. 2), S. 297–447, hier S. 302. – Der Text wird im Folgenden nach der Edition von Breuer mit Sigle *VN I* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.

unverwirrter reden/ und erzehlen möge/ wie mir dessen Besitz bekommen/
gleichwie ich auch bey desselbigen Empfang nicht nachgedacht/ ob mirs zum
Nutzen oder Schaden gereichen möchte. (VN I 302)

Mit Bezug auf den Fortunatus bekennt der Erzähler bereits hier, dass er die Gefahren, die das Vogelnest ebenso wie der Wunschsäckel des Fortunatus mit sich brachte, nicht bedacht hat, sondern seine „vorwitzige[n] Begierden“ stillen wollte. Reflexion oder gar Selbsterkenntnis spricht sich die Figur selbst ab. Obwohl der Stadtsoldat gerade den Tod der Leyrerin gesehen hat, denkt er nicht an die Gefahr für Leib und Seele, die das Nest mit sich bringt.

Darin unterscheidet er sich nicht von anderen Figuren seines Standes. Der Bäcker Geselle im *Springinsfeld* konnte nur zum Opfer der Leyrerin werden, weil er sich „durch den Fürwitz bereden“ (*Spr* 288) lies,⁹ darauf zu warten, die aus dem Fluss steigende nackte Frau zu sehen. Dass die sich als Nichte der Melusine ausgebende Schönheit ihn betrügen konnte, ist nur seiner Neugier geschuldet.¹⁰ Ebenso deutet sich bei der ‚fürwitzigen‘ Zusammenkunft von Magd und Knecht im Stall, die der Stadtsoldat im *Vogel-Nest* beobachtet, bereits an, dass diese nicht folgenlos bleiben wird.¹¹ Jegliche Form der Befriedigung der

9 „[...] wie er nun an einem Wässerlein hinauff schliche/ und sich hin und wider umschaute/ wurde er eines Weibsbilds gewahr/ die sich in demselbigen Wasser badet; Er vermeinte/ es wäre irgends eine Dirn auß dem Flecken/ darinn er damals dienete/ derowegen liesse er sich durch den Fürwitz bereden/ daß er sich nidersetzte zu verharren biß sie sich anlegte/ damit er sie an den Kleidern kennen: und alsdann etwa an ihr/ um daß er sie nackend gesehen zu fexieren haben möchte [...]“ (*Spr* 288).

10 Der Bezug zur Neugier und dem Melusinenroman ist an dieser Stelle insofern interessant, als dieser in der Vorrede explizit das Wissen als Thema aufruft: „Ein yeglich mensch begeret von natur viel zü wissen.“ (*Melusine*. In: *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts*. Nach den Erstdrucken mit sämtlichen Holzschnitten. Hrsg. von Jan-Dirk Müller. Frankfurt a. M. 1990, S. 9–176, hier S. 11). Damit ist im Prosaroman allerdings nicht wie in der Metaphysik des Aristoteles das Wissen der Vergangenheit gemeint, die zugleich eine Sorge um sich selbst ist, die in der Erinnerung zum Ausdruck kommt. Vielmehr wird Wissen nicht mehr an einen Gegenstand oder eine Welthaltung gebunden und somit haltlos. Vgl. zur Konzeptionalisierung des Wissens im Melusinenroman: Müller, *Curiositas und erfahrung* (wie Anm. 4), S. 256.

11 Im Folgenden wird sich zeigen, wie Grimmelshausen traditionelle Erzählmuster unterläuft, indem er zwar tradierte Motive und Themen verwendet, diese aber satirisch ‚sabotiert‘. Dies lässt sich auch an dieser ‚Liebesbegegnung‘ zwischen Bauersknecht und Magd zeigen. Es fällt nicht nur der Begriff der ‚fürwitzigen Handlung‘, sondern der Knecht verweist auch darauf, dass er „deß Teufels seyn“

Sinne – sei es durch das Sehen von etwas Verbotenem oder der vorehe-liche Geschlechtsverkehr – wird als Form der Grenzüberschreitung bewertet. Der Verstoß gegen Verhaltensnormen wird vom Erzähler in der Regel nicht benannt, sondern lediglich durch die Störung seiner eigenen Bedürfnisse ironisch markiert. So möchte er im Stall gerne ungestört seinen Rausch ausschlafen, was durch das Paar verhindert wird (vgl. *VNI* 359).

Dennoch ist das Interesse für im Alltag aufgrund sozialer Normen Unsichtbares eine lässliche Sünde,¹² wirkliche Verfehlungen werden sprachlich anders markiert.

So zeigt sich eine andere Form der Neugier in einer der folgenden Episoden. Der Stadtsoldat begibt sich in ein vornehmes Haus und ist von der Pracht geblendet, glaubt sich sogar beinahe im Paradies:

[...] also daß ich bey nahe meinen eignen Augen selbst nicht glaubte/ sondern vermeinte dieser Augenlust würde mir vielleicht nur durch einen Traum vorgestellt. (*VNI* 361)

Bei ihm entsteht die „Begierde alles in dem Hause zu besehen“ (*VNI* 361). Bei seinem Gang durch das Haus kommt es zur Begegnung mit einer jungen Frau vor dem Spiegel, die in ihm eine Teufelsfigur sieht, da er im Spiegel sichtbar ist, was er zu diesem Zeitpunkt selbst nicht weiß.

Die Augenlust ist der von Augustinus geprägte Begriff für die verwerfliche *curiositas*, die nicht nur körperliche, sondern zugleich intellektuelle Begierden stillt. Zwar sind die „vorwitzigen Begierden“ des Stadtsoldaten immer noch auf Trinken und Essen ausgerichtet, dennoch zeigt sich in dieser Episode eine Steigerung. Obwohl die Jungfrau vor dem Spiegel, die implizit mit dem Laster der Hoffart in Verbindung gebracht wird, leichenblass wird und man kurzzeitig um ihr Leben fürchtet, hat der Schreck, den der Stadtsoldat ihr einflößt, keine längerfristige Wirkung auf diesen selbst. Verweist das Spiegelmotiv in der

wolle, wenn er zu weit gehe. Während des Beischlafs folgt dann die schwäbische Beschimpfung durch die Frau: „Aun jetz bischtus Tuiffals/ deß Tuiffals/ deß Tuiffals/ etc.“ (*VNI* 359). Da hier dem Beischlaf nicht wie bei der Bauerstochter, die nicht heiraten darf, ein Eheversprechen vorausgeht, wird hier die Sündhaftigkeit des Paares in den Fokus gerückt.

12 So wird der Bäcker Geselle bei der Festnahme der Leyrerin von dieser tödlich verwundet, kann aber vor seinem Tod noch die Beichte ablegen und die Kommunion empfangen, womit sein Seelenheil nicht gefährdet ist (*Spr* 292).

Literatur in der Regel auf Selbsterkenntnis, so scheint der plötzliche Blick auf das eigene, verwahrloste Äußere den Stadtsoldaten nicht zu einer neuen Stufe der Selbsterkenntnis zu führen. Grimmelshausen spielt mit dem Motiv und fordert damit implizit den Leser zur kritischen Auseinandersetzung mit der Figur wie auch mit literarischen Erzählmustern, die seine Erwartungen lenken, auf. Dies zeigt sich im Folgenden daran, dass das Bedauern der Figur nur äußerst kurz anhält. Der Soldat streicht weiter durchs Haus, frisst und säuft mit der Festgesellschaft. Dabei fallen zwei Beschreibungen auf, die ihn als Erzähler diskreditieren. Nachdem er genug gegessen und getrunken hat, sucht er im Garten einen Platz zum Ausruhen, wird dabei aber von einem Geigenspieler gestört. Die Musik gefällt dem jungen Mann, der als potentieller Ehemann für die Tochter des Hauses eingeladen ist, so gut,

[...] daß er demselben/ eine gantze Hand voll funckel neuer Gulden-Thaler/ von einem Schlag zuwarff/ davon zween so nahe zu mir rollten/ gleichsam als wann sie mich baten/ ich solte mich ihrer Schöne wegen über sie erbarmen/ sie auffheben und zu mir stecken; welches ich auch unverweilt thät; zwar war ich gar nicht gesinnet etwas daselbst zu stehlen/ (Geld aufflesen das ein anderer wegschlaudert und hinwirfft/ ist ein anders) dann ich hätte ja sonst wol eine Traget Silber-Geschirr auffpacken können [...]. (VNI 367)

Im Anschluss spricht er noch einmal kräftig dem Wein zu und beschließt dann, das Fest zu verlassen:

Nam derowegen einen Reheziemer und einen Haasen mit mir/ weil sie vielleicht im Wald einander auch Gesellschaft geleistet/ vielleicht miteinander gefangen/ mit einerley Speck gespickt: an einem Spiesse gebraten: und jetzt- under auch miteinander zugleich also gantz von der Tafel abgehbt worden waren. (VNI 367)

Der Ich-Erzähler kommentiert und reflektiert hier nachträglich sein eigenes Verhalten nicht, entlarvt sich aber selbst als Meister des Selbstbetrugs und der Ausrede.

Dem reichen Haushalt wird als Kontrast in der folgenden Szene eine arme, aber gottesfürchtige Familie gegenübergestellt. Hier tritt der Stadtsoldat als ‚rettender Engel‘ auf: Mit einem Taler ermöglicht er den Rückkauf der gepfändeten Ziege. Mit Nahrungsmitteln aus seinem Beutel bessert er das karge Abendessen auf. Allerdings zeigt sich auch hier wieder, dass er sich selbst der Nächste ist und seine Begierden nicht aus dem Blick verliert, denn den Rehrücken und den Hasenbraten behält er

für sich.¹³ Die auf die beiden Episoden folgende Reflexion gilt dem simplicianischen Motto ‚Der Wahn betreugt‘ (*VN* I 373).¹⁴ Was der Hellebardierer dabei allerdings nicht reflektiert, ist sein eigener Wahn. Der denn auch in den folgenden Episoden thematisiert wird.

Wieder einmal ist es eine Wirtshausszene, die eine neue Wendung in der Erzählung bringt. Rechulin belauscht zwei Männer, die ihm bekannt vorkommen. Einen von beiden hat er gerade beim Kuhdiebstahl beobachtet, beide zusammen haben zwei Studenten überfallen und nur aufgrund des Eingreifens des Unsichtbaren nicht getötet. Beide wecken seine Neugier:

Der enge Rath den sie miteinander hielten/ ihre Fuchs-Augen die sie herum schiessen liessen wie andere Dockmäuser/ und dann daß ich schon erfahren/ ja selbst gesehen hatte/ daß der Kühändler ein Ertzfunck war; machten daß ich mich zu den ehrlichen Gesellen setze/ zu hören/ was sie miteinander tractierten; Zudem war ich allbereit ohne diß ungläublich curios worden/ anderer Leute heimliche *Conversations* und Anhänge/ so unsichtbarer Weise zu vernehmen/ umb mich damit zu delectiren/ weil ich ausser dessen sonst kein Kurtzweil und Zeitvertreibung haben/ oder eines andern Spasses fähig seyn könte. (*VN* I 376–377)

Die Signalworte, die die Verfehlungen markieren, sind nicht zu übersehen. Es ist nicht nur die Curiosität des heimlichen Beobachters, die das Handeln des Stadtsoldaten bestimmt, sondern zugleich die Tatsache, dass er die beiden Gauner belauscht, um seine Langeweile zu vertreiben und sich unterhalten zu lassen. Er ist ein nutzloses Glied außerhalb der Gesellschaft, das die freie Zeit zum Laster verführt.¹⁵ Hier stellt sich die Frage, ob der Hinweis auf „Kurtzweil und Zeitvertreibung“ nicht die neue Qualität der Neugier verschleiert. Erstmals

13 Tarot übersieht hier, dass der Soldat Teile seines Provianten für sich behält. Insofern stellt sich die Frage, wie die „Barmherzigkeit des Soldaten“ zu bewerten ist. Rolf Tarot: Die Kunst des Erzählens in Grimmelshausens „Wunderbarlichem Vogel-Nest“. In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 25–41, hier S. 36.

14 Interessant ist an dieser Stelle die Selbstüberschätzung der Figur. Sie geht davon aus, dass Simplificissimus den Spruch deshalb so oft verwendet, weil er seinen Sohn vor der fälschlichen Verurteilung des Ehebruchs bewahrt habe (vgl. *VN* I 373).

15 In der Erbauungsliteratur galt es gerade diese freie Zeit zu füllen, um die Menschen vor der Versuchung durch Laster – zu denen auch das Lesen gezählt wurde – zu schützen. Vgl. Nikola Roßbach: *Lust und Nutz. Historische, geistliche, mathematische und poetische Erquickstunden in der Frühen Neuzeit*. Bielefeld 2015, S. 12–17.

möchte er Wissen erwerben, das er im Folgenden nutzt, um den beiden aufzulauern und ihren nächtlichen Einbruch zu verhindern.

Dies gelingt ihm nicht wirklich. Er handelt weder überlegt noch mutig, vielmehr trägt er die Mitschuld am Tod eines der beiden Gauner, der aufgrund des Eingreifens des Hellebardierers, beim Einbruch ohne Beichte stirbt (*VN I* 381–383). Diese Szene stellt somit den Wendepunkt der Weltverfallenheit dar. Es geht ihm nun nicht mehr nur darum, seine eigenen Begierden, seine Fleischeslust zu befriedigen, sondern Wissen zu erlangen, das ihm wiederum Macht über andere verleiht. Hier zeigt sich die negative Wirkung des Vogelnests, da sich der Stadtsoldat zunehmend gottgleich verhält und damit der Hybris verfällt, wenn er andere für ihre Verfehlungen bestraft. Damit bewahrheitet sich der eingangs gemachte Hinweis, dass das Vogelnest vom Teufel zur Verführung der Menschen geschaffen sein könnte (*VN I* 302).¹⁶

2. Zum Wandel der *curiositas*-Konzeption im 17. Jahrhundert

Wurde bereits auf die Bedeutung der Neugier für die Konzeption des Prosaromans eingegangen,¹⁷ so soll an dieser Stelle noch einmal etwas ausführlicher die Veränderungen in der Diskussion um die *curiositas* im 17. Jahrhundert dargelegt werden, um davon ausgehend die Frage nach der Schuld in den *Vogel-Nest*-Romanen zu diskutieren.

Die wohl umfassendste Untersuchung zur Bedeutung der Neugier in der deutschen Kulturgeschichte ist Hans Blumenbergs Arbeit zur Herausbildung der modernen Naturwissenschaften im *Prozeß der theoretischen Neugierde* (1973). Blumenberg hat in erster Linie die Analyse der Entwicklung der modernen Wissenschaft und die damit

16 Vgl. hierzu auch Peter Heßelmann, der in der Studenten-Episode in den Räufern die Verkörperung des Teufels sieht, der die jungen Männer immer mehr vom rechten Weg abbringt (Peter Heßelmann: *Gaukelpredigt. Simplicianische Poetologie und Didaxe. Zu allegorischen und emblematischen Strukturen in Grimms-hausens Zehn-Bücher-Zyklus*. Frankfurt a. M. [u. a.] 1988 [Europäische Hochschulschriften. Reihe I. Deutsche Sprache und Literatur 1056], S. 342).

17 „Das curiositas-Syndrom [ist] für Entstehung und Funktion des frühen Prosaromans von grundsätzlicher Bedeutung [...]“ – Müller, *Curiositas und erfahrung der Welt* (wie Anm. 4), S. 252.

einhergehende Überwindung theologischer und moralischer Grenzen im Blick. Zwar ist auch die Alltagskultur von diesen Entwicklungen beeinflusst, dennoch zeigen literarische Quellen und theoretische Diskussionen, dass Blumenbergs spezifische Fragestellung den Blick auf die verschiedenen Facetten der Neugier im 17. Jahrhundert verstellt. Dies lässt sich am Prototypen des fürwitzigen Wissenschaftlers zeigen.

Faust gilt als die Figur in der deutschen Literaturgeschichte, die durch den Pakt mit dem Teufel die Grenzen der menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit sprengt und so einen Blick auf dem Menschen Unsichtbares wie das All und die Hölle erhält. Blumenberg verweist in seiner Untersuchung zu Recht darauf, dass die Verdammung, die die Figur in der von Spies herausgegebenen *Historia* von 1587 erfährt, bereits wenige Jahre später in der Faustbearbeitung von Christopher Marlowe zurückgenommen ist.¹⁸ Die ambivalente Haltung zum Figurenmodell und zur *curiositas* selbst wird damit aber kulturgeschichtlich nicht grundsätzlich in Frage gestellt. Im Schuldrama hält sich beispielsweise noch bis in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts die Angst vor den curiousen Wissenschaftlern. So verurteilt Johann Sebastian Mitternacht in seinem Trauerspiel *Der Unglückselige Soldat und Vorwitzige Barbierer genant*¹⁹ aus dem Jahr 1662 den Wissensdurst eines Mediziners, der einem desertierten Soldaten bei lebendigem Leib die Brust aufschneidet, um sein Herz schlagen zu sehen. Die Vivisektion wird hier mit dem Hinweis, dass der Arzt ein Tabu gebrochen und zugleich das Seelenheil des jungen Mannes, der ohne Beichte gestorben ist, gefährdet, schwer verurteilt. Die Abwägung zwischen den moralischen Folgen der Tat und dem erhofften Erkenntnisgewinn zeigen, dass die Figur sehr bewusst ihrem wissenschaftlichen Ehrgeiz folgt. Erst nach der Tat gewinnt das Gewissen die Oberhand und führt die existentielle Bedrohung für Körper und Seele des Chirurgen durch die Tat vor Augen.

Auch jenseits des zunehmend differenzierter beschriebenen wissenschaftlichen Erkenntnisdrangs wandelt sich die Bewertung der Neu-

18 Vgl. Hans Blumenberg: Der Prozeß der theoretischen Neugierde. In: ders.: *Die Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe. Frankfurt a. M. 1996, S. 263–528, hier S. 445.

19 Johann Sebastian Mitternacht: *Trauerspiel/ Der Unglückselige Soldat und Vorwitzige Barbierer genant* [...]. Leipzig 1662 [Nachdruck hrsg. von Marianne Kaiser. Tübingen 1972 (Deutsche Neudrucke. Reihe Barock 22)].

gier im 17. Jahrhundert. Dies zeigt auch der entsprechende Artikel aus Zedlers *Universallexikon* aus dem Jahr 1732:²⁰

Neugierigkeit, Curiosität, ist eine Art der Wollust, da man nach neuen und ungewöhnlichen Sachen begierig ist um sich dadurch zu belustigen, und die Zeit hinzubringen. Auf solche Weise gehöret die Curiosität mit unter die Schwachheiten des menschlichen Willens, weil das Absehen auf eine blosser Belustigung und Veränderung gehet.²¹

Die Beschreibung erinnert an die Charakterisierung der Figur Michael Rechulin im Wirtshaus. Neugier wird hier explizit als „Wollust“, d. h. als Laster beschrieben. An ihrer Verwerflichkeit wird damit kein Zweifel gelassen. Der Hinweis, dass sie keinen Nutzen verfolgt, sondern rein der Belustigung dient, unterstreicht diesen negativen Charakter. Auch der Stadtsoldat konnte das erworbene Wissen nicht positiv nutzen.

Der Artikel führt im Folgenden verschiedene Formen der Neugierigkeit an:

Beckmann [...] zehlet fünf Arten der Neugierigkeit: 1) wenn wir uns darum bekümmern, so uns nicht angehet, welche Art iedoch besser mit dem Namen der Naseweißheit belegt wird, davon ein besondere Artickel im XXIII Bande handelt: 2) wenn wir uns zu tuhn machen mit unnöthigen Dingen; 3) wenn wir schwehere Sachen vornehmen wollen, ehe wir die leichten oder Principien begriffen; 4) wenn wir dasjenige wissen wollen, so uns Gott nicht geoffenbahret, und endlich 5) wenn wir mit dem blossen Willen GÖttes nicht wollen zufrieden seyn, sondern auch die Ursachen davon zu wissen verlangen. Allein es scheinen diese Arten nicht recht von einander unterschieden und hinlänglich zu sein. Weil alle Curiosität den Verstand ergötzet, ob sie schon allezeit aus dem Willen entspringet; so kan man selbige in Ansehung der Relation der Sachen wornach man curios, gegen die Sinnen und den unterschiedenen Fähigkeiten des Verstandes in eine gemeine und eine gelehrte eintheilen.²²

Ist in den beiden letzten Formen der Neugierigkeit die ältere Form der *curiositas* noch enthalten, so umfassen die ersten drei alltägliche Spiel-

20 Der Beginn des Artikels ist aus dem 1726 erschienenen *Philosophischen Lexicon* des evangelischen Theologen und Philosophen Johann Georg Walch (1693–1775) übernommen, der allerdings damit nur „Curiosität“ und nicht zugleich das Lemma „Neugierigkeit“ erläutert. Beide werden erst bei Zedler synonym verwandt. – Johann Georg Walch: *Philosophisches Lexicon*. [...] Leipzig 1726, Sp. 472.

21 Johann Heinrich Zedler: ‚Neugierigkeit‘, ‚Curiosität‘. In: ders.: *Grosses vollständiges Universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste* [...] Bd. 24: Neu–NZ. Halle, Leipzig 1732, Sp. 172–174, hier Sp. 172.

22 Zedler, Neugierigkeit, Curiosität (wie Anm. 21), Sp. 172–174.

arten der Sensationslust bzw. der intellektuellen oder auch sozialen Überforderung. Damit folgt der Artikel einer Beschreibung des Fürwitzes, wie er vor allem in Bezug auf Frauen wiederholt thematisiert wurde.

Dass der Begriff Fürwitz nicht nur im wissenschaftlichen Kontext, sondern auch im Alltag verwandt wurde, zeigt ein Blick in Aegidius Albertinus' *Weiblichen Lustgarten* (1605)²³. Wie bei vielen Werken des Albertinus handelt es sich um eine Übersetzung aus dem Spanischen. Der Text ist eine Tugendlehre für Frauen. In dem Kapitel über die *Übermässige curiositet und fürwitzigkeit der Weiber* gibt er eine explizite Beschreibung der weiblichen Neugier:

Ein curiositet/ fürwitzigkeit vnd vnordnung der augen ists/ wann ein Person verlangt sonderbare wunderbarliche ding zusehen/ als da seind der Baw/ Stätt/ Guldine vnd Silberne Geschirt/ Thier/ Gärten/ etc. nit in meynung/ Gott dadurch zuloben/ oder ein linderung zuempfhahen in den Menschlichen mühseligkeiten/ sonder nur allein in meynung/ die augen darmit zuerquicken vnd sonst zu keinem andern guten end. Deßgleichen ists ein fürwitz/ wann einer begeret zusehen was gestalt andere miteinander greinen vnd zancken/ oder wann er lust hat einen todten Menschen/ oder ein seltzames monstrum vnd Meerwunder zusehen. [...]

Die fürwitzigkeit vnd begierdt/ frembder Leuth leben zu wissen/ soll man myden [...] schedlich ist das laster der fürwitzigkeit/ dann/ wann es unser hertz einnimmt vnn zuwissen begert die ding unsers nechsten/ die vns nit zugehören zuwissen/ alsßdann verblendet es vnser hertz dermassen/ dz es sich selbst nit kent/ noch waist/ wz jhm zuthun gebüre.²⁴

Und in Bezug auf die kirchliche Lehre führt er aus:

23 Aegidius Albertinus: *Weiblicher Lustgarten* [...]. München 1605 [Bayerische Staatsbibliothek München; 4 Asc. 531]. Andrea Siebers Feststellung, dass „Neugier [...] als ein selbstbezügliches Begehren charakterisiert [ist], das Selbsterkenntnis in paradoxer Weise verhindert und in Asozialität mündet“, wird in dem hier zitierten Text nicht so explizit formuliert, lässt sich aber durchaus auch auf die Vogelneest-Besitzer übertragen. Andrea Sieber: „Dann wo findet man grössere fürwitzigkeit/ als eben in den Weibern [...]?“ Überlegungen zu Aegidius Albertinus (1560–1620). In: *Neugier und Tabu. Regeln und Mythen des Wissens*. Hrsg. von Martin Baisch und Elke Koch. Freiburg, Berlin, Wien 2010, S. 179–204, hier S. 183.

24 Albertinus, *Weiblicher Lustgarten* (wie Anm. 23), Teil IV, S. 194–195.

Wann die Menschen aus fürwitzigkeit zuwissen begeren/ wz inen nit gebürt zuwissen/ noch zuerforschen/ alsdann wirdt die Menschliche fürwitzigkeit betrogen durch die arglistigkeit des Teuffels.²⁵

Es ist nicht das Interesse an Sensationen, die Aegidius Albertinus als Laster markiert, auch wenn er die Neugier an toten Menschen als Beispiel der *curiositas* von Augustinus übernimmt, sondern er verurteilt die Neugier, die die Selbsterkenntnis verhindert, weil sie das Herz und den Verstand so sehr einnimmt, dass das Verhalten des Menschen und seine Selbstwahrnehmung dadurch beeinträchtigt sind. Eine allgemeine und unspezifische Weltneugier, wie sie zumindest teilweise auch den simplicianischen Figuren zu Eigen ist, bedroht das Seelenheil nicht. Erst wenn die Neugier das rationale Handeln verhindert und den Menschen von sich selbst entfremdet, wird sie zur Gefahr. Letzteres ist die Welthaltung, die die beiden Vogelnest-Besitzer auszeichnet.

Neben der alltäglichen Neugier wie sie in Zedlers *Universallexicon* und bei Aegidius Albertinus beschrieben ist, verweist die Hierarchie der Neugier ebenso wie die Unterscheidung von „gemeiner“ und „gelehrter“ Neugier auch auf die *curiositas* und damit auf eine Differenzierung, die sich bereits bei Augustinus im Hinblick auf die Definition der drei Kardinallaster Fleischeslust, Augenlust und hoffärtiges Leben bzw. weltlicher Ehrgeiz beobachten lässt.²⁶ Ist die Fleischeslust vor allem auf die sinnliche Erfahrung konzentriert, so zeichnet sich das „vorwitzige Begehren“ der Augenlust dadurch aus, dass es mit den „Namen Erkenntnis und Wissenschaft“ bemäntelt wird.²⁷ Ist die begriffliche Verwendung bei Grimmelshausen etwas verschoben, so besteht doch die *curiositas* der Figur im *Wunderbarlichen Vogel-Nest I* darin, Wissen erlangen zu wollen, das ihn anderen überlegen macht. Diese zeigt sich in den verschiedenen Episoden immer wieder.

Wird das *curiositas*-Verbot immer an theologische Positionen rückgebunden, so wird oft übersehen, dass auch in der Theologie die Neugier im 17. Jahrhundert differenziert, aber immer mit Blick auf die Heilige Schrift und das Seelenheil des Menschen betrachtet wird. Dies zeigt beispielsweise die Vorrede von Daniel Hartnacks *Theologischen*

25 Albertinus, *Weiblicher Lustgarten* (wie Anm. 23), Teil IV, S. 195.

26 Vgl. zur Darstellung bei Augustinus: Renate Schlesier: Die Schmerzlust des Zuschauers. Dramatisierung der Neugier bei Euripides und Augustinus. In: *Neugier und Tabu. Regeln und Mythen des Wissens*. Hrsg. von Martin Baisch und Elke Koch. Freiburg, Berlin, Wien 2010, S. 27–44, hier S. 31–36.

27 Schlesier, Schmerzlust des Zuschauers (wie Anm. 26), S. 33–34.

Curiositäten aus dem Jahr 1690. Der evangelische Theologe Hartnack verweist in der Einleitung auf zwei verschiedene Formen der Curiosität:

I. entweder von straffbahren curiosen Händeln der Gottlosen die wie in zeitlichen Welt-Sachen/ also auch in Geistlichen Glaubens-Fragen sehr curios sind/ daß die GOTTes Wort nicht in Einfalt des Hertzens aufnehmen/ sondern nach ihren fleischlichen Sinn/ wie es ihren bestialischen Leben anständig/ gebrauchen oder vielmehr mißbrauchen. Oder 2. von guten Curiosen Gedancken und Reden der Frommen/ die in heiliger Sorgfalt ihren Glauben üben/ sorgen wegen ihrer Sünde/ und schaffen daß sie mögen selig werden mit Furcht und Zittern: Sind also Curios/ nach GOTTes Wort/ der Welt verdamlichen Curiositäten und Sünden-Greuel zu erkennen und zu vermeiden.²⁸

Die Argumentation ist hier ganz ähnlich wie bei Aegidius Albertinus, doch wird die Neugier hier noch explizit auf das Wort Gottes bezogen. Diejenigen, die es verkehren, ihrem eigenen Ziel anpassen und nur der Augenlust folgen, machen sich im christlichen Sinne strafbar. Wer allerdings aus Sorge um sich selbst das Wort Gottes erkundet, um auf dieser Grundlage in der Welt Sünden zu erkennen und sich vor ihnen zu schützen, der ist in einem positiven Sinne neugierig. Lesen – in der Welt und in der *Heiligen Schrift* – kann also auch eine Form der *curiositas* bezeichnen.

Auf den Protagonisten des *Vogel-Nest*-Romans bezogen, böte das theologische Verständnis von Curiosität als aus der Bibel heraus gewonnene Sorge um sich selbst eine gute Voraussetzung zu einem gottgefälligen Leben. Zwar meldet sich das Gewissen des Stadtsoldaten immer wieder, doch die Reflexion seiner eigenen Schuld setzt erst ein als er beim selbstmordgefährdeten Hirten ausharrt, der mit der Beichte warten muss, bis der Pfarrer seinen Rausch ausgeschlafen hat:

Essen und Trincken/ geschweige Singen und Springen war fern von uns beyden/ ja wir waren alle beyde in unsern Gemüthern so beschaffen/ daß uns auch der sonst angenehme Schlaß nicht schmeckte. (VNI 432)

Kein Betäubungsmittel und nichts, das die Neugier des Hellebardierers auf sich ziehen kann. Das Moment des Stillstandes ist es, was bei ihm die Reflexion seiner Schuld und die Selbsterkenntnis in Gang setzt.²⁹

28 Daniel Hartnack: *Theologische Curiositäten* [...]. Wedel 1690, Vorrede ohne Paginierung. [Bayerische Staatsbibliothek München, Mor 251].

29 Vgl. hierzu auch die Überlegungen des Simplicissimus, der sich als Einsiedler auf den Mooskopf zurückgezogen hat: „dann weil ich dem *Baccho* vnd der *Cerera* nit

Dieser Zustand setzt sich am kommenden Morgen fort, denn er „traff nichts Erzehlnswürdiges an“ (*VN* I 432) und muss sich so mit sich selbst auseinandersetzen. Ein aufgeschreckter Bienenschwarm verhindert seine Beichte. In einem Misthaufen kühlt er seine Wunden und das reinigende Bad wird gerne als Erneuerung der Taufe und damit seiner Unschuld gesehen.³⁰ Da er damit glaubt, die Strafe Gottes empfangen zu haben, beschließt er sich von der „Abgötterey“ zu trennen und das Vogelnest zu zerstören.

Sihe so fällete ich das Urtheil darüber/ daß es unverweilet cassiret und vertilgt werden solte/ nahme es derowegen auß meinem Busen hervor/ und zerrisse es wol zu sibenzehnhundert Fetzen. (*VNI* 441)

Es soll niemanden mehr die Möglichkeit gegeben werden, durch seine „finster unsichtbare Gegenwart ans Taglicht bringen“, was Gott

allein durch seinen allerweissesten Rath [...] vorbehalten/ der auch alles zu seiner Zeit nach seinem Göttlichen Willen eröffnen/ oder verbergen und vergeben/ richten/ straffen oder belohnen wird. (*VNI* 441–442)

Es ist die negative Form der Neugier, die in den Schriften des 17. Jahrhunderts verurteilte *curiositas*, die Rechulin hier als zentrales Merkmal der durch das Vogelnest ermöglichten Weltwahrnehmung benennt und verurteilt. Drei Stunden bringt er mit dieser Betrachtung und der Beobachtung des Ameisenhaufens, in den er das Vogelnest gestreut hat, zu, bis eine Schar Wölfe ihn auf einen Baum treibt und er mit ansehen muss, wie ein fahrender Geselle und der Kaufmann das Vogelnest wieder aus dem Ameisenhaufen ziehen. Im Baum findet er die Dukaten der

mehr dienete/ wolte *Venus* auch nicht mehr bey mir einkehren [...].“ Allerdings wird er aufgrund des Müßiggangs von anderen Lastern heimgesucht. (Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi oder der Schluss desselben*. In: *Werke*. I. 1. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt a. M. 1989 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 4. 1), S. 555–699, hier S. 564. – Der Text wird im Folgenden nach der Edition von Breuer mit Sigle *Co* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert).

30 Vgl. zu möglichen emblematischen Vorlagen für die Pferde-Episode und die Kritik an der „affektbestimmte[n] geistige[n] Verblendung“ des Vogelnest-Besitzers: Klaus Haberkamm: „Fußpfad“ oder „Fahrweg“? Zur Allegorese der Wegewahl bei Grimmelshausen. In: *Rezeption und Produktion zwischen 1570 und 1730. Festschrift für Günther Weydt zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Wolfdietrich Rasch, Hans Geulen und Klaus Haberkamm. Berlin, München 1972, S. 285–317, besonders S. 283–288, Zitat S. 288.

Leyrerin und macht sich im Anschluss auf, das „freundliche Mägdgen“ zu finden, dass er in der Nacht „im Schlaff beraubet und geschändet“ (VN I 446) hat. Bereits vorher hat er jedoch eingestanden, dass er das Mädchen nicht wiedergesehen hat (VN I 427). Ob seine Suche erfolglos blieb oder ob er nicht vielmehr abgelenkt wurde, bevor er es finden konnte, berichtet der Ich-Erzähler nicht.

Anders als der triebgesteuerte Stadtsoldat handelt der Kaufmann im zweiten *Vogel-Nest*-Roman überlegt und setzt das Vogelnest sehr bewusst für seine Zwecke ein. Er weiß, dass er sich mit verbotenen Mächten einlässt, als er dem fahrenden Gesellen in den Wald folgt, und entscheidet sich bewusst für das Vogelnest als magischen Gebrauchsgegenstand.³¹

Nur ein kleines Beispiel für die Kräfte, die die Neugier bei ihm freisetzt: Auf Geschäftsreisen kommt er nach Amsterdam, eine Stadt, in der das Interesse an Neuem und die Angst vor einem Kriegsausbruch besonders hoch sind. Auf seinem Streifzug durch das Haus eines reichen Juden, den er bestehlen möchte, beobachtet er eine schöne Jüdin

[...] und in dem ich solcher massen den Vorwitz meiner Augen *contentirt*/ soffe ich mit den stärcksten Zügen gantz unvermerckt das süsse Giffit der Liebe/ und wurde solches nicht ehender gewahr/ als biß ich weg gehen wolte/ und doch das außbündige Bild bey nahe nicht auß den Augen lassen konnte [...]. (VN II 541)

Im Folgenden verführt er diese junge Frau nicht einfach, sondern inszeniert den Beischlaf auf perfekte Weise. Er lernt Hebräisch, erscheint ihrem Vater in der Nacht als Prophet und weissagt diesem, dass er mit seiner Tochter den Messias zeugen werde. Daraufhin werden Vorbereitungen getroffen, die es ihm ermöglichen, nächstens bei der jungen Frau zu erscheinen und sein Ziel zu erreichen. Der Ausgang der Geschichte verwundert nicht: Nachdem die junge Frau schwanger ist, bricht er seine nächtlichen Besuche ab. Die jüdische Gemeinde erwartet nun den Messias – allerdings gebiert die Frau eine Tochter, womit der Betrug aufgedeckt wird.

31 Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Das Wunderbarliche Vogel-Nest. Zweiter Teil*. In: *Werke*. I. 2. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt a. M. 1992 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 4. 2), S. 449–650, hier S. 477. – Der Text wird im Folgenden nach der Edition von Breuer mit Sigle VN II und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.

Damit nicht genug, stellt sich im Nachhinein heraus, dass der Betrug des Kaufmanns die Konversion der jungen Frau zum Christentum verhindert hat. Erst nach der Geburt ihres Kindes und mit der Unterstützung des Kaufmannes gelingt es ihr, ein neues Leben mit seinem Gehilfen zu beginnen. Da seine Frau unerwartet stirbt, bereut er aber schnell, dass er die Jüdin Esther nicht selbst geheiratet hat, und das junge Paar kann sich nur durch Flucht seinen Nachstellungen entziehen. Am Beispiel des Kaufmanns werden die negativen Folgen der *curiositas* sehr ausführlich geschildert. Er vernachlässigt seine Geschäfte und seine Familie und ist vollkommen davon beherrscht, seine sexuellen Gelüste auszuleben. Dazu gelingt es ihm, jedes nur erdenkliche Hindernis zu überwinden. Denkt der Stadtsoldat im *Vogel-Nest I* nur von einem Trunk Wein zum nächsten und wird von seiner eigenen Weltneugier überrascht, so sind es im *Vogel-Nest II* die sexuellen Gelüste, die im Vordergrund stehen und eine unglaubliche Phantasie freisetzen. Der Kaufmann vergewaltigt die junge Frau nicht, sondern inszeniert den Beischlaf auf grandiose Weise.

3. „Der Wahn betreugt“!? Unzuverlässiges Erzählen und zuverlässiges Lesen im *Vogel-Nest*

In Bezug auf die simplicianischen Erzähler stellt Ruprecht Wimmer als zentrales Problem für den Leser des *Simplicianischen Zyklus* heraus, dass diese Erzählerfiguren in ihrer Beziehung zu den erzählten Erlebnissen nicht eindeutig zu verorten sind:

ist es der rückblickende weltenthobene Abgeklärte, ist es der im Geschehen stehende Befangene, der sich da gerade äußert? Widerlegt die weltverachtende Haltung des zurückschauenden Erzählers die Weltneugierde des ‚erzählten‘ Helden endgültig oder wird sie durch diese insgeheim in Frage gestellt?³²

Ein geläuterter, im Zeichen der empfangenen Gnade Gottes seinen Lebenslauf erzählender Protagonist, so ist zu vermuten, ist von jeglicher Form des Lasters befreit. Dies trifft auf den geläuterten Einsiedler am Ende der *Continuatio* zu. Aber, so stellt sich die Frage, ist die Hal-

32 Wimmer, *Theorie und Praxis des deutschen Barockromans* (wie Anm. 3), S. 152.

tion des *Simplicissimus* nicht auch dadurch zu erklären, dass auf der Kreuzinsel nichts seine Weltneugier weckt und er der Versuchung, nach Europa zurückzukehren, widersteht? Auf dem Mooskopf gelang ihm das Einsiedlerleben nicht, weil seine Neugier einerseits zu groß war und andererseits die Welt in Form von Schaulustigen zu ihm kam (vgl. *Co* 566).

Michael Rechulin entwickelt zwar im Lauf des Romans ein Gefühl seiner eigenen Subjektivität, selbst das Lesen im Buch der Natur gelingt ihm gegen Ende des Romans, dennoch lässt der Erzähler Rechulin eine abgeklärt-distanzierte Welthaltung, die auf der Grundlage der empfangenen göttlichen Gnade erzählt und nur das eigene Seelenheil im Blick hat, nicht erkennen. Eindeutig wird dies an einer expliziten Reflexion der auf seine Vergangenheit zurückblickenden Erzählerfigur erkennbar. Kurz nach der Spiegelszene legt Grimmelshausen seinem Erzähler eine Überlegung zum *simplicianischen* Motto „Der Wahn betreugt“ in den Mund:

Gibt mich dennoch nicht Wunder/ daß der alte *Simplicissimus* in alle Kupfferstück so sich in seiner Lebens-Beschreibung befinden/ gesetzt hat: Der Wahn betreugt! vornemlich wann ich mich erinnere/ daß ich auff dieser Räise einmahl seinen Sohn beym Leben erhalten (weßwegen er dann diesen Spruch vielleicht so oft andet und vor sein Symbolum erwehlet hat) als nemlich ein Eyfer-süchtiger Hanrey ihn und sein eigen Weib Ehebruchs halben anklagte; welche Histori dann/ wie unten folgen wird/ meine obige Meinung von Ursach der Menschlichen Urtheil Betrug bezeugen wird. (*VNI* 373)

Zwei zentrale Informationen enthält diese Textstelle: Zum einen legt sie nahe, dass Rechulin dem Vorbild des *Simplicissimus* folgt, wenn er seine Lebensgeschichte erzählt. Der *Simplicissimus Teutsch* mit dem Motto „Der Wahn betreugt“ wird nachgeahmt. Zum anderen zeigt sich aber auch die Hybris der erzählenden Figur, die sich einen wesentlichen Anteil an einer zentralen Botschaft des *Simplissimus Teutsch* zuschreibt.³³ Die unreflektierte Selbstüberschätzung verweist zugleich auf den Realitätsverlust der Figur – wie sie textintern in der Übernahme der Rolle des Racheengels erkennbar war. Mit *Simplicissimus* und seiner reflektierten Erzählweise ist die Erzählhaltung der Figur Rechulin nicht zu vergleichen:

33 Da die Figur als Kontrastfigur zum Sohn des *Simplicissimus* angelegt ist, der unschuldig immer wieder sträflicher Vergehen angeklagt wird, die der Stadtsoldat tatsächlich begeht, stellt sich hier vielmehr die Frage, ob nicht *Simplicissimus* zugleich der geheime Vater und damit der Autor des *Vogel-Nests I* sein könnte.

[...] wann mich aber jrgents ein Fürwitziger meiner Seltzamkeit wegen auffnam/ umb etwas wunderlichs von mir zuhören/ so tractirte ich denselben wie ers haben wolte/ und erzehlte ihm allerhand storgen die ich hin und wider auff meinen weiten Raisen gesehen/ gehört und erfahren zuhaben vorgab; schämte mich auch gar nicht/ die Einfäll/ Lugen und Grillen der alten *Scribenten* und *Poeten* vorzubringen/ und vor eine Warheit darzugeben/ als wann ich selbst überal mit und darbey gewest wäre [...]. (Co 629)

Diese Aussage des Pilgers Simplicissimus aus der *Continuatio* lässt sich gerade nicht auf Michael Rechulin übertragen. „Lugen“ – also die bewusste Vermischung von Legenden und Lügen – versucht dieser vielleicht zu erzählen, da er aber nicht souverän über diese Textsorten verfügen kann, werden seine Lügen als Ausreden enttarnt. Dennoch ist auch Rechulin, wie z. B. die Erläuterung zeigt, warum er „einen Reheziemer und einen Haasen“ (VN I 367) gemeinsam stehlen musste, mit Phantasie begabt. Er arbeitet mit Andeutungen, inszeniert seine Schuld ebenso wie seine Läuterung.³⁴ Die geschickten Selbstinszenierungen, die kurzen Momente der Erkenntnis, die die Figur doch auch immer wieder hat, lassen sie als einfach, aber nicht als einfältig erscheinen. Die Strategien, mit denen sie sich selbst und/oder den Leser betrügt, sind aber durchaus durchschaubar.

Der ‚Sündenfall‘ der Figur, so könnte man daher sagen, besteht nicht darin, dass sie nach göttlichem Wissen oder der Befriedigung ihrer körperlichen Bedürfnisse strebt, der Sündenfall besteht bereits im Erzählen selbst. In der Nachahmung der Erzählmuster des *Simplicissimus Teutsch* zeigt sich, dass der Ich-Erzähler nicht die eigene Lebensbeichte in den Fokus rückt, sondern diese auf der Vorlage des Lebensberichts des Simplicissimus verfasst.³⁵ Dadurch, so könnte man mit Albertinus formulieren, ist sein „hertz dermassen [verblendet]/ dz es sich selbst nit kent/ noch waist/ wz jhm zuthun gebüre“. Rechulin

34 Darin ist er dem Erzähler des *Vogel-Nests* II durchaus vergleichbar. Diese ist aber aufgrund seiner intellektuellen Fähigkeiten besser in der Lage, seine Erzählstrategien zu verschleiern.

35 In diesem Zusammenhang ist auch der Hinweis von Klaus Haberkamm auf die Entwicklung des Vogelnebstes nach der Pferde-Episode von Interesse: „Ausdruck seiner Einsichtsfähigkeit [...] ist ferner die Lossagung vom Zaubergegenstand des Vogelnestes, die nach Inhalt, Aufbau und Rhetorik ein – kleineres – Analogon zur Weltabsage des Simplicissimus darstellt.“ (Haberkamm, „Fußfad“ oder „Fahrweg“? [wie Anm. 30], S. 288) Meiner These zu Folge können die formalen und inhaltlichen Parallelen als Hinweis auf die Nachahmung der Vorlage durch den Ich-Erzähler des Vogel-Nest-Romans gewertet werden.

möchte das von ihm beeinflusste Erzählprojekt des *Simplicissimus* fortsetzen und ebenfalls unter das Motto „Der Wahn betreibt“ stellen.

Fritz Breithaupt hat den engen Zusammenhang zwischen Ausrede und Erzählung hergestellt. Indem die Ausrede die zweite Version einer Begebenheit erzählt, unterläuft sie nicht nur deren Kausalität und stellt die Möglichkeit der Beschreibung der Realität grundsätzlich in Frage. Zugleich stellt die Ausrede „den Sprecher nicht als aktiv Handelnden, sondern als passiv Erleidenden und Wahrnehmenden“ dar.

Je mehr der Erzähler registriert und von seiner Wahrnehmung vermittelt, desto größer wird der Sog, seine Perspektive einzunehmen (sofern ihm nun wiederum nicht vorgeworfen wird, er sei manipulativ...). Und je mehr die Perspektive des Erzählenden eingenommen wird, desto größer wird der Glaubwürdigkeitseffekt des Erzählens, desto eher werden die Hörer dem Erzähler eingestehen, dass er nur reagiert und nicht selbst agiert [...].³⁶

Das von Breithaupt beschriebene Modell trifft auf die *Vogel-Nest*-Erzähler zu. Die reflexiven Passagen, die die eigene schuldhafte Verstrickung in das Geschehen thematisieren, sollen den Leser davon überzeugen, dass die Figur nicht anders handeln kann. Sie dienen aber nicht nur auf der Ebene der Erzählung dazu, die Empathie des Lesers zu gewinnen und diesen für sich einzunehmen.

Das Dilemma, dass der Erzähler das moralisch korrekte Verhalten in den einzelnen Episoden wie auch in den Reflexionen Rechulins andeutet, aber selbst keinerlei Reue zeigt, wird von Solbach dahingehend gedeutet, dass die „Moralisation“ vom Leser geleistet werden muss.³⁷ Ich möchte an dieser Stelle einen Schritt weiter gehen. Es geht Grimmelshausen hier nicht in erster Linie darum, seinen Lesern die moralisch richtige Lesart zu entwickeln. Auch die Leser sind neugierig. Textintern wurde ihnen die „kollektive Blindheit gegenüber dem Unsichtbaren“³⁸ und damit implizit auch gegenüber dem Imaginären des Romans vorgeführt. Sie sollen sich dadurch aber nicht verleiten

36 Fritz Breithaupt: *Kultur der Ausrede*. Berlin 2012, S. 47.

37 Andreas Solbach: *Gesellschaftsethik und Romantheorie. Studien zu Grimmelshausen, Weise und Beer*. New York [u. a.] 1994, S. 153.

38 Jörg Wesche: Unsichtbares lesen. Narrative Selbstreflexion in Grimmelshausens „Vogel-Nest“. In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 69–82, hier S. 71. Ich folge der These Wesches nicht, dass im *Vogel-Nest I* die Bekehrung vorgeführt wird, wohingegen im *Vogel-Nest II* die Bekehrung des Lesers vollzogen wird. Vielmehr ist bereits im *Vogel-Nest I* eine distanzierende Narrationsweise zu erkennen, die die Bekehrung der erzählenden Figur fragwürdig erscheinen lässt.

lassen, dem Erzähler, der ihnen eine (unbekannte) Welt präsentiert, zu glauben. Sie sollen vielmehr neben dem Inhalt, zugleich auf das Spiel mit Erzählmustern achten. Die Zitate aus Prosaromanen und anderen Erzählensammlungen wie auch die Bezüge zum *Simplicissimus Teutsch* verfolgen genau diese Funktion, die Leser auf die Verwendung von Erzählmustern hinzuweisen. Wie das Vogelnest den Blick hinter die Maske der Menschen ermöglicht, so soll der Roman dem Leser einen Blick in die Werkstatt des Erzählers ermöglichen. Dadurch gelingt es ihm, Erzählstrategien zu durchschauen und sich gerade nicht manipulieren zu lassen.

Dies bestätigt sich noch einmal, wenn der Erzähler am Ende nicht die christliche Lehre als Erzählabsicht thematisiert,³⁹ sondern zugleich die Kurzweil der Leser benennt und mit der Ankündigung der Fortsetzung deren Neugier auf den zweiten Teil des Romans weckt:

[...] noch viel lieber und erfreulicher aber wird mirs seyn/ ihme aber sehr nützlich/ und GOtt wolgefällig/ wann er demselben was ich ihn hierinn zu lehren bedacht/ nachzukommen sich befeilet; wäre aber wider alle Hoffnung eines solchen Numeurs/ daß er hierinnen weder öffentliche noch verborgene Lehren gefunden/ oder doch wenigst derselben nicht geacht hätte/ so wird ihn jedoch diß Wercklein anderwärts contentirt/ und ihme verhoffentlich die Zeit eben so wol und vielleicht nützlicher und besser vertrieben haben/ als wann er in dem Amadis gelesen hätte [...]. (VNI 447)⁴⁰

39 Dies ist sicher auch der Wirkungsabsicht des Barockromans geschuldet, die Walter Ernst Schäfer am Beispiel des höfisch-heroischen Romans herausstellt: „Die moralische Erbauung des Lesers steht im Vordergrund. Das Walten der Vorsehung soll im Geschehnisablauf deutlich werden und zwar soll es sich vor allem in der Gesetzmäßigkeit von Tugendlohn und Sündenstrafe offenbaren.“ (Walter Ernst Schäfer: Tugendlohn und Sündenstrafe in Roman und Simpliciad. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 85 [1966], H. 4, S. 481–500, hier S. 485.)

40 Vgl. zur Polemik gegen den *Amadis*-Roman ebenfalls den Beitrag von Schäfer. Er verweist darauf, dass man im *Amadis* „das Urmuster unnützer, zeitvergeudender und ‚eitler‘ Literatur erkennen wollte. Die Amadiskritik ist die Kehrseite der moralischen Tendenz in der neuen Romanproduktion.“ – Schäfer, Tugendlohn und Sündenstrafe (wie Anm. 39), S. 486.

KAI BREMER (Gießen)

„Confessio“ oder „conversio“? Lyrische Buß-Konzeptionen bei Vetter und Spee – samt eines Ausblicks auf Grimmelshausen

Den folgenden Überlegungen liegt die Beobachtung zugrunde, dass der Strukturwandel, der durch die Reformation in weiten Teilen Europas ausgelöst wurde und den wir seit inzwischen rund drei Jahrzehnten in der Regel als Konfessionalisierung bezeichnen,¹ immer noch nicht substantiell in den Wissenschaften reflektiert wird, die sich historisch mit den Künsten, also vornehmlich Musik, Malerei, Bildhauerei, Theater und natürlich Literatur, befassen. Diese Beobachtung mag Leser der vorliegenden Zeitschrift angesichts der umfassenden germanistischen Beiträge zur Konfessionalisierung überraschen. Immerhin wurde in der Germanistik die Konfessionalisierungsthese früh rezipiert.² Zudem war durch die bahnbrechende Forschung Dieter Breuers zur oberdeutschen Literatur längst die konfessionelle sprachlich-literarische Trennung der katholischen und protestantischen Kultur im alten Reich hinlänglich bekannt.³ So entstanden in den 1990er Jahren zahlreiche literaturhistorische Studien, die die Ergebnisse der Konfessionalisierungsforschung der Geschichtswissenschaft und von Breuers Studie berücksichtigten.

-
- 1 Die Forschungen dazu sind bekanntlich umfassend. Grundlegend für die Durchsetzung der These zunächst *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der ‚Zweiten Reformation‘*. Hrsg. von Heinz Schilling. Gütersloh 1986; *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*. Hrsg. von Hans-Christoph Rublack. Gütersloh 1992; *Die katholische Konfessionalisierung*. Hrsg. von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling. Münster 1995. Zur ersten Orientierung weiterhin hilfreich: Martin Heckel: *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*. Göttingen 1983; Harm Kluebing: *Das Konfessionelle Zeitalter 1525–1648*. Stuttgart 1989; Stefan Ehrenpreis, Ute Lotz-Heumann: *Reformation und konfessionelles Zeitalter*. Darmstadt 2002.
 - 2 Vgl. etwa Klaus Garber: Zentraleuropäischer Calvinismus und deutsche ‚Barock‘-Literatur. Zu den konfessionspolitischen Ursprüngen der deutschen Nationalliteratur. In: *Die reformierte Konfessionalisierung* (wie Anm. 1), S. 317–348.
 - 3 Vgl. Dieter Breuer: *Oberdeutsche Literatur 1565–1650. Deutsche Literaturgeschichte und Territorialgeschichte in frühabsolutistischer Zeit*. München 1979.

Zu denken ist beispielsweise an die Bände zur frühneuzeitlichen Lyrik von Hans-Georg Kemper,⁴ den zweiten Band von *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, den Werner Röcke und Marina Münkler herausgegeben haben,⁵ oder auch die Dissertation des Verfassers.⁶ All diesen Arbeiten ist gemeinsam, dass sie ‚Konfessionalisierung‘ in erster Linie thematisch und sozialhistorisch berücksichtigt haben. In Ergänzung dazu möchte ich die These stark machen, dass sich die Konfessionalisierung in der Literatur, und vielleicht auch in anderen Künsten, nicht nur derart niedergeschlagen hat,⁷ sondern auch strukturell.⁸

Im Unterschied zu den thematischen und sozialhistorischen Veränderungen der Literatur infolge der Reformation lassen sich freilich die strukturellen nicht immer überzeugend auf den Begriff der Konfession im Sinne einer Bekenntnisbildung bringen. Besser geeignet scheint mir dafür der Begriff ‚Bekehrung‘ zu sein. Ausgehend von der zeitgenössischen Begrifflichkeit, wird das einleitend (1.) erläutert.

Im Anschluss (2.) werden einige Beispiele aus der geistlichen Lyrik Conrad Veters und Friedrich Spees vorgestellt, um die einleitenden Überlegungen zur ‚Konversionalisierung‘ zu profilieren. Konkret werden Bußlieder untersucht, weil innerhalb der katholischen Theolo-

4 Hans-Georg Kemper: *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*. Bd. 1. *Epochen- und Gattungsprobleme. Reformationszeit*. Bd. 2. *Konfessionalismus*. Tübingen 1987.

5 *Die Literatur im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*. Hrsg. von Werner Röcke und Marina Münkler. München 2004 (Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur 2), hier besonders der Beitrag von Gerhard Hahn.

6 Kai Bremer: *Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert*. Tübingen 2005. Die hier dargestellte Entwicklung reflektiert wissenschaftsgeschichtlich: Kai Bremer: Die Frühe Neuzeit – ein Trümmerfeld. Über Anfänge und Ursprünge der Neueren deutschen Literatur. In: *Entdeckung der frühen Neuzeit. Konstruktionen einer Epoche der Literatur- und Sprachgeschichte seit 1750*. Hrsg. von Marcel Lepper und Dirk Werle. Stuttgart 2011, S. 39–51.

7 Eine Übersicht über das Thema *conversio* in den verschiedenen Künsten bei Béatrice Jakobs: ‚*Conversio*‘ im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung. ‚*Écrit de conversion*‘ als literarische Form. Berlin 2015, S. 41–161. Vgl. auch *The Turn of the Soul. Representations of Religious Conversion in Early Modern Art and Literature*. Hrsg. von Lieke Stelling, Harald Hendrix und Todd M. Richardson. Leiden, Boston 2012.

8 Vgl. Kai Bremer: Konversionalisierung statt Konfessionalisierung? Bekehrung, Bekenntnis und das Politische in der Frühen Neuzeit. In: *Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch*. Hrsg. von Herbert Jaumann. Berlin, New York 2011, S. 369–408.

gie *conversio* und *confessio* die beiden wesentlichen Säulen der Buße sind. Abschließend (3.) werden diese Beobachtungen literaturgeschichtlich generell und mit Blick auf Grimmelshausen perspektiviert.

1. Zum Zusammenhang von Bekehrung und Bekenntnis

Der Zusammenhang von Bekehrung und Bekenntnis ist besonders in der Buße zu greifen. Ihre beiden Pfeiler sind Bekehrung („conversio“) und Bekenntnis („confessio“). „Bekehrung“ meint dabei nicht einen konkreten Glaubens- oder Konfessionswechsel. Der Begriff bezeichnet vielmehr schon seit der alten Kirche ein intensives Bemühen, die eigene Moral und Frömmigkeit zu verbessern. Biblisches Fundament dieser immerwährenden Bekehrung ist die Aktualisierung des Spruches Jesajas im Johannes-Evangelium (Joh 12, 40 bzw. Jes 6, 10): „Ex caecavit oculos eorum et induravit eorum cor, ut non videant oculis et intelligunt corde et convertuntur, et sanem eos.“ Die Bekehrung ist im Bußprozess die Voraussetzung, das Bekenntnis hingegen Folge, wiederholt auch Höhepunkt eines Gesamtprozesses, auf den schließlich noch die von der Kirche bzw. Gott gewährte Erlösung folgen kann. Dem allen geht die Einsicht in die eigene Sündhaftigkeit voraus und gegebenenfalls folgt dem Prozess noch Genugtuung („satisfactio“). Konkretisiert wird die „conversio“ in den verschiedenen Buß-Konzeptionen dabei meist als Reue („poenitentia“ oder „contritio“). Die Einsicht in die Notwendigkeit der „conversio“ für das Seelenheil wird letztlich immer als Wunder, also als Geschenk bzw. Gnade Gottes begriffen.⁹ Begleitet werden kann das durch die Predigt, wie etwa Augustins *Confessiones* zeigen. Sowohl durch die Predigten von Ambrosius als auch durch die Interventionen seiner Mutter wird Augustin der christliche Glauben immer nähergebracht. Entscheidend ist aber die berühmte „tolle, lege“-Szene im Mailänder Garten am Ende des achten Buchs,¹⁰ deren

9 Vgl. William H. C. Frend: Art. „Bekehrung I“. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. Bd. 5. Berlin, Boston 1980, S. 443–457; Gustav Adolf Benrath: Art. „Buße V (historisch)“. In: ebd. Bd. 7. Berlin, Boston 1981, S. 452–473.

10 Vgl. Jakob Engberg: Exarsi ad imitandum: Augustine’s „Confessions“ – An Account, an Understanding, and a Process of Conversion Shaped by Tradition? In: *Zwischen Ereignis und Erzählung. Konversion als Medium der Selbstbeschr-*

Wunder-Charakter bis weit in die Neuzeit hinein weitererzählt und vielfältig literarisch bearbeitet wurde.¹¹

Die Bekehrung wurde spätestens durch Augustin zu einem Grundbegriff der Gnadenlehre. Auch wurde sie zu einem wesentlichen Merkmal praktizierter Frömmigkeit. Die den folgenden Untersuchungen zugrundeliegende These ist, dass die Künste in der Regel die Bekehrung in den Mittelpunkt stellen, weil sie an der Darstellung von Dynamik, Prozess und Dramaturgie interessiert sind. Das Bekenntnis ist im Unterschied dazu latent undramatisch in dem Sinne, dass es kein Handlungsmoment kennt und auch keinen Handlungsumschwung, keine Peripetie.

„Conversio“ wie „Bekehrung“ sind in den Jahrzehnten nach der Reformation Kampfbegriffe. Im Unterschied zum gegenwärtigen Sprachgebrauch sind „conversio“, „conversus“ und „Bekehrung“ in der Frühen Neuzeit jedoch positiv konnotiert.¹² Das gilt konfessionsübergreifend, aber insgesamt scheinen sich Protestanten dieser Begrifflichkeit weit seltener als Katholiken zu bedienen.¹³

Die Konversion setzt, auch das macht sie für die künstlerische Darstellung interessant, ein Ziel voraus. Das konnte das Bekenntnis sein. Gerade im katholischen Kontext meinte „conversio“ in der Frühen Neuzeit jedoch primär die Bewegung hin zur „wahren“ Kirche, konkret

bung in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Julia Weitbrecht, Werner Röcke und Ruth von Bernuth. Berlin, Boston 2016, S. 31–58.

- 11 Vgl. Kai Bremer: Der Conversus und sein Bekenntnis. Zur Performanz der Bekehrung auf dem deutschen Theater um 1600. In: *Akteure und Aktionen. Figuren und Handlungstypen im Drama der Frühen Neuzeit.* Hrsg. von Christel Meier, Bart Ramakers und Hartmut Beyer. Münster 2008, S. 485–508, bes. S. 487–501. Hier auch Hinweise zu weiteren Narrativen, die das Grundmuster für eine Bekehrungserzählung oder -darstellung abgeben können (etwa die Bekehrung Pauli oder die Gefangennehmung Petri).
- 12 Exemplarisch dargelegt in: Kai Bremer: Konversion und Konvertiten auf dem Theater der Frühen Neuzeit. In: *Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit.* Hrsg. von Ute Lotz-Heumann, Jan-Friedrich Mißfelder und Matthias Pohligh. Gütersloh 2007, S. 431–446.
- 13 Zu diesem Ergebnis kommt auch Laetitia Boehm: Konversion. Einige historische Aspekte aus der christlichen Frömmigkeitsgeschichte mit Beispielen von Professoren der alten Universität Ingolstadt. In: *Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog.* Hrsg. von Klaus Krämer und Ansgar Paus. Freiburg i. Br., Basel, Wien 2000, S. 522–548, hier S. 533: „Konversion/Konvertit sind nichtsdestoweniger bis heute wesentlich katholische Begriffe geblieben.“

„ad auctoritatem ecclesiae“.¹⁴ Diese Bewegung kann gewissermaßen als Bekenntnissatz hinreichend sein. Die Protestanten taten sich aber zunächst schwer damit, sich als eigene bzw. Gegen-Kirche zu betrachten. Gleichzeitig war kirchliche Autorität ein Zentralargument der gegenreformatorischen Kontroverstheologie und konstitutiv für das auf dem Trienter Konzil reformierte Kirchenverständnis und damit für die ‚Professio fidei Tridentinae‘. Das macht ‚conversio‘ und Bekehrung zwar nicht zu einem dezidiert katholischen Terminus. Doch erklärt die Perspektivierung des Begriffs auf die Kirche in Kombination mit der grundlegenden Fokussierung auf die ‚confessio‘ eine latente Affinität von ‚conversio‘ zu katholischen Positionen und damit auch die praktische Scheu der Protestanten, mit dem Begriff zu operieren.

Diese noch sehr vorläufigen, allgemeinen Hinweise zur Bedeutung der Konversion zumindest für die frühneuzeitliche Literatur zielen zugleich gegen ein herrschendes literaturgeschichtliches Narrativ. Wirft man nämlich einen Blick in gängige Literaturgeschichten, so scheint klar zu sein, dass die geistliche Lyrik in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts – und das gilt zumal für die der Katholiken – dezidiert konfessionalistisch, konkret gegenreformatorisch ist. Volker Meid etwa äußert sich über Vetter und Spee, um die es im Folgenden gehen wird, so:

Zu den Sammlungen, die vor allem deutsche Neufassungen älterer Lieder und Hymnen enthalten, gehört das kleine Liederbuch *Paradeißvogel* (1613) des Jesuiten Conrad Vetter, der im übrigen vor allem als polemischer Kontroverstheologe hervortrat.¹⁵

Sodann lobt Meid die „Verwirklichung der Alternation“ von Vetter.¹⁶ Er orientiert sich also an Opitz zur Beurteilung des katholischen Dichters, was gleich in doppelter Hinsicht anachronistisch ist. Denn zum einen war Vetter vor allem im Jahrzehnt vor den Literaturreformen des Schlesiens tätig. Zum anderen berücksichtigt dieser Hinweis nur bedingt die Perspektiven, die sich aus Breuers Untersuchungen zur oberdeutschen Literatur ergeben.

Im Anschluss an diese Hinweise schildert Meid Veters literari-

14 Ute Mennecke-Haustein: *Conversio ad Ecclesiam. Der Weg des Friedrich Staphylus zurück zur vortridentinischen katholischen Kirche*. Gütersloh 2003, bes. S. 36–38.

15 Volker Meid: *Die deutsche Literatur im Zeitalter des Barock. Vom Späthumanismus zur Frühaufklärung 1570–1740*. München 2009, S. 248.

16 Meid, *Die deutsche Literatur im Zeitalter des Barock* (wie Anm. 15), S. 248.

ches Traditionsverhalten, um abschließend festzuhalten, dass sich im *Paradeißvogel* „gelegentlich [...] auch der Kontroverstheologe bemerkbar“ mache.¹⁷ Ähnlich äußert sich Meid über Spee, der sich wie Vetter „an der Politik des Ordens“ beteiligt habe, „das geistliche Lied als Mittel der Werbung, Bekehrung und Lehre einzusetzen.“¹⁸

Ohne dass von Konfessionalisierung explizit die Rede ist, zeichnet Meid ein Bild von um Glaubenspropaganda bemühten Gegenreformatoren, die den konfessionellen Gegner im Blick haben. Da Meid ‚Bekehrung‘ hier ohne weitere Erläuterung verwendet, muss zudem davon ausgegangen werden, dass er es anders als in den vorliegenden Überlegungen nicht als Glaubensintensivierung verwendet,¹⁹ sondern im umgangssprachlichen Sinn als Glaubenswechsel. Diese Deutung darf jedoch allein schon aufgrund der Konzeption des Buches bezweifelt werden. Wie Meid richtig andeutet, greift es auf vorreformatorisches Liedgut zurück. Das wirft die Frage auf, warum Vetter das getan hat, wenn er auf den konfessionellen Gegner zielen wollte, statt selbst gegenreformatorische Lieder zu schreiben oder zumindest in Form von Kontrafakturen auf den ‚Feind‘ zu reagieren, wie dies in der Frühphase der Reformation nicht unüblich war.²⁰

Gegen Meids Deutung sprechen zudem die beiden Vorreden in Veters *Paradeißvogel*. In der Widmungsvorrede an Maria Fugger zu Kirchberg und Weißenhorn preist Vetter in erster Linie ihre Frömmigkeit und erinnert an ein anderes geistliches Buch, das er ihr bereits gewidmet habe – vom konfessionellen Gegner findet sich hier keine Spur. In der Vorrede an den Leser wirbt Vetter für die Schönheit der Lieder, die sich nicht zuletzt ergebe, weil sie sich von der Derbheit der Gassenhauer abhebe. Daher empfehle er sein Buch besonders der Jugend, die sich an diesen frommen Liedern erfreuen solle,

da man doch bedencken soll/ wie vil den Eltern selber daran gelegen/ ob die zarten junge Hertzen jrer Söhnen vnd Töchtern/ als noch neue Geschirlein/ mit Hönig oder Giff/ mit gutem oder bösem Safft/ mit züchtiger oder vnzüchtiger/

17 Meid, *Die deutsche Literatur im Zeitalter des Barock* (wie Anm. 15), S. 248.

18 Meid, *Die deutsche Literatur im Zeitalter des Barock* (wie Anm. 15), S. 248.

19 Vgl. Jean-Marie Valentin: Jesuiten-Literatur als gegenreformatorische Propaganda. In: *Zwischen Gegenreformation und Frühaufklärung. Späthumanismus, Barock 1572–1740*. Hrsg. von Harald Steinhausen. Reinbek bei Hamburg 1985 (Deutsche Literatur. Eine Sozialgeschichte. 3), S. 172–205.

20 Vgl. Bremer, *Religionsstreitigkeiten* (wie Anm. 6), S. 252–268.

lößlicher oder schändlicher/ Göttlicher oder Gottloser Anführung vnd Vnderweisung eingenommen vnd angefüllt werden.²¹

Zwar geht die Formel von „Honig oder Gifft“ auf ein populäres Emblem zurück, mittels dessen das Wesen der Ketzerei bzw. falsche und rechte Bibelauslegung beschrieben werden kann.²² Aber explizit nennt Vetter den konfessionellen Gegner gerade nicht und er fordert ebenso auch nicht dazu auf, sich zum wahren katholischen Glauben zu bekennen. Der wird schlicht vorausgesetzt und faktisch durch die Texte, die dem Buch zugrunde liegen, gepflegt.

2. ‚Konversionalisierung‘ in den Bußliedern Veters und Spees

An die beiden Vorreden schließen sich in Veters *Paradeißvogel* insgesamt 15 zum Teil äußerst lange Loblieder, Hymnen, Gespräche und Gebete an. Im modernen Sinne ist der Jesuit allerdings gar nicht der Autor der meisten Texte. Es handelt sich um ältere Vorlagen, die er aus dem Lateinischen übersetzt bzw. aus älteren deutschen Fassungen aktualisiert hat.²³ Thematisch dienen die Texte zunächst der Heiligen- und Marienverehrung. In den letzten sechs Texten ändert sich diese Stoßrichtung hingegen. Sie wenden sich entschieden dem Thema Buße zu. Eröffnet wird das mit dem Lied *Deß H. Dominici Carthäusers Ermahnung zur Buß*.²⁴ Dieser ‚Ermahnung‘ folgen auch die weiteren

21 Conrad Vetter: *Paradeißvogel* [...]. Ingolstadt 1613. [Nachdruck Stuttgart 1999], Vorrede „An den Leser“, unpaginiert.

22 Vgl. Kai Bremer: Techniken der Leserlenkung und -selektion im volkssprachigen Buch der Gegenreformation um 1600. In: *Cognition and the Book. Typologies of Formal Organisation of Knowledge in the Printed Book of the Early Modern Period*. Hrsg. von Karl A. E. Enenkel und Wolfgang Neuber. Leiden, Boston 2005, S. 509–531, bes. 526–529.

23 Auf dem Titelblatt heißt es dementsprechend auch: „Meisten theils auß den heiligen alten Vättern/ mit sonderm Fleiß außerlesen/ zusamm gezogen/ vnd auß dem Latein/ allen frommen alten Teutschen zugefallen in vnser Sprach gebracht.“ Ein Nachweis der Quellen in der Vorrede des Nachdrucks von Vetter, *Paradeißvogel* (wie Anm. 21), S. VIII–XI.

24 Vgl. Vetter, *Paradeißvogel* (wie Anm. 21), S. 206–212, die Vorlage ist *Homo, Dei creatura* des Heiligen Dominicus.

Lieder. So finden sich im Lied *Fundament/ Grundvest vnd Sigill aller Macht/ Mayestät vnnnd Herrligkeit dises zeitlichen Lebens*²⁵ Worte über die Vergänglichkeit des Fleisches:

Was hat vns gnutzt/ daß wir getrutzt/
 Mit Hoffart/ Reichthumb/ Prangen?
 Jetzt vnser Gut/ ist d Höllisch Glut/
 Weit/ weit seyn wir irr gangen/
 Den rechten Weg/ vnd schmalen Steg
 Habn wir leider verlassen/
 Vns hat die Sonn/ der Grechten nun/
 Nicht gleuchtet auff der Strassen.²⁶

Wenn man sich vergegenwärtigt, dass im jesuitischen Theaterspiel die erschreckende Konfrontation mit höllischen Geistern und dem Fegefeuer vielfach der Höhepunkt der Inszenierung ist, könnte gemutmaßt werden, dass auch dieses Lied sich ganz darauf konzentriert zu erschrecken. Die ersten 25 Strophen verfahren auch genau so wie dieses erste Beispiel. Schließlich aber stimmt das Lied tröstende und Hoffnung spendende Worte an:

All Creatur laß fahren hin/
 Den Schöpffer allein liebe/
 Was dhie verlaßt/ ist dorten Gwin/
 Kein Schad dich nit betriebe.
 Mit Seel vnd Leib/ dich Gott verschreib/
 Vnd laß ihn darnach walten/
 So wirdt er dich/ glaub sicherlich/
 Hie vnd auch dort erhalten.²⁷

Mit dieser vorletzten Strophe wird aus der Schrecken verbreitenden Ankündigung, was dem Fleisch nach dem Tod drohe, ein *memento mori*, das letztlich Hoffnung kennt, wenn sich der Gläubige bedingungslos Gott zuwendet.

Das Lied inszeniert auf diese Weise im Textverlauf eine Bekehrungsdynamik: Zwar könnte es mit seinen insgesamt 27 Strophen eklektisch wie ein konventionelles Kirchenlied gesungen werden. Aber dafür ist es nicht in erster Linie konzipiert. Das macht bereits das Feh-

25 Vgl. Vetter, *Paradeißvogel* (wie Anm. 21), S. 216–224.

26 Vetter, *Paradeißvogel* (wie Anm. 21), S. 222–223.

27 Vetter, *Paradeißvogel* (wie Anm. 21), S. 223–224.

len eines Refrains deutlich und auch das Fehlen von Notendruck im gesamten Buch. Wir haben hier also den schon in Liederbüchern des 16. Jahrhunderts zu beobachtenden Fall, dass die Rezeption der Lieder nicht konzeptionell festgelegt ist.²⁸ Die Bekehrungsdynamik des Liedes erschließt sich freilich nur, wenn es vollständig rezipiert wird. Das aber ist in erster Linie bei Prozessionen und bei einsamen Meditationen (hier wohl eher gesprochen denn gesungen) der Fall, nicht aber im Gottesdienst, für den es zu lang ist. Diese beiden performativen Formen der Rezeption berücksichtigend, wird deutlich, dass die Bekehrungsdynamik des Liedes geradezu eine Nachahmung der Buße ist. Zunächst vergegenwärtigt sich der Gläubige das sündige Elend aus „Hoffart/ Reichtumb/ Prangen“, in dem er sich befindet. Ausrufe begleiten diese Vergegenwärtigung des seelischen Elends („O weh/ O weh/ vnd jmmer weh“).²⁹ Der Sänger/Sprecher bereut sein Tun. Auf diese ‚contritio‘ folgt aber nicht wie sonst in der Buße üblich die ‚confessio‘ oder schließlich gar die ‚satisfactio‘. Diese bleiben der tatsächlichen Buße in der Kirche vorbehalten. Mit der zitierten vorletzten Strophe erfolgt stattdessen eine geradezu pastoral anmutende Ansprache an den Gläubigen, indem er aufgefordert wird, Gott zu vertrauen. Ergänzt wird das mittels eines exemplarischen Ausblicks in der letzten Strophe, in der eine Art Metakommentar erfolgt, in dem erklärt wird, dass das gesamte Lied von einem jungen Mann gedichtet worden sei, der sich nicht mehr rechtzeitig Gott zugewandt habe und deswegen in die Hölle gekommen sei.³⁰

Dieses Lied ist das einzige im *Paradeißvogel*, für das bisher keine Vorlage bekannt ist. Es darf deswegen gemutmaßt werden, dass es von Vetter selbst stammt. Viel wichtiger als dieser Umstand ist freilich, dass das Lied nicht nur von der üblichen Bußdynamik abweicht, sondern die Bekehrungsdynamik sogar verdoppelt: Wie gezeigt, erfolgt mit der vorletzten Strophe die pastorale Aufforderung zur Bekehrung. Mit dem kommentierenden Hinweis auf den fiktiven Verfasser, den jungen Mann, der vor seinem Tod nicht mehr gebüßt hat, wird die Aufforderung zur Bekehrung zudem mit exemplarischer Abschreckung gepaart, so dass die Notwendigkeit der Bekehrung betont wird.

Dieser Hinweis veranschaulicht zugleich, dass Konversionalisierung sowohl eine thematische als auch eine strukturelle Dimension hat.

28 Vgl. Bremer, *Religionsstreitigkeiten* (wie Anm. 6), S. 250.

29 Vetter, *Paradeißvogel* wie (Anm. 21), S. 222.

30 Vgl. Vetter, *Paradeißvogel* (wie Anm. 21), S. 224.

Thematisch stellt sich das Lied ‚Konfession‘ und ‚Konversion‘, indem die Notwendigkeit zur glaubensintensivierenden Umkehr mit pastoral anmutender Ermahnung gefordert wird. Strukturell wird diese Forderung durch die überraschende Wende zur Hoffnung in der vorletzten Strophe unterstützt, so dass der Gesang dieses Liedes geradezu eine Nachahmung des irdischen Lebens des Büßers ist: ein lang anhaltendes Jammertal, an dessen Ende aber Hoffnung schimmert – immer vorausgesetzt, dass er sich immer wieder zum christlichen Glauben bekehrt. Für wie selbstverständlich diese Bekehrungsdynamik galt, veranschaulicht, dass der Wechsel vom Schrecken zur Hoffnung zwar eine Konversion inszeniert und diese pointiert am Ende des langen Gedichts bzw. Liedes vorführt, dass dabei aber nicht explizit von ‚Konversion‘ oder ‚Umkehr‘ gesprochen wird.

Auf dieses sehr lange Gedicht folgt im *Paradeißvogel* ein ausgesprochen kurzes, das wie eine Zusammenfassung des Vorherigen wirkt:

MEin Buß hab ich so lang gespart/
 Biß ich bin auff der letzten fahrt.
 Jetzt hindert mich mein Kranckheit groß/
 Mein Kinder vnd mein Bethgenoß/
 Auch Lieb vnd Leib vmb zeitlich Hab/
 Von rechter Buß mich wendet ab.
 Wie mag ich gutes vben hie/
 Dessn ich hab vor gewohnet nie?
 Daß ich bey zeit nicht Buß wolt thon/
 Verzweiflet sterben ist mein Lohn/
 Diß mercken alle/ die ihr Sünd/
 Hie sparen auff die letzte Bünd.³¹

Das Lied *Herrn Johannsen vonn Schwartenberg seliger/ scharpffe Ermahnung an alle/ die ihr Buß an Nagel hencken/ vnd biß in ihr Todtbeth aufschieben/ etc.* ist nicht nur deswegen ein kompositorisches Gegenstück zum vorhergehenden, weil es die Sprecherperspektive vertauscht: Das vorausgehende Gedicht spricht quasi seelsorgerlicher ein ‚Du‘ an, dem es erst ausführlich das Elend der Welt vorführt, das es im Anschluss zur hoffnungsvollen Umkehr aufruft und es schließlich ergänzend auch dazu mahnt. In diesem Lied nun spricht ein ‚Ich‘, sich selbst beschuldigend, über seine Versäumnisse und sorgt so für eine Intensivierung des *memento mori*. Gleichzeitig wird explizit gemacht, was das vorhergehende Gedicht vorführt, aber nicht benennt: Die Buße

31 Vetter, *Paradeißvogel* (wie Anm. 21), S. 225.

ist das Verfahren, mit dessen Hilfe der Gläubige in der Lage ist, die Anfeindungen des Lebens zu überwinden und sich das ewige Leben zu erarbeiten.

In Veters *Paradeißvogel* wird also nicht nur die permanente Intensivierung des Glaubens, also permanente ‚conversio‘, gepredigt. Vetter liefert ergänzend mit dem langen Gedicht *Fundament* einen Text, der Umkehr inszeniert. Zudem ist offenbar auch die Folge der Einzeltexte in Veters Buch so angeordnet, dass eine Dramaturgie entsteht: Erst führt das Lied *Fundament* vor, weswegen eine Hinwendung zu Gott notwendig ist. Das veranschaulicht es am Beispiel eines namenlosen „Jungen“. ³² Mit dem folgenden Gedicht, der *Ermahnung*, erläutert ein ‚Ich‘, was passiert, wenn die Buße ausbleibt.

Vom konfessionellen Gegner ist hingegen in beiden Gedichten keine Spur zu finden. Selbst indirekte Anspielungen wie die metaphorische Formel von Gift und Honig in der Vorrede finden sich hier nicht. Die Lieder sind ganz auf die Frömmigkeit und deren Intensivierung konzentriert. Was den Ketzern droht, wird indirekt zwar deutlich. Aber eine Verpflichtung, sich ihnen in irgendeiner Weise zuzuwenden, lässt das Buch nicht erkennen, so dass wir es hier, anders als man nach der Lektüre von Meid meinen könnte, sicherlich nicht mit einem explizit gegenreformatorischen Andachtsbuch zu tun haben. Der polemische Kontroverstheologe Conrad Vetter konnte ebenso gut auch ein mahrender Seelsorger sein.

In Friedrich Spees *Trvtz-Nachtigal* ist die Buße in drei Gedichten zu fassen. Sie stehen zwar nahe beieinander, folgen aber nicht direkt aufeinander. Um das zu verstehen, muss zunächst der Aufbau von *Trutz-Nachtigal* näher betrachtet werden. Theo G. M. van Oorschot geht davon aus, dass die Lieder zu Gruppen zusammengefasst werden können. Die Lieder 2–11 bilden den sog. Sponsa-Zyklus, brautmystische Liebesgesänge der Gespons Jesu. Es folgen, so van Oorschot, „die Lieder von Vergänglichkeit, Buße und Trauer (12–18)“. ³³ Hier finden sich die Lieder, mit denen wir uns im Folgenden befassen werden, und daneben u. a. ein Vaterunser-Lied, das wohl die Funktion eines „Reue-gebet[s]“ ³⁴ hat. Zusammenhangslos steht das Xaveriuslied Nr. 19. Es folgen die bukolischen Gedichte, die literaturgeschichtlich so wesent-

32 Vetter, *Paradeißvogel* (wie Anm. 21), S. 224.

33 Theo G. M. van Oorschot: *Nachwort*. In: Friedrich Spee: *Trvtz-Nachtigal. Kritische Ausgabe nach der Trierer Handschrift*. Hrsg. von Theo G. M. van Oorschot. Stuttgart 1991, S. 341–355, hier S. 352.

34 Van Oorschot, *Nachwort* (wie Anm. 33), S. 352.

lich sind, weil sie die ersten substantiellen Versuche darstellen, die zu dieser Zeit virulente Bukolik-Rezeption zu christianisieren.³⁵ Insbesondere dieser letzte Teil kann dann nochmals in Gedichte unterschiedlicher Funktion unterteilt werden, auch ist die bukolische Tradition nicht immer eindeutig zu greifen. Die Gliederung von *Trutz-Nachtigal* ist also alles andere als stabil.³⁶ Gleichwohl halte ich es für angebracht, die Lieder 12–18 als ein Art Angelpunkt zu begreifen, denn im Kern lassen sich mit van Oorschoots Hinweisen zur Gliederung drei wesentliche thematische Blöcke beschreiben: der Sponsa-Zyklus, die Lieder 12–18 und der bukolische Zyklus samt der Ergänzungen.

Diese Dreiteilung aber ist in sich bemerkenswert, denn die beiden Zyklen sind thematisch-motivischer Natur, während der Mittelteil eher funktionaler Natur ist. Das gilt zumindest dann, wenn man die Lieder als Einheit begreift. Zwar thematisieren einige von ihnen Vergänglichkeit und Tod. Macht man sich aber klar, welche Funktion das *memento mori* bei Vetter hatte, so wird deutlich, dass das Eingedenken (im Sinne Benjamins) des eigenen Todes durch diese Lieder gefordert wird und dass dadurch also die Bußlieder ideal ergänzt werden.

In diesen Bußliedern nun nennt Spee anders als Vetter im *Paradeißvogel* die ‚conversio‘ explizit. Sein erstes Bußlied *Ermahnung zur Buß an den Sünder daß er die Burg seines Hertzens Christo einraume* beginnt folgendermaßen:

Wolauff, wolauff, du schönes Blut,
 Sich Gott zu Dir will kehren.
 O Sünder greiff nun hertz, vnd mut,
 Hör auff die Sünd zu mehrren.
 Wer Buß zu rechter zeit verricht,
 Der soll in warheit leben:
 Gott wil den tod des Sünders nicht,
 Wan wilt du dich ergeben?³⁷

Bemerkenswert ist zunächst die rhetorische Inversion des Bußmomentes in den ersten beiden Versen. In Veters Bußgedichten und erst recht natürlich in der Theologie wird die ‚Kehre‘ (selbstredend nicht im

35 Vgl. Klaus Garber: *Der ‚locus amoenus‘ und der ‚locus terribilis‘. Bild und Funktion der Natur in der deutschen Schäfer- und Landlebendichtung des 17. Jahrhunderts.* Köln, Wien 1974, S. 47–50.

36 Dieter Breuer hat auf diesen Zusammenhang in der Diskussion dieses Beitrags auf der Tagung der Grimmelshausen-Gesellschaft dankenswerterweise hingewiesen.

37 Spee, *Trutz-Nachtigal* (wie Anm. 33), S. 71.

Sinne Heideggers) als den Glauben intensivierende Umkehr des Menschen vorgestellt. Spee invertiert dies, indem er zunächst Gott als sich dem Menschen Zukehrenden vorstellt. Damit differenziert er die katholische Werktheologie aus, indem zwar weiterhin die Buße als Tat dargestellt wird („Wer Buß zu rechter zeit verricht“). Gleichzeitig wird damit in Erinnerung gerufen, dass sie nur unter der Voraussetzung göttlicher Gnade funktionieren kann. Diese fast schon ironisch anmutende Umkehr der Perspektive auf die Buße führt also vor, dass Buß-Lieder nicht nur appellativ angelegt sein können, sondern auch theologisch belehrend – und das mittels einer literarischen Strategie, die angesichts der Inversion des gängigen Bekehrungskonzeptes statt zu Gott als einer Umkehr Gottes zu den Menschen fast schon concettistisch anmutet.

In den Bußgedichten 15 und 16 findet sich allerdings wieder die Struktur, die wir von Veters Bußgedichten bereits kennen: Zunächst wird das Jammertal des menschlichen Daseins vorgeführt, auch werden die Verfehlungen des Menschen und die daraus resultierenden Konsequenzen für das Seelenheil genannt. Am Ende des 18 Strophen umfassenden Liedes 15 erfolgt dann die ‚conversio‘, indem das ‚Ich‘ mit der Buße den einzigen Ausweg aus dem weltlichen Elend benennt:

Wer weiß ob nitt der fromme Gott
 Die GnadenBrust erschliesse?
 Wer weiß ob nitt Herr Sabaoth
 Das GnadenMeer ergiesse?
 Die Schrifft vermeldt,
 Der Glaub es helt,
 Wer Buß mag redlich tragen,
 Find ie noch Gnad,
 Jst nie zu spath:
 Vnd wer dan wolt verzagen?³⁸

Bemerkenswert ist dieses Lied aber nicht mehr nur, weil es angesichts der Positionierung des Bußgedankens in der letzten Strophe noch einmal erklärt, dass die mit der Buße erfolgende Hinwendung zum Glauben wiederum in der Struktur des Liedes bewusst verankert ist. Dieses Gedicht führt zudem vor, wie wenig ein konfessionalistisches Denken Spees Lyrik in *Trutz-Nachtigal* prägt. Denn die hier formulierte Gnadenlehre beruft sich, das muss man sich in aller Konsequenz klarmachen, nicht auf Maria, die Heiligen, die sieben Sakramente, die

38 Spee, *Trutz-Nachtigal* (wie Anm. 33), S. 85–86.

Fürbitten oder die guten Werke. Das ‚Ich‘ vertraut vielmehr auf die Heilige Schrift. Die Bereitschaft zur Buße wird – schon seit den Kirchenvätern – als Gnadenakt begriffen.³⁹ In diesem Lied aber resultiert dieser ausschließlich aus dem Glauben. Das ist ein Gedanke, der Luthers Überlegungen im *Sermon vom Sacrament der Buße* nicht fern steht⁴⁰ – auch wenn der hier substantielle Gnadenbegriff von Luther und derjenige der nachtridentinischen katholischen Theologie wesentliche Unterschiede aufweisen.

Wie das Wunder der Buße schließlich zu begreifen ist bzw. warum sich Gott des büßenden Sünders so bedingungslos annimmt, führt Spee schließlich im dritten Bußlied, Lied 16 in *Trutz-Nachtigal*, vor. Die Pointe dieses Gedichts ist, dass das Lied zunächst aus 12 Strophen besteht, die thematisch dem ähneln, was wir bereits kennen. Die letzten 5 Strophen aber weichen davon formal ab. Sie sind als Dialog zwischen Vater und Sohn konzipiert:

S. O da, da Vatter, Vatter mein!
 O wee mir schönem kinde!
 V. O kind, o kind, kehr wider ein,
 O wol, daß Dich noch finde!
 S. Ach vatter, ichs bekennen muß,
 O wee mir frech, vnd stoltzen!
 V. Ach kind, mein hertz ob deiner Buß
 Jst schon für Lieb zerschmolzen.⁴¹

Spee bezieht die Buße auf das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11–32) und erklärt damit die Bereitschaft Gottes, sich vom Büßer erweichen zu lassen. Dadurch wird die Buße metaphorisch als ‚Einkehr‘ ins väterliche Haus veranschaulicht und zugleich der Fluchtpunkt der ‚conversio‘ vergegenwärtigt: Die Umkehr intensiviert nicht nur den Glauben, sie ist zugleich eine Einkehr, ja denkt man das Gleichnis vom

39 Vgl. Martin Ohst: Art. ‚Buße (kirchengeschichtlich)‘. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 1. 4., völlig neu bearb. Aufl. Hrsg. von Hans Dieter Betz. Tübingen 1998, Sp. 1910–1918, hier Sp. 1910–1911.

40 Vgl. Martin Luther: *Werke*. Bd. 2. Weimar 1884, S. 714–723. Zum Verhältnis von Glauben und Buße und der lutherischen Lyrik vgl. exemplarisch Gesa Dane: Buße als Waffe. Zu Catharina Regina von Greiffenbergs „Sieges-Seule der Buße und des Glaubens/ wider den Erbfeind Christliches Namens“. In: *Scharfsinn und Frömmigkeit. Zum Werk von Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694)*. Hrsg. von Gesa Dane. Frankfurt a. M. 2013, S. 123–144.

41 Spee, *Trutz-Nachtigal* (wie Anm. 33), S. 90.

verlorenen Sohn zu Ende, sogar eine Heimkehr. Verheißungsvoller lässt sich zur Buße kaum auffordern. Damit variiert Spee die pastorale Ansprache, wie wir sie bereits in den Liedern von Vetter kennengelernt haben, und signalisiert zugleich, dass der Gläubige, egal wie sehr er gesündigt hat, den büßenden Gang zum ‚Vater‘ nicht fürchten muss, weil dieser ihn mit offenen Armen in Empfang nimmt. Die Bußlieder Veters und Spees setzen damit ein Bußverständnis voraus, dass das direkte Gespräch mit dem (Beicht-)Vater kennt, sie orientieren sich also an der katholischen Beichtpraxis und nicht am protestantischen „Direktmodell“.⁴² In *actu* ist die konfessionelle Differenz also wohl präsent, nicht aber auf der Aussageebene der Bußlieder.

3. Perspektiven für die Forschung

In den vorgestellten Bußliedern von Vetter und Spee wird zunächst auf unterschiedliche Weise vorgeführt, warum der Christ angehalten ist, sich im Sinne einer Glaubensintensivierung zu bekehren. Das Bekenntnis ist dabei sekundär. Ebenso ist die Auseinandersetzung mit dem konfessionellen Gegner sekundär. Stattdessen versuchen die beiden Jesuiten mit ihren Liedern, die Gläubigen von der Notwendigkeit einer immerwährenden ‚conversio‘ zu überzeugen.

Zugleich sind in beiden untersuchten Liederbüchern die Buß- und damit Konversionsgesänge an strategisch signifikanter Stelle positioniert. Die Lieder bilden damit selbst eine Art Wendepunkt innerhalb der Gesamtanlage sowohl in Veters *Paradeißvogel* als auch in Spees *Trvtz-Nachtigal*. Was für Folgen können diese Ergebnisse nun für die Beschäftigung mit Grimmelshausen zeitigen?

1. Wie eingangs geschildert, ist ‚conversio‘/‚Umkehr‘ ein Begriff, mit dem besonders katholische Geistliche des 16. und 17. Jahrhunderts vielfach arbeiten. Deswegen eignet er sich gut, um Literatur, die sich auf zeitgenössische religiöse Dynamiken bezieht, zu beschreiben. Wenn sich Simplicius zu Beginn des fünften Buchs des *Simplicissimus* vordergründig selbst Buße auferlegt, um Ulrich Hertzbruder davon zu

42 Eric Achermann und Walter Sparn haben auf diesen Punkt in der Diskussion des Vortrags dankenswerterweise hingewiesen. Walter Sparn hat dabei den überzeugenden Begriff „Direktmodell“ geprägt.

überzeugen, dass dieser ihn mit in die sichere Schweiz nach Einsiedeln nimmt, dann zeigt sich eben hier, wie wenig der Roman dem Bekenntnis vertraut und stattdessen vorführt, wie entscheidend die faktische Bekehrung ist, die in dieser Szene ja ausfällt.⁴³

2. Indem man den Blick auf die Konversionsmomente in den literarischen Werken richtet, öffnet man den Blick. Im vorletzten hier untersuchten Lied, Spees zweitem Bußlied, formuliert der Jesuit in Gestalt eines Gedichts ein theologisches Buß-Programm, das dem Luthers im Hinblick auf die verwendete Begrifflichkeit (Stichwort ‚Gnade‘) durchaus nahe ist. Dieser Befund veranschaulicht nicht nur, wie berechtigt die aktuellen Debatten um Luthers Verhaftetsein im mittelalterlichen Denken sind.⁴⁴ Es öffnet die Augen dafür, dass wir auch im Pikaro-Roman eine ähnliche Dynamik finden: Schon für Aegidius Albertinus *Gusman*-Übersetzung kann man zeigen, dass hier weniger die Werkgerechtigkeit der Buße als vielmehr die Einsicht in die Notwendigkeit der Buße und also die Bekehrung hin zum intensiveren Glauben propagiert wird.⁴⁵ Dass die ‚conversio‘ letztlich ein Gnadengeschenk ist und nicht Folge guter Taten, das weiß nicht nur Spee, das weiß auch der autodiegetische Erzähler im *Simplicissimus*: „GOTT verleyhe uns allen seine Gnade/ dass wir allesampt dasjenige von ihm erlangen/ woran uns am meisten gelegen/ nemlich ein seeliges ENDE“.⁴⁶

3. Dieser Hinweis führt schließlich vor, wie verfehlt das literaturwissenschaftliche Sukzessionsmodell von Konfessionalisierung ist. In der überaus informativen Lyrik-Geschichte der Frühen Neuzeit von

43 Vgl. Kai Bremer: Bekenntnis trotz Einfach? Struktur- und themenanalytische Überlegungen zum Status der conversio in Grimmelshausens Romanen. In: *Zwischen Ereignis und Erzählung* (wie Anm. 10), S. 153–165.

44 Volker Leppin: *Die fremde Reformation: Luthers mystische Wurzeln*. München 2016; grundlegend für die Frage weiterhin: Hartmut Boockmann: Das 15. Jahrhundert und die Reformation. In: *Kirche und Gesellschaft im heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts*. Hrsg. von Hartmut Boockmann. Göttingen 1994, S. 9–25.

45 Vgl. Kai Bremer: Konversion und Buße. Zur Funktion des Einsiedlers in Aegidius Albertinus’ „Landstörtzer Gusman“. In: *Daphnis* 40 (2011), S. 697–708.

46 Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Der abentheurliche Simplicissimus Teutsch*. In: *Werke I. 1*. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt a. M. 1989 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 4. 1), S. 555. – Der Text wird im Folgenden nach der Edition von Breuer mit Sigle *ST* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert. Zum Schluss des Romans vgl. Bremer, Bekenntnis trotz Einfach? (wie Anm. 43), S. 159–161.

Kemper folgt – wie schon in Profangeschichten seit dem 19. Jahrhundert üblich – auf die Reformation die Gegenreformation und schließlich die katholische Mystik als katholisches Reformprogramm (und analog im Luthertum auf die Orthodoxie des Pietismus). Die Gedichte von Vetter und Spee haben vorgeführt, dass es nicht so leicht ist. Veters Lieder knüpfen ungezwungen an mittelalterliche Traditionen an. Spee ist im Hinblick auf die ‚conversio‘ eigenständiger als Vetter. Doch so sehr die beiden sich im Detail unterscheiden: Wenn man ihre Lyrik nicht unter ‚Konfessionalisierung‘, sondern unter ‚Konversionalisierung‘ rubriziert, verschiebt man die Wahrnehmung, indem als Anliegen der Lieder nicht mehr in erster Linie die Auseinandersetzung mit dem konfessionellen Gegner betont wird, sondern die Hinwendung zu den Gläubigen durch Rückgriff auf literarisch wie theologisch Bekanntes.

Bei Grimmelshausen liegt der Fall freilich ein wenig anders: Die eben genannte Bekehrung und die dankbare Bitte um Gnade am Ende des Romans ist bekanntlich nicht die letzte Äußerung von Simplicius. Das kann hier nicht vollständig rekonstruiert werden.⁴⁷ Für die vorliegenden Überlegungen wichtiger ist besonders ein Detail, das in der Forschung, soweit ich sehe, bisher nicht berücksichtigt wurde: In der Überschrift über dem XXIII. Kapitel der *Continuatio*, also vor der Ankunft des holländischen Kapitäns, wird Simplicius nicht mehr als „Freund“ wie bisher bezeichnet, sondern als „Monachus“ (ST 679). Der Eintritt ins Kloster konnte seit Augustin als ‚conversio‘ verstanden werden, ihre Voraussetzung war eine lang anhaltende Phase der Buße. Die ‚confessio‘ – das Gelübde – schloss den Prozess der Mönchswerdung ab,⁴⁸ doch für die Literatur des Mittelalters wie der Frühen Neuzeit ist nicht das feierliche Gelübde erzählenswert, sondern der Weg dorthin. Das belegen die vorgestellten Lieder wie auch Grimmelshausens Romane. Auf diesem Weg aber ist das Bekenntnis im Vergleich zur Bekehrung von untergeordneter Bedeutung. Das gilt zumal, weil die geistlichen Lieder wie Grimmelshausens *Simplicissimus* die Bekehrung inszenieren und zudem die Bußlieder in den Büchern, in denen sie erscheinen, gewissermaßen ‚Wendepunkte‘ innerhalb des Textensembles markieren. Das mag noch kein hinreichender Grund sein, um in der Literaturwissenschaft ‚Konfessionalisierung‘ durch

47 Vgl. dazu Bremer, Bekenntnis trotz Einfalt? (wie Anm. 43).

48 Vgl. Wolfgang A. Bienert: Art. ‚Bekehrung IV (kirchengeschichtlich, Alte Kirche)‘. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 1 (wie Anm. 39), Sp. 1232–1233.

‚Konversionalisierung‘ zu ersetzen. Aber dieser Befund sollte zumindest dazu anregen, ‚Konfessionalisierung‘ in Zukunft nicht mehr unkritisch für Formen literarischer und vielleicht auch andere künstlerischer Auseinandersetzungen mit religiösen Themen, Figuren und Fragen zu gebrauchen.

„A Second Voice“ in der Konfessionspolemik der
Insel Felsenburg?
Reue und Vergebung in Nevilles *The Isle of Pines*,
Grimmelshausens *Continuatio* und Schnabels
Wunderlichen Fata

Das „Pineser Eyland“,¹ die „Creutz Jnsul“ des Simplicius² und die „Jnsul Felsenburg“³ – drei Inselutopien der Frühen Neuzeit, wie sie unterschiedlicher kaum sein könnten: Ungezügelter Sexualität, regellose Fortpflanzung und Vermehrung in einem Naturparadies bei Henry Neville, weltabgewandtes und im Büssergewand auftretendes Einsiedlertum bei Grimmelshausen, sittenstrenge Alternativgesellschaft zu dem verderbten Europa bei Johann Gottfried Schnabel. Und doch stehen diese Texte in einer Traditionslinie: Grimmelshausen bezieht sich auf Neville⁴ und Schnabel wiederum sowohl auf Grimmelshausen⁵ als

-
- 1 Zitiert nach dem Digitalisat der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel: [Henry Neville:] *Warhafte Beschreibung eines neu erfundenen Eylandes, genant das Pineser Eyland, welches das vierdte neu erfundene Eyland im Süden ist.* o.O. 1668 (<http://diglib.hab.de/drucke/ts-362-5s/start.htm>, Abruf 21.11.2016); Zitat: ebd., Titelblatt. – Der Text wird im Folgenden nach dem Digitalisat der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel mit Sigle *PE* 1668 und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.
 - 2 Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Continuatio des Abentheurlichen Simplicissimi*. In: *Werke* I. 1. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt a. M. 1989 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 4. 1), S. 555–699; Zitat: ebd., S. 682. – Der Text wird im Folgenden nach der Edition von Breuer mit Sigle *Co* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.
 - 3 Johann Gottfried Schnabel: *Insel Felsenburg. Wunderliche Fata einiger Seefahrer. Teil I & Teil II*. Hrsg. von Günter Dammann, Marcus Czerwionka und Robert Wohlleben. Frankfurt a. M. 1997, Zitat: ebd., S. 7. – Der Text wird im Folgenden nach der Edition von Dammann [u. a.] mit Sigle *WF* I und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.
 - 4 Vgl. Jan Hendrik Scholte: Die deutsche Robinsonade aus dem Jahre 1669. In: ders.: *Der Simplicissimus und sein Dichter. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen 1950, S. 48–79, hier S. 57–61, und Lars Kaminski: Die Kultivierung des Paradieses.

auch direkt auf Neville, dessen Original wie deutsche Bearbeitung er bereits in der Vorrede erwähnt:

Die Geschichte von Joris oder Georg Pines hat seit ao. 1667. einen ziemlichen Geburths- und Beglaubigungs-Brief erhalten, nachdem aber ein Anonymus dieselbe aus dem Englischen übersetzt haben will, und im Teutschen, als ein Gerichte Sauer-Kraut mit Stachelbeeren vermischt, aufgewärmet hat, ist eine solche Ollebutterie daraus worden, daß man kaum die ganz zu Matsche gekochten Brocken der Wahrheit, noch auf dem Grunde der langen Titsche finden kan. (*WF I*, S. 10–11)⁶

Grimmelshausens ‚Creutz Insul‘ vor dem Hintergrund des ‚PINESER Eylands‘ von Henry Neville. In: *Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen*. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold. München 2008 (Text + Kritik. Sonderband), S. 136–148, hier S. 140–141.

- 5 Vgl. Fritz Brüggemann: *Utopie und Robinsonade. Untersuchungen zu Schnabels „Insel Felsenburg“ (1731–1743)*. Weimar 1914, S. 137–144, Hans Steffen: J. G. Schnabels „Insel Felsenburg“ und ihre formengeschichtliche Einordnung. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* N. F. 11 (1961), S. 51–61, hier S. 53, Gabrielle Bersier: *Wunschbild und Wirklichkeit. Deutsche Utopien im 18. Jahrhundert*. Heidelberg 1981, S. 64–66, Rosemarie Haas: Die Landschaft auf der Insel Felsenburg. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 91 (1961/62), S. 63–84, hier S. 72–73, Misia Sophia Doms: Liebende Natur und Naturgewalten. Zur Beziehung zwischen der Natur und dem Menschen in Grimmelshausens „Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi“ und Schnabels „Wunderlichen FATA einiger See-Fahrer (Insel Felsenburg)“ In: *Simpliciana* XXXI (2009), S. 399–426, hier S. 399–400.
- 6 Für Schnabel wichtige Ergänzungen der Satire von 1726, die den Stoff durch langatmige Beschreibungen und Kataloge, einige wenige moralisierende Kommentare und ein in dieselbe Richtung zielendes Vorwort erweitert sowie insbesondere nach dem Tod Pines fortsetzt, werden an der entsprechenden Stelle unter Verwendung der Sigle *PE* 21729 nach dem Digitalisat der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt zitiert: [Henry Neville:] *Wahrhaffte und merckwürdige Lebens-Beschreibung Joris Pines von Dublin aus Irrland bürtig. [...] Aus dem Englischen übersetzt*. O. O. ²1729 (urn:nbn:de:gbv:3:1-247339). Vgl. zu Schnabel und Neville beispielsweise Hermann Ullrich: Einleitung. In: Johann Gottfried Schnabel: *Die Insel Felsenburg*. Hrsg. von Hermann Ullrich. Berlin 1902, S. III–LIV, hier S. XIV–XV, Brüggemann, *Utopie* (wie Anm. 5), S. 137, Bersier, *Wunschbild* (wie Anm. 5), S. 66–67, Erhard Reckwitz: *Die Robinsonade. Themen und Formen einer literarischen Gattung*. Amsterdam 1976, S. 324–325, Fritz Wahrenburg: *Funktionswandel des Romans und ästhetische Norm. Die Entwicklung seiner Theorie in Deutschland bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart 1976, S. 221, Ernst Weber: *Die poetologische Selbstreflexion im deutschen Roman des 18. Jahrhunderts. Zu Theorie und Praxis von ‚Roman‘, ‚Historie‘ und pragmatischem Roman*. Stuttgart [u. a.] 1974, S. 29, Götz Müller:

Dass es sich bei den intertextuellen Abhängigkeitsverhältnissen zwischen Neville, Grimmelshausen und Schnabel um Kontrafakturen handelt,⁷ zeigt sich darin, dass Grimmelshausen eine scharfe Gegenposition zu Neville bezieht,⁸ während Schnabel zwischen beiden zu vermitteln sucht: Bei Neville wird eine atheistische Kolonie gegründet, bei Grimmelshausen ein gottgefälliges Einsiedlerleben angestrebt und Schnabel kombiniert beides zu einer gottgefälligen Kolonie, indem er den Atheismus und die Einsiedelei ausscheidet.

Auffällig ist im Vergleich der drei Texte zunächst das Verhältnis der männlichen und weiblichen Figuren zueinander: Ermöglicht die Anwesenheit von vier Frauen George Pines eine weitgehend konfliktfreie Polygamie, in der er eine Frau nach der anderen schwängern und so eine gewaltige Anzahl an Nachkommen zeugen kann, führt die (zeitweilige) Anwesenheit nur einer (vermeintlichen, aber immerhin theoretisch frei verfügbaren) Frau zum beinahe tödlichen Konflikt zwischen Simon Meron und Simplicius. Van Leuven, Lemelie und Albert Julius steht ebenfalls nur eine einzige Frau zur Verfügung, die dazu noch einer einzigen Figur fest zugeordnet ist, sodass Lemelie und Albert Julius zunächst alleine bleiben; noch dramatischer ist die Situation für Don Cyrillo und seine gestrandeten Mitstreiter, die das gänzliche Fehlen holder Weiblichkeit gar durch Geschlechtsverkehr mit Affenweibchen kompensieren.

Dabei versucht Grimmelshausen zunächst, Nevilles Protagonisten zwei Figuren gegenüberzustellen, die anders als der Polygamist und Naturjünger Pines ein christliches Bewusstsein von der sündigen Natur des Menschen an den Tag legen. Obgleich beide Figuren in der Inselutopie der *Continuatio* Versuchungen des Teufels ausgesetzt sind, übernimmt innerhalb dieser Konstellation Simplicius die Rolle eines geistlichen Führers für Simon Meron, der stärker den – nun als verwerflich empfundenen – Verhaltensweisen des George Pines zuneigt und

Gegenwelten. Die Utopie in der deutschen Literatur. Stuttgart 1989, S. 76–77, Wilhelm Voßkamp: Theorie und Praxis der literarischen Fiktion in Johann Gottfried Schnabels Roman „Die Insel Felsenburg“. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* N. F. 18 (1968), S. 131–152, hier S. 139, und F. J. Lamport: Utopia and ‚Robinsonade‘: Schnabel’s „Insel Felsenburg“ and Bachstrom’s „Land der Inquiraner“. In: *Oxford German Studies* 1 (1966), S. 10–30, hier S. 17–18.

7 Vgl. dazu insbesondere Theodor Verweyen und Gunther Witting: *Die Kontrafaktur. Vorlage und Verarbeitung in Literatur, bildender Kunst, Werbung und politischem Plakat.* Konstanz 1987, S. 34–53.

8 So schon Scholte, Robinsonaden (wie Anm. 4), S. 60–61.

zwar vor dem Teufel, aber nicht vor der Trunksucht gerettet werden kann. Simplicius selbst dagegen wird als positives Gegenbild zu Simon Meron und noch stärker zu George Pines gezeichnet, indem er den Versuchungen des Teufels widersteht, seinen Kameraden zu Reue und Buße anleitet und nach dessen Tod ein gottgefälliges und zufriedenes Einsiedlerleben beginnt. Schnabel schließlich idealisiert seine Hauptfigur im Vergleich zu Grimmelshausens Simplicius noch weiter: Albert Julius handelt zumindest nach seiner Ankunft auf der Insel Felsenburg im Gegensatz zu den ihm umgebenden Figuren stets moralisch einwandfrei und bleibt in seinem privilegierten Verhältnis zu Gott unangefochten. Aus dem reuigen Simon Meron dagegen wird der durch und durch sündige und trotz des Bewusstseins seiner Sündhaftigkeit reuelose Lemelie, der van Leuens Ehefrau Concordia begehrt, ihren Mann ermordet und beim Versuch, auch Albert Julius aus der Welt zu schaffen, tödlich verwundet wird. Durch van Leuven erweitert Schnabel das Figurenarsenal weiter, um die von Simplicius geübte Vergebung für den reuigen Sünder zu diskreditieren, indem diese Haltung, die auch van Leuven gegenüber Lemelie an den Tag legt, von dem Bösewicht für seine Pläne missbraucht und als gutgläubige Naivität entlarvt wird, während der stets misstrauische und nicht zur Vergebung bereite Albert Julius am Ende Recht behält und aufgrund seiner Vorsicht überlebt. Das jeweils anders ausgestaltete Motiv von Reue und Vergebung, das bei Neville noch völlig fehlt, stellt daher einen der wichtigsten Unterschiede zwischen dem Ende von Grimmelshausens Pikaroroman und dem Beginn von Schnabels Robinsonaden-Utopie dar.

1. Simon Meron, Simplicius und Georges Pines

Bereits die Inhaltsangabe auf dem Titelblatt der deutschen Übersetzung von Nevilles Erzählung nennt als wesentlichen Gehalt des schmalen Werkes die Beschreibung, „welcher Gestalt [...] nicht mehr, als nur 5. Menschen, nemlich 4. Frauen und ein Mannsperson wunderlicher Weise sind errettet, und wie sie innerhalb 60. Jahren biß auf 1789. See- len, sich haben erweitert“ (*PE* 1668 Titelblatt).⁹ Der insbesondere durch

9 Hier liegt einer der zentralen Unterschiede zu der satirischen Fassung von 1726, wo das Titelblatt als wesentlichen Inhalt den Bericht von Pines' „Ankunft und

die exakte Zählung belegte Stolz des Protagonisten und Ich-Erzählers wird von diesem jedoch gerade nicht auf planvolles Handeln, sondern auf die Befolgung natürlicher Triebe zurückgeführt: „Der Müßiggang und die Fülle von allem, erweckte in mir eine Lust und Begierde zu dem Frauen-Volck [...].“ (PE 1668, 15)¹⁰ Erst in seinem sechzigsten Lebensjahr verpflichtet Pines die von ihm gegründete Kolonie mithilfe einer – offenbar bislang wohlweislich versteckt gehaltenen – Bibel auf die christliche Religion, ohne ein Wort darüber zu verlieren, dass diese Kolonie bei einer christlichen Aufführung der Stammeltern niemals hätte entstehen können.

Genauso unmotiviert wie die Rücknahme der so exzessiv genossenen Freiheiten gegenüber bürgerlicher Sitte und Moral erscheint die Einführung einer Art Regierung, die Betonung europäischer Kultur und schließlich die Verpflichtung nicht allein auf die christliche Religion, sondern auf die eigene Konfession. Dieser Schritt bringt mit der Rückkehr der christlichen Regeln nun zwar ein Ende der unregelmäßigen Zustände, die zur Entstehung dieser Gesellschaft überhaupt erst geführt haben, aber sie führt nicht zu einer Verurteilung derselben: Die paradoxe, durch die „verwahr[te]“ Bibel sinnfällig illustrierte Ermahnung, „bey der Christlichen Religion zu verbleiben“, deren Regeln man über drei Generationen fleißig missachtet hat, zeigt, dass Pines und die vier Frauen mit dem Schiffbruch ihr gesamtes bürgerliches Christentum vergessen und es erst in dem Moment wiederfinden, da sie es – und hier insbesondere das Verbot von Polygamie und Inzest – aufgrund der Gesamtzahl an Menschen auch tatsächlich wieder befolgen können; in der „Noht“-Lage zuvor und der in dieser „Noht“ offenbar erfolgten

70-jähriger Aufenthalt auf einer wüsten Insel Süd-Landes, mit seinen vier Weibern, als einer schwarzen und drey weißen; Auch seine daselbst gehabtten Erstaunens-würdigen Avanturen, Vermehrung seines Geschlechts, angefangene, und von seinen Nachkommen den Pinesern fortgesetzte Viel-Weiberey, dessen Testament und Gesetze, Zwispalt seiner Kinder, derselben nothwendige Blut-Schande“ usw. ausweist (PE ²1729, Titelblatt) und damit bereits die explizite Kritik am Verhalten des Protagonisten andeutet, die dann insbesondere die Vorrede ausformuliert, die dem Leser an diesem Beispiel vor Augen führen will, „in was Unordnung ein Mensch, wenn er in den ersten natürlichen Zustand gesetzt wird, geräth“, da Pines, der als Ich-Erzähler der anonym erschienenen Version von 1668 unbefangen als „unser Autor“ bezeichnet wird, „die Viel-Weiberey nicht vor so eine abscheuliche Sünde gehalten, als sie von unsern heutigen gesunden Moralisten angesehen wird“ (PE ²1729, 11–12).

10 Vgl. dazu Kaminski, Kultivierung (wie Anm. 4), S. 137 und 139.

Generalamnesie haben sie jedoch – nach ihrer eigenen Vorstellung – keine Schuld auf sich geladen, sodass nun auch keine Sühne nötig ist.¹¹

Nevilles Versuch eines Gedankenexperiments, das einen von christlichen Moralvorstellungen unbelasteten Umgang mit der Sexualität erprobt, wird von Grimmelshausen explizit zurückgenommen. Als der Teufel in Gestalt der abessinischen Köchin Simon Meron zum Mord an Simplicius zu verführen sucht, bietet er sich diesem zwar zu eben dem Zweck an, den Pines gleichsam ohne Absicht erreicht, wenn die vermeintliche Frau betont, sie wolle sich „vermählen: und auff dieser Insul (die wol 1000. oder mehr Personen ernähren kan) das Menschlich-Geschlecht vermehren“ (Co 665). Bei Grimmelshausen jedoch versteigen sich zur Erreichung dieses an sich ja im Einklang mit biblischen Vorstellungen stehenden Zieles weder der Teufel noch der portugiesische Zimmermann zu den Monstrositäten des „Pineser Eylands“; sowohl die dort fleißig praktizierte Promiskuität als auch der Inzest bleiben tabuisiert.¹² Stattdessen setzen beide Gesprächspartner voraus, dass die monogame Ehe das einzige Mittel zur Fortpflanzung darstellt, weshalb die vorgebliche Abessinierin vorschlägt, sich mit dem älteren Simplicius zu vermählen, mit diesem eine Tochter zu zeugen, die dann eine geeignete Partnerin für Simon Meron darstellen könnte. Diese rationale Überlegung wird dem Lustprinzip eindeutig untergeordnet. Das eben ist bei Pines völlig undenkbar, der in der ersten Phase seines Insellebens die Lust beständig über den Verstand stellt, wie sich am deutlichsten an der Episode mit der Sklavin zeigt, die den ihr eher abgeneigten einzigen Mann auf der Insel zu überlisten sucht.¹³

Gerade das gemeinsame Motiv der Verführung durch eine exotische Frau¹⁴ aber verbindet Simon Meron schließlich mit Pines, denn der Portugiese lässt sich von den rationalistischen Argumenten des Teufels

11 Der Verfasser der Satire von 1726 verweist hier auf Pines' „Gewissens-Marter“ (PE ²1729, 41) und lässt diesen in der Folge Argumente für die Polygamie aus der Bibel und dem Islam anführen (PE ²1729, 42–44). Zur Bedeutung der Ehe für die bürgerlichen Autoren zu Beginn des 18. Jahrhunderts vgl. auch Ulrike Rotmann: *Geschlechterbeziehung im utopischen Roman. Analyse männlicher Entwürfe*. Würzburg 2003, S. 81–82.

12 Vgl. dazu auch Gerda Röder: *Glück und glückliches Ende im deutschen Bildungsroman. Eine Studie zu Goethes „Wilhelm Meister“*. München 1968, S. 49.

13 Vgl. dazu auch Kaminski, Kultivierung (wie Anm. 4), S. 138.

14 Vgl. zu diesem Motiv auch Jost Eickmeyer: Intratextuelle Beziehungen zwischen Grimmelshausens „Continuatio“ und „Simplicissimus Teutsch“. In: *Simpliciana* XXVII (2005), S. 103–134, hier S. 119; zur Abhängigkeit der Stelle von Neville zudem Kaminski, Kultivierung (wie Anm. 4), S. 141.

keineswegs überzeugen, sondern folgt ebenfalls allein dem Sexualtrieb.¹⁵ Dass die eine Sünde (die der Wollust) dabei sogleich weitere Sünden und verwerfliche Handlungen (Mord, Verwüstung der Insel) nach sich ziehen soll, zeigt jedoch auch, wie sehr Simon Meron im Gegensatz zu George Pines in der christlichen Vorstellungswelt verankert bleibt; dieses Bewusstsein der eigenen Schuld unterscheidet ihn von Nevilles Protagonisten, der deshalb auch zu keinem Zeitpunkt Reue zeigen kann. Der portugiesische Zimmermann dagegen ist kaum aus seiner Ohnmacht erwacht, in die ihn das plötzliche Verschwinden der teuflischen Köchin gestürzt hat, als die Reue ihn überfällt.¹⁶ Zwar kommt Simon Meron erst im Verlauf des folgenden Gesprächs mit Simplicius zur genaueren Erkenntnis der Tatsache, sich nicht nur „wider euch und wider mich selbst“, sondern auch „wider GOTT: wider die Natur: wider die Christliche Liebe, und wider das Gesetz getreuer Freundschaft“ vergangen zu haben,¹⁷ doch „sein inbrünstige Reu und zerknirschtes Hertz“ (Co 666-667) sorgen dafür, dass ihm die von Simplicius angekündigte Vergebung und Fürsprache bei Gott sogleich zuteilwird. Nachdem dieser dem reuigen Sünder auf dessen eigenen Wunsch hin noch die Errichtung eines Kreuzes als Buße auferlegt hat, die Simon Meron durch die Anfertigung dreier Kreuze noch überbietet,¹⁸ kann Simplicius feststellen: „Von daran fiengen wir an etwas Gottseeliger zu leben als wir zuvor gethan hatten/ [...]“ (Co 669).

Allerdings wendet Simon Meron sich bald darauf dem übermäßigen Genuss von Palmwein zu, der seine Gesundheit derart ruiniert, dass er bald darauf das Zeitliche segnet; damit ist sein Ende in auffälliger Weise mit dem Beginn von George Pines Sünden verknüpft, wenn letzterer seine „Lust und Begierde zu dem Frauen-Volck“ auf „die Fülle

15 Vgl. dazu auch Kaminski, Kultivierung (wie Anm. 4), S. 145–146.

16 Vgl. zur Wortwahl Simon Merons auch Eickmeyer, Intratextuelle Beziehungen (wie Anm. 14), S. 119.

17 Vgl. dazu auch Rosmarie Zeller: Simplicius liest die „Arcadia“. Der „Simplicissimus Teutsch“ zwischen Pikaro-Roman und höfisch-heroischem Roman. Mit einem Anhang zu den Übersetzungen von Sidneys „Arcadia“. In: *Simpliciana* XXVII (2005), S. 77–101, hier S. 86.

18 Vgl. auch Scholte, Robinsonade (wie Anm. 4), S. 67, Eickmeyer, Intratextuelle Beziehungen (wie Anm. 14), S. 119, und Marcel Lepper: „[...] die gantze Welt sey ihm ein grosses Buch [...]“ Buchwelt und Weltbuch in der simplicianischen „Continuatio“. In: *Simpliciana* XXVI (2004), S. 389–401, hier S. 393–394.

von allem“ (*PE* 1668, 15) zurückführt.¹⁹ Folgerichtig tadelt Simplicius seinen Gefährten auch wegen dieses Vergehens; als dieser jedoch entgegnet, „es seye Sünd, wann man die Gaben GOTTes verachte; man müsse den Balmen beyzeiten zu aderlassen, damit sie nit in ihren aigen Blut erstickten“ (*Co* 671), scheint der ehemalige Beichtvater dieser Argumentation nichts entgegensetzen zu können: „[...] also muste ich seinen Begirten den Zaum lassen, wolte ich anderst nit mehr hören, ich gönnete ihm nit was wir die völle umbsonst hätten.“ (*Co* 671).²⁰ Diese wenig engagierten Versuche zur Besserung des in der Folge ungestört dem Laster der Völlerei frönenden Kameraden scheinen insbesondere deshalb so schnell eingestellt zu werden, weil nun nur noch der Körper, aber nicht mehr die Seele Simon Merons auf dem Spiel steht – so sieht es zumindest das Grabepigramm, das Simplicius für ihn anfertigt. In seiner parodistisch-humoristischen Ausrichtung scheint bereits das von jeder ernsthaften Klage freie Epigramm eher auf eine Rettung der Seele des milde bspöttelten Alkoholikers hinzuweisen. Zudem erscheint Simon Meron seinem Gefährten ja nach seinem Tod noch einmal als Geist, weil er zu Lebzeiten einige aus dem Schiffbruch gerettete Dukaten auf der Insel versteckt hat und „auff diß wenige Geld/ alß dardurch er wider nach Hauß zukommen verhoffet/ sich mehr als auff GOTT verlassen“ (*Co* 675)²¹ – dass es sich bei diesem vergleichsweise harmlosen Vergehen, dessen Strafe Simplicius aufhebt, indem er das versteckte Geld an sich nimmt, offensichtlich um die schwerste ungesühnte Sünde des Zimmermanns handelt, stellt dessen Seelenheil vielleicht auch nicht die schlechteste Prognose.

Anders als für Simon Meron sind für Simplicius jedoch nicht Reue und Vergebung durch einen Mitchristen die Schlüssel zum Heil, sondern der erfolgreiche einsame Widerstand gegen die Versuchungen,²² denen er in seinem nach dem Tode Merons begonnenen „Einsidleri-

19 So auch Scholte, *Robinsonade* (wie Anm. 4), S. 68; Dieter Breuer: *Grimmelshausens Inselutopie*. In: *Simpliciana* XXIX (2007), S. 193–205, hier S. 198, diagnostiziert bei Meron dagegen ein Leiden an „der Acedia, der Melancolie“.

20 Vgl. zu dieser Stelle auch die Argumentation von Doms, *Liebende Natur* (wie Anm. 5), S. 421–422, die allerdings die Rolle des Simplicius nicht mitbedenkt.

21 Vgl. dazu neben Eickmeyer, *Intratextuelle Beziehungen* (wie Anm. 14), S. 119, auch Breuer, *Inselutopie* (wie Anm. 19), S. 198.

22 Das betont auch Italo Michele Battaifarano: *Der seltsame Pilger, der wilde Mann, der gute Wilde: Kulturrelativismus und Kritik des Eurozentrismus bei Grimmelshausen*. In *Simpliciana* XII (1990), S. 15–52, hier S. 37.

sche[n] Leben“ (*Co* 673)²³ ausgesetzt ist.²⁴ Auch die dabei erwähnten Sünden in Gedanken besiegt Simplicius schließlich, indem er „dem Müßiggang abschafft[]“²⁵ und sich „geistliche Bücher“ verfertigt (*Co* 676),²⁶ sodass einem gottgefälligen Leben nach erfolgreicher Selbstdisziplinierung nichts mehr im Wege steht.²⁷ Einsiedelei anstelle von sündhafter Sexualität, dankbarer Gebrauch anstelle des maßlosen Missbrauchs der Fülle, Zurückstellung der natürlichen Triebe anstelle des blinden Egoismus, Dankbarkeit gegen Gott anstelle des Erliegens vor der teuflischen Versuchung: Durchgängig erscheint Simon Meron als negative Folie des Einsiedlers der „Creutz Insul“ (*Co* 682).²⁸

Dennoch wird auch der portugiesische Zimmermann nicht vollständig verteufelt; zwischen ihm und Simplicius bestehen durchaus Gemeinsamkeiten, wie insbesondere die Tröstung des Sünders durch den Beichtvater zeigt. Entscheidende Voraussetzung für die Vergebung, die Simplicius Simon Meron gewährt, ist seine Einsicht in die eigene Sündhaftigkeit, wenn er immer wieder betont, dass jederzeit „einer oder der ander oder wir alle beyde fallen“ könnten;²⁹ die siebenmalige Verwendung des Personalpronomens der 1. Person Plural insbesondere zu Beginn und Ende der Tröstung Merons unterstreicht, wie sehr Simplicius sich in einer Schicksalsgemeinschaft mit dem sündigen Mitmenschen sieht, über dessen Sünde – die immerhin in einem Mord an ihm selbst hätte gipfeln sollen – er sich zu keinem Zeitpunkt erhebt und dessen Reue ihm ein auch für die eigene Situation tröstlicher Garant dafür bleibt, dass die unvermeidliche Sünde in Gedanken, die er später

23 Vgl. zu dieser (erfolgreicheren) Wiederaufnahme des Einsiedlerlebens auf der Kreuzinsel im Vergleich zur Mooskopf-Episode auch Andreas Merzhäuser: *Satyrische Selbstbehauptung: Innovation und Tradition in Grimmelshausens „Abentheurlichem Simplicissimus Teutsch“*. Göttingen 2002, S. 212–213.

24 Vgl. dazu auch Breuer, *Inselutopie* (wie Anm. 19), S. 198–199.

25 Vgl. dazu neben Scholte, *Robinsonade* (wie Anm. 4), S. 68, auch Dietrich Nauemann: *Politik und Moral. Studien zur Utopie der deutschen Aufklärung*. Heidelberg 1977, S. 86.

26 Vgl. dazu auch Lepper, *Buchwelt* (wie Anm. 18), S. 390.

27 Vgl. zu dieser Stelle neben Eickmeyer, *Intratextuelle Beziehungen* (wie Anm. 14), S. 118–119, auch Brüggemann, *Utopie* (wie Anm. 5), S. 142.

28 Vgl. dazu auch Scholte, *Robinsonade* (wie Anm. 4), S. 73.

29 Diese sowie die daraus resultierende „Demut“ betont auch Kaminski, *Kultivierung* (wie Anm. 4), S. 143–147.

ja auch noch begeht, durch dieses Instrument Vergebung bei Gott erfahren kann.³⁰

2. Lemelie, Simon Meron und Georges Pines

Von dieser optimistischen Einschätzung ist die frühe Phase der Inselutopie in Schnabels *Wunderlichen Fata* weit entfernt, was sich insbesondere in der Umgestaltung des reuigen Sünders Simon Meron – und des harmlosen Polygamisten George Pines – zu dem ungeheuerlichen Scheusal Lemelie manifestiert. Auch bei Lemelie nimmt die Sünde ihren Anfang im Müßiggang: Van Leuven klagt nach der Ankunft auf der Insel, er habe Albert Julius und Concordia ganz alleine retten müssen, „weil ihm der eigensinnige und Verzweiflungs-volle Capitain nicht die geringste Handreichung thun wollen“ (*WF* I 165). Allerdings erwächst dieser Müßiggang hier nicht aus dem Genuss der Überfülle, sondern aus der noch weit sündigeren Verzweiflung. Zur bereits in dieser frühen Phase eindeutigen Verurteilung Lemelies, dessen „schändliche gottlose Flüche wider das ihm so feindseelige Verhängniß“³¹ in deutlichem Kontrast zu Simon Merons Dankbarkeit nach der Errettung stehen (*Co* 658),³² wird nicht nur drastisches Vokabular wie der „ruchlose[] Mund[]“, sondern auch das bürgerliche Vorurteil gegen den Adel eingesetzt, der „Ehre“ und „Vermögen“ lediglich erbt, nach dessen Verlust aber keine Vorstellung von der tätigen Wiedergewinnung des Verlorenen hat. Diese fatalistische Haltung ist noch weit verwerflicher als bei Pines und Meron, weil sie nicht nur der Sünde Vorschub leistet, sondern auch den Erhalt der gestrandeten Schicksals-

30 Zur Bewertung der Einsiedelei des Simplicius auf der Kreuzinsel vgl. auch Lothar Simmank: Heiligenleben und Utopismus. Aspekte der Satirentechnik Grimmlshausens. In: *Simpliciana* X (1988), S. 79–88, hier S. 83–84, und Breuer, Inselutopie (wie Anm. 19), S. 200–201.

31 Vgl. zu diesem Begriff in den *Wunderlichen Fata* auch Röder, *Glück* (wie Anm. 12), S. 43. Anja Gerigk: Möglichkeitssinn für Un/Vernunft. Literarische Utopien in Aufklärung und Klassischer Moderne. Schnabel – Heinse – Scheerbar – Musil. In: *Rationalität und Formen des Irrationalen im deutschen Sprachraum*. Hrsg. von Gabriela Antunes, Sonia Goldblum und Noémi Pineau. Bern [u. a.] 2013, S. 41–56, hier S. 45–46, betont die Rolle des Zufalls in den *Wunderlichen Fata*.

32 Vgl. zu dieser Stelle auch Doms, *Liebende Natur* (wie Anm. 5), S. 412–413.

gemeinschaft gefährdet.³³ Erst als Albert Julius von der erfolgreichen Jagd zurückkehrt, betätigt sich Lemelie als Gourmetkoch, der erneut weniger den praktischen Nutzen als den Lustgewinn der Nahrungsaufnahme in den Mittelpunkt rückt und selbst die Unterweisung der Concordia im Angeln nur „zur Lust und Zeit-Vertreib“ unternimmt (*WF* I 180–181).

Neben „des Lemelie Faulheit“ (*WF* I 189), tritt aber bald die Aggression gegen die anderen Inselbewohner, die im Kontrast zum „Pineser Eyland“ steht, wo die drei weißen Frauen des George Pines der „Mohrin“ bereitwillig „Uhrlaub“ zu ihrer Verführung des einzigen Mannes auf der Insel gewähren (*PE* 16),³⁴ und die auf Simon Merons Pläne zur Ermordung des Simplicius zurückgeht. Hier sind die Bezüge zwischen der *Continuatio* und den *Wunderlichen Fata* mit Händen zu greifen: Die identische Motivation für den Mordplan selbst, zeigt sich, wenn Lemelie diesen mit der „Schönheit“ Concordias begründet, die ihn „die verzweifelsten Anschläge [...], [ihrer] Person und Liebe theilhaftig zu werden“ hätte fassen lassen (*WF* I 243), während er Albert Julius gegenüber durch seine „recht Herrschafftliche Art“ am Vorabend des Vergewaltigungsversuches (*WF* I 237) und später durch die Attacken mit dem Säbel das erfüllt, was der Teufel indirekt von Simon Meron gefordert hatte, wenn er als Bedingung für den Besitz der Abessinierin verlangt, dass er „sich allein zum Herrn der Insul machte und [Simplicium] auß dem Weg raumbte“ (*Co* 664). Daneben tritt jedoch die anfängliche Angst des (potenziellen) Mörders vor dem Opfer, weshalb Simon Meron nach Auskunft des Simplicius beschließt, „daß er mich hinderrucks oder im Schloff mit seiner Axt erschlagen

33 Vgl. dazu neben Peter Rau: *Speculum amoris. Zur Liebeskonzeption des deutschen Romans im 17. und 18. Jahrhundert*. München 1994, S. 450, Reckwitz, *Robinsonade* (wie Anm. 6), S. 302, Martina Wagner-Egelhaaf: *Die Melancholie der Literatur. Diskursgeschichte und Textfiguration*. Stuttgart und Weimar 1997, S. 269, und Wilhelm Voßkamp: *Homo Oeconomicus und Homo Poeticus. Über Arbeit und Kunst in den Robinsonaden von Daniel Defoe und Johann Gottfried Schnabel*. In: *Kunst und Arbeit. Zum Verhältnis von Ästhetik und Arbeitsanthropologie vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Hrsg. von Anja Lemke und Alexander Weinstock. München 2014, S. 177–188, hier S. 185, auch Werner Frick: *Providenz und Kontingenz. Untersuchungen zur Schicksalssemantik im deutschen und europäischen Roman des 17. und 18. Jahrhunderts*. Tl. 1. Tübingen 1988, S. 194–195, und Ludwig Stockinger: *Ficta Respublica. Gattungsgeschichtliche Untersuchungen zur utopischen Erzählung in der deutschen Literatur des frühen 18. Jahrhunderts*. Tübingen 1981, S. 413.

34 In der Satire handelt diese gar „auff Antrieb der andern“ (*PE* 21729, 38).

solte/ weil er sich sowohl vor meiner Leibs Stärcke als meinen Stab den er mir selbst wie einen Böhmischen Ohrleffel verfertigt/ entsetzte.“ (Co 665). Diese doppelte Angst verteilt Schnabel nun auf die beiden Angriffsziele Lemelies:

Während van Leuven Lemelie (zunächst) durch die der „Leibs Stärcke“ des Simplicius entsprechende „Hertzhafftigkeit“ abschreckt (WF I 243),³⁵ findet sich zwischen Albert Julius und Lemelie das Motiv der gegen ihren eigenen Hersteller gerichteten Waffe.³⁶ Besonders deutlich wird die Anlage der Figur Lemelies als Kombination aus dem aggressiven Simon Meron und dem hemmungslosen George Pines allerdings in dessen Vorschlag zur gütlichen Einigung durch die einvernehmliche Teilung der einzigen Frau, den Grimmelshausen selbst seinen Teufel nicht aussprechen lässt, dessen Befolgung aber (vor dem Hintergrund der umgekehrten Konstellation) zur Entstehung der Kolonie auf dem „Pineser Eyland“ von entscheidender Bedeutung ist.³⁷ Auf den ersten Blick scheint es Lemelie hier wie später, als er versucht, Concordia noch zu Lebzeiten ihres Mannes „dahin zu bewegen, seiner Wollust ein Genüge zu leisten“ (WF I 219), weniger um den Besitz Concordias als um die Befriedigung seiner sexuellen Bedürfnisse zu gehen,³⁸ sodass man hier eine deutliche Parallele zu Pines ziehen könnte,³⁹ dass Lemelie jedoch selbst im Verlauf seines sündenbeladenen Zuges durch Europa niemals dazu bereit ist, eine Frau mit anderen Männern zu teilen und aus Eifersucht sogar mordet, stellt ihn deutlicher in die Nachfolge Simon Merons. Auch die äußeren Umstände der

35 Vgl. dazu auch Brüggemann, *Utopie* (wie Anm. 5), S. 138, und Bersier, *Wunschbild* (wie Anm. 5), S. 64–65.

36 Zur Vorausdeutung auf Lemelies Tod an dieser Stelle vgl. insbesondere Roland Haas: *Lesend wird sich der Bürger der Welt bewußt. Der Schriftsteller Johann Gottfried Schnabel und die deutsche Entwicklung des Bürgertums in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt a. M. [u. a.] 1977, S. 131.

37 Vgl. zu dieser Stelle Bernhard Fischer: Der moralische Naturzustand und die Vernunft der Familie. Eine Studie zu Schnabels „Wunderlichen FATA“. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 61 (1987), S. 68–88, hier S. 75–76, und Rau, *Speculum* (wie Anm. 33), S. 450–451.

38 So Lynne Tatlock: Carnal Knowledge and the Populating of Paradise: Johann Gottfried Schnabel's „Insel Felsenburg“. In: *Knowledge, Science, and Literature in Early Modern Germany*. Hrsg. von Gerhild Scholz Williams und Stephan K. Schindler. Chapel Hill, London 1996, S. 262–284, hier S. 269, Rau, *Speculum* (wie Anm. 33), S. 459–460, und Fischer, *Naturzustand* (wie Anm. 37), S. 80–81.

39 So auch Reckwitz, *Robinsonade* (wie Anm. 6), S. 306–307, Müller, *Gegenwelten* (wie Anm. 6), S. 76–77, und Doms, *Liebende Natur* (wie Anm. 5), S. 422.

Lebensbeichte enthalten noch einmal einen deutlichen intertextuellen Hinweis auf die *Continuatio*, wenn Albert Julius berichtet: „Ich gab ihm einen Trunck von unsern besten Geträncke, welches der aus den Palm-Bäumen gelauffene Safft war. Er schluckte denselben begierig hinein [...].“ (*WF* I 239) – wobei Albert Julius den Genuss dieses Getränks offenbar noch weniger kritisch sieht als Simplicius.

Entscheidend für die Figur des Lemelie aber ist, dass er zur Reue nicht fähig und willens ist, wie er immer wieder betont. Nach seiner tödlichen Verwundung versucht er mit letzter Kraft Albert und Concordia zu ermorden und ruft dabei gar den Teufel um Hilfe an. Sein Lebensbericht wird zwar von ihm selbst als „ein offenhertziges Bekenntniß meiner abscheulichen Missethaten“ (*WF* I 240) angekündigt, soll und kann aber die Funktion einer Beichte nicht erfüllen, weil er immer wieder betont, dass „ich doch bey GOTT keine Gnade und Barmhertzigkeit zu hoffen habe, sondern gewiß weiß, daß ich in dem Reiche des Teuffels, welchem ich mich schon seit vielen Jahren ergeben, auf ewig verbleiben werde“ (*WF* I 240). Wie bereits zu Beginn seines Lebensberichts bittet Lemelie auch am Ende desselben um einen schnellen Tod und begeht aufgrund der Verweigerung dieses Wunsches schließlich den Selbstmord, der jeden Zweifel am Verbleib seiner Seele endgültig beseitigt.⁴⁰ Dass die Bemühungen des Albert Julius und der Concordia um die Seele Lemelies vergeblich bleiben, wird – auch von diesem selbst – immer wieder mit dem Wirken des Satans begründet.⁴¹ Folgerichtig wird jeder Ansatz zur Reue, von denen Lemelie etliche zeigt, durch den Erzähler Albert Julius⁴² in der Rückschau als kluge Verstellung gewertet. Nach der Prügelei mit van Leuven schränkt er die beobachtete Besserung Lemelies durch den Zusatz „dem Scheine nach“ (*WF* I 173–174) ein. Auch die Entschuldigung bei van Leuven und Concordia wegen seines Vorschlags des gemeinsamen Missbrauchs der letzteren erfolgt nach Aussage des Erzählers Albert Julius „voller Trug und List, doch mit verstellter Aufrichtigkeit“ (*WF* I 194), und der

40 Vgl. dazu auch Uli Wunderlich: Himmel oder Hölle? – Wie man in Schnabels „Wunderlichen Fata“ stirbt. In: *Jahrbuch der Johann-Gottfried-Schnabel-Gesellschaft* 1996, S. 33–54, hier S. 41–42.

41 Vgl. zu dieser Stelle auch Doms, *Liebende Natur* (wie Anm. 5), S. 411–412.

42 Vgl. dazu neben Klaus-Detlef Müller: *Autobiographie und Roman. Studien zur literarischen Autobiographie der Goethezeit*. Tübingen 1976, S. 90 auch Bettina Recker: Johann Gottfried Schnabel: „Die Insel Felsenburg (Wunderliche Fata einiger See-Fahrer)“. In: *Interpretationen. Romane des 17. und 18. Jahrhunderts*. Stuttgart 1996, S. 78–111, hier S. 93.

„unerwarteten Höflichkeit“, mit der Lemelie van Leuven und Concordia die einzige Behausung der Insel überlässt, misstraut er ebenfalls deutlich. Nach der missglückten Verführung Concordias versucht Lemelie, „[...] seinen begangenen Fehler aufs neue zu verbessern, denn da er wenig Tage hierauf sich völlig genesen zeigte, war von da an niemand fleißiger, dienstfertiger und höflicher als eben der Lemelie [...]“ (*WF* I 200); die Ironie dieser Darstellung ersetzt Albert Julius dann wieder durch das explizite Eingeständnis des eigenen Irrtums.

Erst mit dem Mord an van Leuven überschreitet Lemelie jedoch (wieder) die Grenze vom sündigen Gedanken zur sündigen Tat, was zum einen den entscheidenden Unterschied zu Simon Meron darstellt, zum anderen aber auch die wichtigste Gemeinsamkeit der beiden Figuren illustriert: Da sowohl für den portugiesischen Zimmermann als auch für den französischen Kapitän die Frage nach Seligkeit und Verdammnis nach der Werkgerechtigkeit, in der jede Sünde durch eine gleichwertige Buße aufgehoben werden muss, entschieden wird, kann sich der eine damit trösten, seine Sünden zumindest nur in Gedanken begangen und durch die Errichtung der drei Kreuze ausreichend gesühnt zu haben, während der andere erdrückt von der Schuld seiner zahlreichen Taten alle Hoffnung auf Rettung verliert. Dieses Verständnis des Zusammenhangs von Schuld und Sühne drückt sich besonders deutlich in Lemelies Reaktion auf den Geist des Don Cyrillo de Valaro⁴³ aus. Bereits bei seiner ersten Begegnung, als das Gespenst ihn angreift, bezeichnet er dieses als „das verfluchte Scheusal, über welches man ohnfehlbar keine Seelmessen gehalten hat“ (*WF* I 216), und wiederholt diese Einschätzung anlässlich der mysteriösen Naturerscheinung kurz vor van Leuvens Tod noch einmal. Wie Simplicius gegenüber dem Säufer Simon Meron verstummen auch hier die aufgeklärten Protestanten gegenüber den konfessionell bedingten Irrtümern dieses „einfältigen Tropffen“ (*WF* I 225); eine inhaltliche Auseinandersetzung

43 Zu dessen Erscheinung vgl. neben Peter Uwe Hohendahl: Zum Erzählproblem des utopischen Romans im 18. Jahrhundert. In: *Gestaltungsgeschichte und Gesellschaftsgeschichte. Literatur-, kunst- und musikwissenschaftliche Studien. Festschrift für Fritz Martini*. Hrsg. von Helmut Kreuzer. Stuttgart 1969, S. 79–114, hier S. 98, auch Wolfgang Neuber: Julius und die Geister. Zu den Gespenstern der transzendentalen Familie in Johann Gottfried Schnabels „Insel Felsenburg“. In: *Das Werk Johann Gottfried Schnabels und die Romane und Diskurse des frühen 18. Jahrhunderts*. Hrsg. von Günter Dammann und Dirk Sangmeister. Tübingen 2004, S. 127–141, hier S. 132–133.

mit der Vorstellung vom Fegefeuer erfolgt jedenfalls nicht.⁴⁴ Das liegt natürlich auch daran, dass Albert Julius seinem Erzfeind Lemelie vorsichtshalber jegliche Religion abspricht.⁴⁵ Indem Albert Julius dabei auf das – nur in diesem Zusammenhang überhaupt erwähnte – Problem der verschiedenen Sprachen verweist und zugleich betont, dass Lemelie sich freiwillig von den anderen absondert,⁴⁶ macht er in seiner Darstellung ein ökumenisches Angebot, das seinen Gegner weiter diffamiert; vor allem aber entzieht er sich dadurch, dass er hier strenggenommen – anders als bei der Frage der Seelenmessen – nicht die katholische Konfession, sondern einzig und allein das Individuum Lemelie angreift,⁴⁷ jeglicher theologisch fundierter Argumentation zugunsten einer inhaltsleeren Polemik.

3. Don Cyrillo und Simplicius

Dass eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Katholizismus im ersten Band der *Wunderlichen Fata* weitgehend unterbleibt,⁴⁸ liegt nicht zuletzt an den Prätexten: Während Nevilles *Pineser Eyland* eine abstrakte Berufung auf die Church of England bietet, ohne deren Lehren über die Betonung einer Verankerung in der englischen Sprache hinaus zu definieren (*PE* 1668, 21), und damit die Vorlage für Schnabels Umdeutung des Sprachproblems darstellt, leugnet die Inselutopie

44 Das betont auch Steffen, Einordnung (wie Anm. 5), S. 60.

45 Vgl. dazu auch Ruprecht Wimmer: Ins Paradies verschlagen. Johann Gottfried Schnabels ‚geschickte Fiction‘ von der Insel Felsenburg. In: *Paradeigmata. Literarische Typologie des Alten Testaments. Erster Teil: Von den Anfängen bis zum 19. Jahrhundert*. Hrsg. von Frank Link. Berlin 1989, S. 333–349, hier S. 339.

46 Vgl. dazu neben Wilhelm Voßkamp: „Ein irdisches Paradies“: Johann Gottfried Schnabels „Insel Felsenburg“. In: *Literarische Utopien von Morus bis zur Gegenwart*. Hrsg. von Klaus L. Berghahn und Hans Ulrich Seeber. Königstein i. Ts. 1983, S. 95–104, hier S. 98, auch Stefan Höppner: Neuland. Johann Gottfried Schnabels „Insel Felsenburg“ und die Tradition der utopischen Insel. In: *Jahrbuch der Johann-Gottfried-Schnabel-Gesellschaft 2006–2008*, S. 9–36, hier S. 33.

47 Diese Differenzierung vermisst man bei Rolf Allerdisen: *Die Reise als Flucht. Zu Schnabels „Insel Felsenburg“ und Thümmels „Reise in die mittäglichen Provinzen von Frankreich“*. Frankfurt a. M. 1975, S. 60, Müller, *Gegenwelten* (wie Anm. 6), S. 78, und Reckwitz, *Robinsonade* (wie Anm. 6), S. 312.

48 Vgl. dazu auch Stockinger, *Ficta Respublica* (wie Anm. 33), S. 422.

der *Continuatio* diesen Konflikt beinahe vollständig; zwar erkennen die Holländer aus den Inschriften der Bäume, dass deren Verfasser „ohne zweifel ein Papist seyn müste/ weil uns alles so Päbstisch vorkam“ (Co 682), dennoch wird Simplicius sogleich als „ein Gottseeliger Christ“ eingeschätzt (Co 683) und vom Schiffsprediger in den höchsten Tönen gelobt.⁴⁹ Auch Schnabels Spanier Don Cyrillo de Valaro stellt überraschenderweise eine durchaus positiv besetzte Figur dar,⁵⁰ die Albert Julius zwar im Traum als „Schreckens-Bild“ erscheint, ihm dann jedoch eine strahlende Zukunft verkündet (WF I 201).⁵¹ Mit Simplicius wird Don Cyrillo, der bereits bei der Traumerscheinung als „langer Mann, dessen weisser Bart fast bis auf die Knie reichte“ (WF I 200) beschrieben wird, sowohl durch sein Äußeres als auch durch die Höhle verbunden, denn als Grimmelshausens Protagonist aus seiner Verschanzung in der Höhle vor die Holländer tritt, erscheint auch diesen ein „langer [...] Mann [...], die Haupthaar hiengen ihm biß über die Hüffte, und der Bart biß über den Nabel hinunter [...] und im übrigen sahe er beynahe auß, wie die Papisten ihren Sanctum Onoffrium abzumahlen pflegen“ (Co 691). Wie Simplicius, der die plündernden Matrosen verzaubert und mit den höflichen Offizieren vernünftig redet, ergreift auch Don Cyrillo (als Geist) eindeutig Partei, indem er Lemelie verprügelt, Albert Julius aber durch den Verweis auf seine Kräuterkunde heilt.⁵² Dass die Erscheinungen dieses Geistes nach dem Begräbnis des

49 Zur katholischen Grundhaltung der *Continuatio* vgl. in erster Linie Stefan Trappen: Konfessionalität, Erbauung und konfessionelle Traditionen bei Grimmelshausen. In: *Simpliciana* XVIII (1996), S. 53–73, hier S. 58–60.

50 Vgl. dazu auch Allerdissen, *Flucht* (wie Anm. 47), S. 39.

51 Vgl. dazu auch Rau, *Speculum* (wie Anm. 33), S. 452, Wunderlich, Himmel (wie Anm. 40), S. 52, Haas, *Lesend* (wie Anm. 36), S. 136, Peter Duesberg: *Idylle und Freiheit. Ein Entwicklungsmodell der frühromantischen Landschaft in der Wechselwirkung von äußerer und innerer Natur*. Frankfurt a. M. 1996, S. 126, und Röder, *Glück* (wie Anm. 12), S. 42, Günter Dammann: Über J. G. Schnabel. Spurensuche, die Plots der Romane und die Arbeit am Sinn. In: Johann Gottfried Schnabel: *Insel Felsenburg. Wunderliche Fata einiger Seefahrer. Anhang*. Hrsg. von Marcus Czerwionka, Robert Wohlleben und Günter Dammann. Frankfurt a. M. 1997, S. 7–299, hier S. 183, Allerdissen, *Flucht* (wie Anm. 47), S. 59–60, Frick, *Providenz* (wie Anm. 33), S. 193–194, und Jan Roidner: ‚Vorsehung Gottes‘ und ‚Klugheit‘ in Johann Gottfried Schnabels Romanwerk „Wunderliche Fata einiger See-Fahrer“. In: *Das Werk Johann Gottfried Schnabels und die Romane und Diskurse des frühen 18. Jahrhunderts*. Hrsg. von Günter Dammann und Dirk Sangmeister. Tübingen 2004, S. 143–160, hier S. 153.

52 Vgl. dazu neben Brüggemann, *Utopie* (wie Anm. 5), S. 24–25, Haas, *Landschaft* (wie Anm. 5), S. 80, und Wolfgang Braungart: *Die Kunst der Utopie. Vom Spät-*

Körpers keineswegs aufhören, sondern im Gegenteil häufiger, dafür aber nicht mehr mit der Bitte um Erlösung verbunden werden, ist ein Beleg dafür, dass es sich beim Geist des Don Cyrillo nicht um das Umgehen eines verfluchten Untoten vom Schlag des Simon Meron handelt,⁵³ sondern um die über den Tod hinaus reichenden übernatürlichen Fähigkeiten, die die Holländer auch dem „Zauberer“ Simplicius zuschreiben (*Co* 685).

Vor allem aber entspricht das Verhältnis Don Cyrillos zu seinen Gefährten nach der Ankunft auf der Insel Felsenburg dem des Simplicius zu Simon Meron. Als diese die Insel verlassen wollen und dies damit begründen, dass sie auf Felsenburg „aller christlichen Sacramenten und Kirchen-Gebräuche beraubt“ seien, durchschaut er sogleich, „daß es ihnen nicht so wohl um die Religion als um die Weiber-Liebe zu thun wäre“, und rät ihnen von ihrem Plan ab (*WF* I 634–635). Da seine Gefährten jedoch nicht von dem Unternehmen lassen wollen, muss Don Cyrillo schließlich feststellen: „Allein ich predigte tauben Ohren [...]“ (*WF* I 638), was ihn in einen gewissen Gegensatz zu dem deutlich erfolgreicherem – aber mit seinen Ratschlägen auch nicht immer durchdringenden – Simplicius bringt. Gelingt es Don Cyrillo schon bestenfalls indirekt, die ständigen Bemühungen zum Schiffsbau zu unterbinden, die schließlich eher ohne sein Zutun zum Erliegen kommen, so muss er in einem anderen Bereich sein vollständiges Scheitern eingestehen.

Es handelt sich darum, dass die drei spanischen Matrosen vor den Augen der von Don Cyrillo missionierten Indianer mit „3. Aeffinnen [...] eine solche schändliche Wollust zu treiben pfliegen, die auch diesen ehemaligen Heyden recht eckelhafft und wider die Natur laufend vorkam“ (*WF* I 638).⁵⁴ Don Cyrillo schreitet sofort ein, hat aber mit seinen Ermahnungen keinen Erfolg. Offenbar rechnet Don Cyrillo

humanismus zur frühen Aufklärung. Stuttgart 1989, S. 254, auch Recker, Schnabel (wie Anm. 42), S. 94, auch Haas, *Lesend* (wie Anm. 36), S. 146, und Matthias Meyer: Auf dem Weg zur tabulosen Neugier. Geschichte, Neugier, Wissenschaft auf der Insel Felsenburg. In: *Neugier und Tabu. Regeln und Mythen des Wissens*. Hrsg. von Martin Baisch und Elke Koch. Freiburg i. Br., Berlin, Wien 2010, S. 131–149, hier S. 141.

53 Vgl. dazu auch Brüggemann, *Utopie* (wie Anm. 5), S. 26.

54 Vgl. zu dieser Episode in erster Linie Gertrud Maria Rösch: Rotpeters Vorfahren. Zur Tradition und Funktion der Affendarstellung bei Johann Gottfried Schnabel, Alfred Kubin und Franz Kafka. In: *Tiere, Texte, Spuren*. Hrsg. von Norbert Otto Eke und Eva Geulen. *Zeitschrift für deutsche Philologie* 126 (2007) Sonderband, S. 98–109, hier S. 102–105.

bereits mit diesem Misserfolg, denn in einer Parallelaktion haben die treuen Indianer „auf [s]einen Befehl die drey verfluchten Affen-Huren glücklich erwürget“ (*WF I 640*),⁵⁵ was zu einem Konflikt mit den drei Spaniern führt, den Don Cyrillo und seine beiden Indianer für sich entscheiden können. Dadurch hat Don Cyrillo dem Übel jedoch in keiner Weise gewehrt, sondern ein Ende der drei Spanier mitverschuldet, gegen das selbst Lemelies Tod als sanftes Dahinscheiden gelten darf.

Wichtig ist hier in erster Linie die Sorgfalt, mit der der Erzähler einerseits dafür sorgt, dass die durchaus vorhandene Einsicht der Sünder nicht mehr zu wahrer Reue und Besserung führen kann, weil der feste Glaube an die Werkgerechtigkeit angesichts des eigenen Sündenregisters keine Hoffnung mehr gewährt, und andererseits durch den Selbstmord dieser Sünder verhindert, dass die Identifikationsfigur (Don Cyrillo bzw. Albert Julius)⁵⁶ sich die Finger schmutzig machen und selbst zum Sünder werden muss – eine moralisch durchaus fragwürdige Haltung, die hier sogar explizit formuliert wird, wenn Don Cyrillo einem der Spanier verkündet, er wolle sich die „Hände nicht mit seinem Blute besudeln“. Infolge dieser Konstellation zwischen abgrundtief bösen Figuren und einer makellosen Lichtgestalt⁵⁷ begreift Don Cyrillo sich anders als Simplicius nicht auch selbst als sündhaften Menschen, weshalb er die Heilsnotwendigkeit der Vergebung für sich selbst nicht akzeptiert und die Vermeidung einer möglichen eigenen Sünde für wichtiger hält, als seinen Mitmenschen zu vergeben.⁵⁸

55 Vgl. zum Schicksal der von den Spaniern missbrauchten Affen auch Doms, Liebende Natur (wie Anm. 5), S. 422–423.

56 Vgl. zu den Parallelen zwischen Albert Julius und Don Cyrillo neben Dietrich Grohnert: *Aufbau und Selbsterstörung einer literarischen Utopie. Untersuchungen zu Johann Gottfried Schnabels „Die Insel Felsenburg“*. St. Ingbert 1997, S. 142–143, insbesondere Recker, Schnabel (wie Anm. 42), S. 94.

57 Vgl. dazu auch Lamport, Utopia (wie Anm. 6), S. 27, Allerdissen, *Flucht* (wie Anm. 47), S. 41, und Reckwitz, *Robinsonade* (wie Anm. 6), S. 327–328.

58 Nach Horst Brunner: *Die poetische Insel. Inseln und Inselvorstellungen in der deutschen Literatur*. Stuttgart 1967, S. 107, rücken für Schnabel „allein die gesellschaftlichen Verhältnisse“ an die Stelle der Sündhaftigkeit des Menschen.

4. Van Leuven und Concordia

In der zweiten Besiedelungsphase der Insel Felsenburg bricht Schnabel das Schema von absolut bösen Figuren wie den drei Spaniern und absoluten Lichtgestalten wie Don Cyrillo jedoch auf. Zwar stehen sich Albert Julius und Lemelie weiter als Verkörperung der beiden Prinzipien gegenüber, doch zwischen den beiden gewinnt eine vermittelnde Position an Gewicht, die von van Leuven und Concordia repräsentiert wird. Allerdings ist diese Position von vornherein diffamiert, indem van Leuven der kritischen Sicht eines Don Cyrillo – aber nur an einer Stelle – deutlich zustimmt, indem er gesteht, „daß er von Grund des Hertzens gern seinen Antheil von dem gefundenen Schatze missen wolte, wenn er nur mit solchen den Gottes-vergessenen Menschen von der Insul hinweg kauffen könte“ (*WF* I 220). Diese Aussage van Leuvens aber ist in erster Linie der Situation geschuldet, in der van Leuven sich „über die grausame Unart unsers dritten Manes“, der soeben versucht hat, Concordia zu verführen (*WF* I 219–220), erregt; bereits kurz darauf zeigt er seine Sorge und Fürsorge, „indem er sich um den Lemelie bekümmerte, und gern wissen mochte, wo dieser sich aufhielte“ (*WF* I 224). Auch aus van Leuvens erster Klage über Lemelie spricht weniger sein später im Affekt geäußertes und an das Verhalten Don Cyrillos gemahnender Wunsch, das Böse aus dem eigenen Gesichtskreis zu verbannen, als vielmehr die Hoffnung auf die Besserung des Sünders.

Letztlich aber sind alle Bemühungen van Leuvens vergeblich, weil er die nur vorgespilte Reue Lemelies nicht durchschaut und dieser deshalb zum Opfer fällt.⁵⁹ Van Leuvens „gute Vermahnungen“, die darauf abzielen, Lemelie dazu anzuleiten, sich „in Zukunfft tugendhaffter und Gottesfürchtiger auff[zu]führen“ (*WF* I 244), scheitern ebenso an der teuflischen Verworfenheit Lemelies wie seine früheren Versuche, das Verhalten des Franzosen zu beeinflussen. Dabei ist zu beobachten, wie Lemelie, der durch seine Aufforderung an Albert Julius, ihn zu töten, diesen durch dasselbe Mittel zur Sünde zu verleiten sucht, das auch der dritte Spanier Don Cyrillo gegenüber anwendet, von Anfang

59 Vgl. zu dieser Szene neben Brüggemann, *Utopie* (wie Anm. 5), S. 30–31, insbesondere Allerdisen, *Flucht* (wie Anm. 47), S. 33, der angesichts dieses und weiterer Beispiele feststellt: „Die Gutgläubigkeit der Redlichen ist manchmal allerdings auch haarsträubend.“

an darauf erpicht ist, gerade durch seine Anpassung an die Vorschläge van Leuens dessen eigene Unmoral aufzudecken. Deutlich wird dies besonders am Streit um die vermeintliche Plünderung des gestrandeten Schiffes; als van Leuven und Albert Julius aus dem Schiff auf die Insel retten, was zu retten ist, wirft Lemelie, der offenbar die Verfügungsgewalt über diese Gegenstände für sich beansprucht, ihnen vor, sie würden „als See-Räuber agieren“ (*WF* I 173). Van Leuven reagiert mit Unverständnis,⁶⁰ und begeht dabei zunächst den Fehler, seine Argumentation auf die eigene körperliche Überlegenheit aufzubauen,⁶¹ was Lemelie lediglich zur Verstellung und Hinterlist, aber nicht zu einer wirklichen Unterwerfung unter den Willen des Usurpators führen wird.⁶² Als noch fataler erweist sich jedoch die Verkündigung: „[...] die Victualien und andern Sachen sind gemeinschaftlich [...]“⁶³, denn eben dies wird Lemelie bald auf den Besitz Concordias übertragen und so den Güterkommunismus van Leuens ins Zwielicht rücken.⁶⁴

Ähnlich geht er gleich noch einmal vor, als Concordia auf diesen Vorschlag hin in Tränen⁶⁵ ausbricht und damit versucht, Lemelies Ansinnen durch die Verlagerung auf eine emotionale Ebene abzuweisen. So liefert sie diesem eine geeignete Methode der Verführung dieser empfindsamen Dame, wenn der durch Don Cyrillos Geist verprügelte Franzose „sich kräncker stellet als er ist“ (*WF* I 219) und so an das Mitleid Concordias appelliert.⁶⁶ Concordia belässt es daraufhin bei Ermahnungen und einer trotz ihres Versprechens noch am selben

60 Zum Kontext der Szene vgl. insbesondere Jan Knopf: *Frühzeit des Bürgers. Erfahrene und verleugnete Realität in den Romanen Wickrams, Grimmelshausens, Schnabels*. Stuttgart 1976, S. 90–91.

61 Vgl. dazu neben Fischer, *Naturzustand* (wie Anm. 37), S. 76–77, auch Gabriele Leschke: ‚So musste ich in Weibes-Kleider kriechen, und mich stellen, als ob ich meines Herrn Ehe-Frau wäre‘. Transvestismus in Texten von Johann Gottfried Schnabel. In: *Jahrbuch der Johann-Gottfried-Schnabel-Gesellschaft* 2002–2003, S. 33–69, hier S. 65.

62 Vgl. dazu auch Brüggemann, *Utopie* (wie Anm. 5), S. 18, und Stockinger, *Ficta Respublica* (wie Anm. 33), S. 414.

63 Vgl. dazu auch Arnold Hirsch: *Barockroman und Aufklärungsroman*. In: *Études Germaniques* 9 (1954), S. 97–111, hier S. 104.

64 Das übersehen Reckwitz, *Robinsonade* (wie Anm. 6), S. 303–304, Müller, *Gegenwelten* (wie Anm. 6), S. 77, und Voßkamp, *Theorie* (wie Anm. 6), S. 149; vgl. dagegen auch Knopf, *Frühzeit* (wie Anm. 60), S. 91–92, und Rotmann, *Geschlechterbeziehung* (wie Anm. 11), S. 86.

65 Zu den Tränen im ersten Band der *Wunderlichen Fata* vgl. auch Allerdissen, *Flucht* (wie Anm. 47), S. 39.

66 Vgl. dazu auch Fischer, *Naturzustand* (wie Anm. 37), S. 77–78.

Abend erfolgende Beichte der Szene gegenüber ihrem Mann, dem es daraufhin nicht gelingt, „seinen deßhalb geschöpfften Verdruß, wie sehr er sich auch solches angelegen seyn ließ, [...] gänzlich [zu] verbergen“ (WF I 220). Bemerkenswerter als dieses Scheitern ist jedoch der Versuch van Leuens, Lemelie den Wortbruch Concordias zu verheimlichen, um diesen noch mehr zu reizen und so eine Besserung des Sünders weiter zu erschweren.

Diese Haltung der beständigen Hoffnung für Lemelies Seele, die trotz aller Missetaten *sola gratia* noch gerettet werden könne, vertritt auch die wie van Leuen der Reformierten Kirche angehörende Concordia, während der Lutheraner Albert Julius Lemelie jede Hoffnung auf eine Rettung durch die Reue und das Vertrauen auf die Gnade Gottes zu nehmen sucht, indem er die aus dem Glauben an die Werkgerechtigkeit erwachsene Verzweiflung Lemelies unterstützt und daneben eine doppelte Prädestination behauptet, die ihn als Erwählten und Lemelie als Verdammten einstuft (WF I 239).⁶⁷

Nach dieser geschickten Entmutigung kann auch Concordias wesentlich optimistischere Einschätzung Lemelie nicht mehr bekehren.⁶⁸ Die ehrliche Differenzierung des Erzählers zwischen der eigenen Arroganz und Concordias ernsthaften Bemühungen um die Seele des Sünders sollen dem Leser der *Wunderlichen Fata* wohl durchaus auffallen und sprechen deutlich für eine differenzierte Sicht auf die Figur des häufig einseitig glorifizierten Altvaters.

5. Albert Julius, van Leuen und Don Cyrillo

Die unversöhnliche Haltung dem Sünder Lemelie gegenüber verbindet Albert Julius natürlich zunächst mit Don Cyrillo, der auf die Sünden seiner Landsleute zwar zunächst mit einem Versuch der Bekehrung reagiert, zu diesem Zweck jedoch ebenso wie Albert Julius im Fall Lemelies eine Strafpredigt einsetzt, die ihre Wirkung mutmaßlich schon aufgrund ihres anmaßenden Tonfalls verfehlt, wie aus der Reaktion des dritten Spaniers und Lemelies geschlossen werden kann. Während je-

67 Vgl. zum Begriff des Verhängnisses in diesem Zusammenhang auch Knopf, *Frühzeit* (wie Anm. 60), S. 98.

68 Vgl. dazu auch Wunderlich, Himmel (wie Anm. 40), S. 41.

doch zumindest zwei der Zuhörer Don Cyrillos Reue zeigen und dieser von ihrem Mittäter erst wieder entzogen werden müssen, bleibt die „ziemlich lange Predigt“ des Albert Julius völlig ohne Wirkung – und sie soll auch keine Wirkung zeitigen, sondern im Gegenteil die Ausichtslosigkeit der Lage Lemelies, der nach der Darstellung dieser Predigt von der Vielfalt der in seinem „verruchte[n] Leben“ begangenen Sünden geradezu erdrückt wird, sowie die Entscheidung, die das „Verhängniß“ zugunsten des Albert Julius getroffen hat, nachdrücklich illustrieren. Während Albert Julius dem Sünder auch keinerlei Ausweg aus der drohenden Verdammnis weist, erinnert Don Cyrillo immerhin an „den Göttlichen Ausspruch“, der besagt: „Wer bey einem Viehe schläfft, soll des Todes sterben &c. &c.“ (WF I 640). Damit aber wird die Forderung des dritten Spaniers, Don Cyrillo solle ihn „erschiessen“, „damit [er s]einer Gewissens-Angst auf einmahl loß komme“ (WF I 642), letztlich nur zum Ausdruck der Tatsache, dass er diese Buße akzeptiert und nun Don Cyrillos Mithilfe beim Vollzug derselben einfordert. Indem dieser ihm nun aber plötzlich eröffnet, „[d]aß [er s]eine Hände nicht mit seinem Blute besudeln, sondern ihn GOTTES zeitlichen und ewigen Gerichten überlassen wolle“ (WF I 642), stürzt er den reuigen Sünder, der auf die Notwendigkeit der Buße ebenso pocht wie dies Simon Meron dem Simplicius gegenüber getan hatte, in Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung, die schließlich in den Selbstmord münden.

Solche Inkonsequenz lässt Albert Julius sich deshalb nicht zuschulden kommen, weil er erst gar keine Rettung verspricht; wenn er daher unmittelbar vor Lemelies Selbstmord behauptet: „[...] Concordia aber und ich [...] suchten des Lemelie Seele durch die trostreichsten Sprüche aus des Teuffels Rachen zu reissen.“ (WF I 246), muss man wohl differenzierend feststellen, dass lediglich die erstere eine Rettung der Seele Lemelies für möglich hält, während der letztere nur mechanisch seine Christenpflicht erfüllt. Concordia und van Leuven aber sind letztlich ähnlich inkonsequent, weil sie an der doppelten Prädestination, deren Existenz sie dem Sünder Lemelie gegenüber standhaft leugnen, um ihm nicht alle Hoffnung zu rauben, gelegentlich selbst verzweifeln. Besonders deutlich werden diese problematische Haltung und die Überlegenheit des Albert Julius unmittelbar nach dem Schiffbruch im Zusammenhang mit Concordias Schwächeanfall und dem daraufhin

von Albert Julius verhinderten Selbstmordversuch van Leuvens.⁶⁹ Es ist kaum vorstellbar, dass Albert Julius um die Seele Lemelies ähnliche Anstrengungen unternommen hätte, obgleich das einzige Argument, mit dem er „in vollkommener Verzweiflung“ (*WF* I 167) begriffenen van Leuven davon überzeugen will, dass dieser auf die Gnade Gottes vertrauen könne, nämlich die Tatsache der Rettung aus dem Schiffbruch, auf den Franzosen ja in derselben Weise zutrifft. Nachdem Albert Julius van Leuven das Vertrauen auf Gottes Gnade zurückgegeben hat, schlägt diese jedoch in völlige Untätigkeit um.⁷⁰

Concordia illustriert die jeweils andere Dimension dieser Problematik, indem sie aus der falschen Überzeugung der eigenen Verworfenheit heraus zwar nicht in völligen Fatalismus verfällt, aber die Situation als hoffnungsloser einschätzt, als diese objektiv betrachtet ist, wenn sie nach Lemelies Vorschlag der sexuellen Promiskuität den späteren Retter ihrer Ehre, Albert Julius, zunächst der Mittäterschaft verdächtigt. Umgekehrt lässt sie sich von Albert Julius nach dem Tod ihres Mannes nach den Grundsätzen der Reformierten Kirche sogar leichter trösten, obgleich diese nach der Einschätzung ihres Trösters ebenso falsch sind wie van Leuvens „speculiren“ (*WF* I 230).⁷¹

Die Stelle ist deshalb für die Charakterisierung des Albert Julius wichtig, weil sie zeigt, wie der künftige Altvater Felsenburg zum einen die zentrale Schwäche der beiden Reformierten, van Leuvens und Concordias, vermeidet, indem er der Verzweiflung Trost und der Euphorie Skepsis entgegensetzt, um sich keinem der beiden gefährlichen Stimmungsextreme gänzlich hinzugeben. Zum anderen belegt sie jedoch auch – wie die Aufzählung der Taten Lemelies – die Skrupellosigkeit,

69 Vgl. zu dieser Episode und ihrem Kontext insbesondere Roidner, Vorsehung (wie Anm. 51), S. 151–152.

70 Vgl. dazu neben Haas, *Lesend* (wie Anm. 36), S. 144, auch Frick, *Providenz I* (wie Anm. 33), S. 195.

71 Vgl. zu dieser Stelle neben Lamport, *Utopia* (wie Anm. 6), S. 16, und Wimmer, *Paradies* (wie Anm. 45), S. 339, auch Katrin Striegel: Die „Insel Felsenburg“ als pietistische Utopie? In: *Jahrbuch der Johann-Gottfried-Schnabel-Gesellschaft* 1997–1999, S. 57–72, hier S. 68, sowie Dietrich Grohnert: Schnabels ‚Insel Felsenburg‘. Aufbau und Verfall eines sozialutopischen Modells. In: *Weimarer Beiträge* 35 (1989), S. 602–617, hier S. 612–613. Wenn Rau, *Speculum* (wie Anm. 33), S. 463, die Witwe van Leuvens als „Concordia zwischen Calvinismus und Lutheranismus“ interpretiert, übersieht er sowohl den Führungsanspruch des Albert Julius als auch die fehlende inhaltliche Auseinandersetzung mit den konfessionellen Streitpunkten.

mit der Albert Julius religiöse Überzeugungen, die er für sich ablehnt, einsetzt, um seine Mitmenschen für eigene Zwecke zu manipulieren.

6. Albert Julius, Simplicius und Simon Meron

Der entscheidende Unterschied zwischen Albert Julius auf der einen und den Einsiedlern Don Cyrillo und Simplicius auf der anderen Seite besteht nämlich gerade darin, dass es Albert Julius keineswegs in erster Linie um das Seelenheil seiner Mitmenschen, sondern um den Aufbau einer Kolonie geht. Aus dieser Haltung heraus beurteilt er Menschen – trotz aller christlichen Verbrämung – in erster Linie nach ihrem Nutzwert für diese Kolonie, was sich an seinem Auftrag an den Kapitän Wolfgang für dessen Europareise deutlich zeigt.⁷² Dass Albert Julius nur Concordia „durch [s]ein Zureden“ zum wahren lutherischen Glauben bekehrt, diesen Versuch aber weder van Leuven noch Lemelie gegenüber unternimmt, liegt nicht nur daran, dass beide einfach zu früh sterben: Für den Aufbau der Felsenburger Kolonie sind sie nicht nur keine Hilfe, sondern sogar ein Hindernis. Ein Grund für diese Tatsache besteht darin, dass beide das dafür erforderliche Arbeitsethos nicht in ausreichendem Maße verkörpern, weshalb Albert Julius über den Faulpelz Lemelie und den Spekulant van Leuven ebenso pauschal wie verächtlich urteilt.⁷³

72 Diesen Aspekt übersieht Frick, *Providenz 1* (wie Anm. 33), S. 196, ebenso wie Röder, *Glück* (Anm. 12), S. 47, vgl. daher neben Brüggemann, *Utopie* (wie Anm. 5), S. 38, Allerdisen, *Flucht* (wie Anm. 47), S. 56–57, Haas, *Lesend* (wie Anm. 36), S. 172–173, und Braungart, *Kunst* (wie Anm. 52), S. 233, auch Michael Dominik Hagel: An Easy View. Die Fiktion der Repräsentation auf der Insel Felsenburg. In: *Bilder und Gemeinschaften. Studien zur Konvergenz von Politik und Ästhetik in Kunst, Literatur und Theorie*. Hrsg. von Beate Fricke, Markus Klammer und Stefan Neuner. München 2011, S. 168–197, hier S. 178–179, und Dirk van Laak: Cuius religio, eius regio. Die „Insel Felsenburg“ – eine Quelle kleinbürgerlicher Mentalität? In: *Jahrbuch der Johann-Gottfried-Schnabel-Gesellschaft* 1997–1999, S. 39–56, hier S. 52.

73 Vgl. dazu neben Naumann, *Politik* (wie Anm. 25), S. 106, und Wilhelm Voßkamp: Die Macht der Tugend – Zur Poetik des utopischen Romans am Beispiel von Schnabels „Insel Felsenburg“ und von Loens „Der redliche Mann am Hofe“. In: *Dichtungstheorien der deutschen Frühaufklärung*. Hrsg. von Theodor Ver-

Die Ausrichtung der Arbeit auf ihren unmittelbaren Nutzen leistet nun eine doppelte – diätetisch-moralische und utilitaristische – Rechtfertigung derselben, während diese Begründung bei Simplicius noch recht einseitig zugunsten der ersteren ausgefallen war.⁷⁴ Die dabei hinsichtlich der Auswirkungen der eigenen Tätigkeit geäußerten Selbstzweifel, die noch einmal die Vorstellung des Simplicius vom sündhaften Menschen und seinem unheilvollen Eingriff in Gottes perfekte Schöpfung illustrieren, wären bei Albert Julius völlig undenkbar; seine Umgestaltung der durchaus beim ersten Anblick ebenfalls als „Lust-Revier“ bezeichneten Insel (*WF* I 181)⁷⁵ zur Kolonie Felsenburg⁷⁶ zielt von Anfang an auf den wirtschaftlichen Nutzen, wenn er nach seiner Genesung mit Concordia bespricht, „was wir in Zukunfft täglich vor Arbeit vornehmen müsten, um unsere kleine Wirthschafft in guten Stand zu setzen, damit wir im fall der Noth gleich alles, was wir brauchten, bey der Hand haben könten“ (*WF* I 263).⁷⁷ Obgleich auch Albert Julius nach und nach erkennt, dass seine Arbeit zum Lebensunterhalt genauso wenig vonnöten ist wie der Garten des Simplicius,⁷⁸ arbeiten er und Concordia unverdrossen weiter.⁷⁹ Besonders wichtig

weyen. Tübingen 1995, S. 176–186, hier S. 181, auch Müller, *Gegenwelten* (wie Anm. 6), S. 77, und Reckwitz, *Robinsonade* (wie Anm. 6), S. 301–302.

- 74 Vgl. zu dieser Stelle neben Doms, *Liebende Natur* (wie Anm. 5), S. 401–402, Breuer, *Inselutopie* (wie Anm. 19), S. 199, und Lepper, *Buchwelt* (wie Anm. 18), S. 393, auch Eric Achermann: *Wie liest sich das Buch der Welt? Zu Buch und Büchern in der „Continuatio“*. In: *Simpliciana XXXVI* (2014), S. 109–133, hier S. 114, der auf die paradoxe Wendung des Gartens im Garten hinweist.
- 75 Vgl. dazu neben Brunner, *Insel* (wie Anm. 58), S. 105, auch Allerdissen, *Flucht* (wie Anm. 47), S. 52.
- 76 Vgl. zu dieser auch Hohendahl, *Erzählproblem* (wie Anm. 43), S. 98.
- 77 Das übersieht Fischer, *Naturzustand* (wie Anm. 37), S. 72.
- 78 Das betont auch Reckwitz, *Robinsonade* (wie Anm. 6), S. 317.
- 79 Vgl. dazu neben Allerdissen, *Flucht* (wie Anm. 47), S. 54, und Haas, *Landschaft* (wie Anm. 5), S. 73, auch van Laak, *religio* (wie Anm. 72), S. 54, Duesberg, *Idylle* (wie Anm. 51), S. 114, Haas, *Lesend* (wie Anm. 36), S. 149–150, und Naumann, *Politik* (wie Anm. 25), S. 106, Frieder Sondermann: *Alle Gärten sind grün. Natur und Landschaft in J. G. Schnabels „Insel Felsenburg“ und „Cavalier“*. In: *Das Werk Johann Gottfried Schnabels und die Romane und Diskurse des frühen 18. Jahrhunderts*. Hrsg. von Günter Dammann und Dirk Sangmeister. Tübingen 2004, S. 189–207, hier S. 194, sowie zur Bedeutung des Gartens auf Schnabels *Insel Felsenburg* neben Allerdissen, *Flucht* (wie Anm. 47), S. 53, auch Carola Schelle-Wolff: *Gärten in der frühneuzeitlichen Utopie*. In: *Landschaften – Gärten – Literaturen. Festschrift für Hubertus Fischer*. Hrsg. von Irnela von der Lühe und Joachim Wolschke-Bulmahn. München 2013, S. 147–157, hier S. 156–157.

sind ihnen dabei „allerhand nöthige Kleidungsstücke“ (*WF* I 274), auf die auch Simplicius und Simon Meron großen Wert legen, da sie „nicht wie das unvernünftige Vihe nackt: sonder als ehrlichen Christen auß Europa beklaidet gehen“ wollen (*Co* 672).⁸⁰

Dieses Festhalten an der europäischen Zivilisation führt aber auch dazu, dass selbst der Teufel es nicht wagt, Simon Meron die Promiskuität vorzuschlagen, der die Bewohner des „Pineser Eylands“ frönen, sondern diesen mit der vagen Hoffnung auf eine mit Simplicius gezeugte Tochter vertröstet, was natürlich den Egoismus Simon Merons provozieren soll.⁸¹ Eben dieser teuflische Vorschlag jedoch wird von Schnabel ausgerechnet seinem durchweg positiv gezeichneten Protagonisten in den Mund gelegt, der mit Concordias Tochter spazieren geht und angesichts seiner sexuellen Begierde deren geringes Alter bedauert.⁸² Außer den Worten des Teufels aus der *Continuatio* nimmt Albert Julius hier auch beinahe wörtlich die Aussage Lemelies auf, mit der dieser den Vorschlag zur Promiskuität eingeleitet hatte.⁸³ Doch Albert Julius ist kein Teufel und kein Lemelie, sondern in erster Linie ein geschickter Erzähler und Ideologe, der seine „heftige Liebe“, die sich inhaltlich von der Lemelies spätestens in dem Augenblick, als dieser sich bereit erklärt hat, mit Concordia und ihrem ungeborenen Kind in geordneten Familienstrukturen zu leben (*WF* I 235), in nichts mehr unterscheidet und insbesondere auf dieselbe Triebnatur zurückgeht,⁸⁴ mit der Berufung auf das biblische Vorbild Adam und Eva legitimieren kann.⁸⁵ Durch diese christliche Legitimation in einer gera-

80 Vgl. dazu neben Kaminski, Kultivierung (wie Anm. 4), S. 143–144, auch Naumann, *Politik* (wie Anm. 25), S. 86.

81 Vgl. zu diesem Vorschlag auch Zeller, *Arcadia* (wie Anm. 17), S. 86.

82 Vgl. zu dieser Stelle auch Fischer, *Naturzustand* (wie Anm. 37), S. 84–85; zu der Melancholie, in die diese Situation Albert stürzt, neben Rau, *Speculum* (wie Anm. 33), S. 460–463, und Paul Mog: *Ratio und Gefühlskultur. Studien zur Psycho-genese und Literatur im 18. Jahrhundert*. Tübingen 1976, S. 68–69, auch Wolfgang Mauser: *Konzepte aufgeklärter Lebensführung. Literarische Kultur im früh-modernen Deutschland*. Würzburg 2000, S. 217–219.

83 Auf diese Abhängigkeiten verweisen auch Müller, *Gegenwelten* (wie Anm. 6), S. 78 und Tatlock, *Carnal Knowledge* (wie Anm. 38), S. 270.

84 Das hat überzeugend Fischer, *Naturzustand* (wie Anm. 37), S. 83–85, gezeigt.

85 Vgl. dazu neben Wimmer, *Paradies* (wie Anm. 45), S. 338–339, auch van Laak, *religio* (wie Anm. 72), S. 50–51, Duesberg, *Idylle* (wie Anm. 51), S. 118, Roidner, *Vorsehung* (wie Anm. 51), S. 153 und Tatlock, *Carnal Knowledge* (wie Anm. 38), S. 269, wenig überzeugend dagegen Rotmann, *Geschlechterbeziehung* (wie Anm. 11), S. 71–73.

dezu überritualisierten Hochzeit, die am Ende gar noch um drei Tobiasnächte erweitert wird (*WF* I 297),⁸⁶ ist die Republik auch der Kolonie auf dem „Pineser Eyland“ überlegen, wo die Kopulation völlig regellos vonstattengeht (*PE* 1668, 15).

Wenn die Zahl der Pineser Nachkommenschaft schon im Titel von Nevilles Werk für ein bestimmtes Jahr genau beziffert („1789. Seelen“) und mit einer Schätzung für einen späteren Zeitpunkt auf „10. oder 12000.“ Geschätzt wird (*PE* 1668, Titelblatt), stellt dies zwar nur einen bescheidenen Vorgeschmack auf Schnabels „Genealogische Tabellen“ im Anhang des ersten Bands der *Wunderlichen Fata* dar (*WF* I 515–526); der wesentliche Unterschied besteht jedoch darin, dass die von Neville einfach addierten Individuen bei Schnabel in die feste Struktur der christlichen monogamen Familie eingebunden sind, wodurch sie in diesen Tabellen einen festen, unverrückbaren Platz erhalten.⁸⁷

Doch obgleich es Albert Julius durchaus überzeugend gelingt, diese Entstehung der Felsenburger Kolonie aus seiner Kleinfamilie mit Concordia⁸⁸ durch die strikte Orientierung an einem bürgerlich-lutherischen Gesellschaftsentwurf⁸⁹ gegen die moralisch diskreditierten Vorläufer unter George Pines und Simon Meron (der sich eine solche Rolle nur kurzzeitig erträumen darf) abzugrenzen, ist der Weg zu dieser Kleinfamilie mit Leichen gepflastert.⁹⁰ Entscheidend ist dabei weniger die Verwundung Lemelies selbst, die immer wieder – und wohl auch zu Recht – als Notwehr bezeichnet wird,⁹¹ als vielmehr die geradezu per-

86 Dazu neben Rau, *Speculum* (wie Anm. 33), S. 464–465, Müller, *Gegenwelten* (wie Anm. 6), S. 80, Reckwitz, *Robinsonade* (wie Anm. 6), S. 315, und Stockinger, *Ficta Respublica* (wie Anm. 33), S. 424–425, insbesondere Bernhard Spies: *Politische Kritik, psychologische Hermeneutik, ästhetischer Blick. Die Entwicklung bürgerlicher Subjektivität im Roman des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart 1992, S. 29.

87 Das betont auch Müller, *Gegenwelten* (wie Anm. 6), S. 77; zu den Tabellen vgl. Recker, Schnabel (wie Anm. 42), S. 94–95, Hagel, *Easy View* (wie Anm. 72), S. 174–179, und Tatlock, *Carnal Knowledge* (wie Anm. 38), S. 275–276.

88 Vgl. dazu neben Reckwitz, *Robinsonade* (wie Anm. 6), S. 337, und Haas, *Lesend* (wie Anm. 36), S. 176–179, auch Rotmann, *Geschlechterbeziehung* (wie Anm. 11), S. 83–84, und Fischer, *Naturzustand* (wie Anm. 11), S. 73.

89 Vgl. dazu auch van Laak, *religio* (wie Anm. 72), S. 51.

90 Vgl. dazu auch Recker, Schnabel (wie Anm. 42), S. 92–93. Zur Entstehung und Konsolidierung der Kolonie auf der Insel Felsenburg als zentralem Thema von Schnabels Roman vgl. auch Frick, *Providenz 1* (wie Anm. 33), S. 189–190.

91 Vgl. dazu neben Rau, *Speculum* (wie Anm. 33), S. 452, und Stockinger, *Ficta Respublica* (wie Anm. 33), S. 436, auch Leschke, *Weibes-Kleider* (wie Anm. 61), S. 65–66.

fide Argumentation, durch die der vermeintliche Seelentröster Albert Julius seinen letzten Rivalen um die Hand der Concordia schließlich in die Verzweiflung und damit in den Selbstmord treibt. Dass er dazu eine Kunstreligion aus katholisch-vorreformatrischer Werkgerechtigkeit und ultracalvinistischer Prädestination verwendet, die Lemelie jede Hoffnung auf Besserung nimmt, stellt dabei den Höhe-, aber nicht den Endpunkt einer Strategie dar, die Albert Julius bereits unmittelbar nach der Errettung aus dem Meer verfolgt, als Lemelie nach eigenen Angaben zwischen Verworfenheit und Reue schwankt; in dieser Situation wirft Albert Julius ihm nicht nur vor, „hochmüthig“ zu sein (*WF* I 166) und provoziert ihn, als der Franzose sich gerade aus seiner selbstgewählten Isolation heraus der Gruppe um van Leuven wieder annähert, indem er „ihn mit seinen Tobackkrauchen schraubt[“]“ (*WF* I 167). Den Schlusspunkt dieses beständig fortgeführten Feldzuges gegen Lemelie stellt dann die „Schand-Seule“ dar, die Albert Julius über Lemelies Grab errichtet und die den versuchten Mord an ihm selbst als den Gipfel der Verworfenheit Lemelies darstellt.⁹² Aber ist dieser Mordversuch wirklich die „größte[] Boßheit“ eines Menschen, auf dessen Rechnung „Vater- Mutter- Kinder- und vieler andern Menschen Mord, Blut-Schande, Hurerey, Gifftmischen, ja alle ersinnliche Laster“ gehen (*WF* I 308)?⁹³ Noch einmal ist der Vergleich mit Simplicius aufschlussreich, der seinem potenziellen Mörder Simon Meron vergibt und ihn tröstet – das aber kann er nur, weil er nicht wie Albert Julius dringend darauf angewiesen ist, den Rivalen aus dem Weg zu räumen, um einen neuen Staat, die Republik Felsenburg, zu gründen.⁹⁴

Für die aus dem Kampf um eine Frau erwachsene Gründung eines Staates gibt es trotz der Konventionalität dieses Motivs einen Text, den jeder Autor und jeder Rezipient der Frühen Neuzeit zumindest vom Hörensagen kennt: Vergils *Aeneis*, die in ihrem berühmten Ende Aeneas mit dem Schwert in der Hand über dem besiegten und um Gnade flehenden Turnus stehen – und zögern lässt. Turnus, der Rivale um die Hand der Lavinia und damit um die Herrschaft in Latium, bereut, wie Simon Meron bereut hat, wie Lemelie kurz nach dem Schiffbruch und vielleicht auch kurz vor seinem Tod noch einmal hätte bereuen können – aber Albert Julius muss an morgen denken, an das Ziel einer von den

92 Vgl. zu dieser Allerdissen, *Flucht* (wie Anm. 47), S. 76, Fischer, *Naturzustand* (wie Anm. 37), S. 74, und Recker, *Schnabel* (wie Anm. 42), S. 97–98.

93 Vgl. dazu neben Rau, *Speculum* (wie Anm. 33), S. 453, auch Reckwitz, *Robinsonade* (wie Anm. 6), S. 311.

94 Vgl. dazu auch Tatlock, *Carnal Knowledge* (wie Anm. 38), S. 269.

Schlacken des verdorbenen Europa gereinigten Republik Felsenburg und wie Aeneas Turnus das Eisen in die Brust stößt, treibt der überzeugte Lutheraner Albert Julius den in diesem neuen Staat unerwünschten Lemelie⁹⁵ mithilfe der katholischen Werkgerechtigkeit und der calvinistischen Prädestination in Verzweiflung und Selbstmord.⁹⁶

95 Vgl. dazu auch Stockinger, *Ficta Respublica* (wie Anm. 33), S. 412–413.

96 Typisch für die Unterschätzung Alberts sind diesen exkulpernde Formulierungen wie die von Gerigk, *Möglichkeitssinn* (wie Anm. 31), S. 45: „Im Zusammenspiel von göttlicher Strafe, poetischer Gerechtigkeit und Zufall wird der Verbrecher eliminiert.“

DIRK WERLE (Heidelberg)

Schuld und Sühne in Schriftstellerautobiographien des 17. Jahrhunderts: Johann Valentin Andreae und Johann Beer

Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausens *Simplicissimus* ist eine Bekehrungsgeschichte und Lebensbeichte; ein autobiographischer Bericht eines Ich-Erzählers, der aus der Rückschau das eigene Leben in eine kohärente Geschichte überführt, in der die Erfahrungen des Schuldigwerdens, der Bekehrung und der anschließenden Sühne eine zentrale Rolle spielen. Interessiert man sich ausgehend von Grimmelshausens Schuld-und-Sühne-Erzählung allgemein für Erzählungen von Schuld und Sühne in der frühen Neuzeit, dann liegt es nahe, sich auch nicht-fiktionalen autobiographischen Texten zu widmen. Das europäisch dimensionierte Genre der Autobiographie wird häufig auf einen wirkungsmächtigen Prototyp zurückgeführt, nämlich auf Augustins *Confessiones*. In dieser Selberlebensbeschreibung bilden bekanntlich Schuld und Sühne ein dominantes Thema, das sich in der zentralen Szene der Konversion verdichtet.¹ Man könnte also vermuten, dass Grimmelshausens fiktionale Autobiographie einer fiktiven Figurgattungsgeschichtlich an Darstellungsmuster andockt, die durch die Gattungstradition nicht-fiktionaler Autobiographien realer Personen vorgegeben waren. Ob sich diese Vermutung belegen lässt, möchte ich dahingestellt sein lassen; vielleicht lassen sich auch im 17. Jahrhundert autobiographische Texte finden, in denen das augustinische Erzählschema wiederkehrt. Mit Blick auf die beiden berühmten Beispiele deutscher Schriftstellerautobiographien des 17. Jahrhunderts, die im Folgenden diskutiert werden sollen, wird sich die Vermutung eines Zusammenhangs zwischen fiktionalen und autobiographischen Erzählschemata aber nicht belegen lassen: Weder Johann Valentin Andreaes

1 Augustinus: *Bekenntnisse. Lateinisch und deutsch*. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart. Mit einem Vorwort von Ernst Ludwig Grasmück. Frankfurt a. M. 1987, S. 412–418. – Für kritische Lektüre danke ich Sylvia Brockstieger (Heidelberg).

Vita noch Johann Beers autobiographische Notizen bieten Geschichten, die nach dem Schema von Schuld, Umkehr und Sühne funktionieren. Es wird sich aber zeigen, dass den beiden Texten diesem verwandte Erzählschemata zugrunde liegen, und diese sollen im Folgenden genauer erkundet werden. Dabei wird sich zeigen, dass die Erzählschemata der Texte Andreaes und Beers untereinander beträchtliche Ähnlichkeiten aufweisen. Sie verweisen auf einen bestimmten Typus autobiographischen Erzählens, der im 17. Jahrhundert keine Ausnahme war.

1. Andreaes Vita²

Johann Valentin Andreaes Vita war offenbar nicht für die Veröffentlichung bestimmt. Es handelt sich um einen Text, dessen erste fünf Bücher als Manuskript überliefert sind und die Andreae im Jahr 1642 als handschriftlichen Rechenschaftsbericht an seinen Gönner, den Herzog August von Braunschweig und Wolfenbüttel, übermittelt hat. Nach 1642 hat Andreae weiter Buch über sein Leben geführt, bis ein Jahr vor seinem Tod. Die aus dieser Tätigkeit hervorgegangenen weiteren Bücher der Vita besitzen einen anderen Charakter, sie sind chronikartig; und Andreae konzipiert auch einen anderen Zielleser, nicht mehr den Mäzen, sondern die eigene Familie, zu deren privatem Gebrauch er seine Lebenserinnerungen aufzeichnet, damit er nach seinem Tod nicht von den Seinen vergessen wird. Eine zuverlässige Edition der Vita liegt erst seit 2011 vor.³

-
- 2 Im Abschnitt über Andreae stütze ich mich auf Ergebnisse und Formulierungen aus Dirk Werle: Kontingenz oder Konsistenz des Gelehrtenlebens? Strategien der Selbstpräsentation in Johann Valentin Andreaes Vita. In: *Die Vita als Vermittlerin von Wissenschaft und Werk. Form- und funktionsanalytische Untersuchungen zu frühneuzeitlichen Biographien von Gelehrten, Wissenschaftlern, Schriftstellern und Künstlern*. Hrsg. von Karl Ehenkel und Claus Zittel. Berlin 2013 (Scientia universalis I. 1), S. 257–277. Vgl. dort auch weitere Literaturhinweise und ausführlichere Textbelege.
- 3 Johann Valentin Andreae: *Gesammelte Schriften*. In Zusammenarbeit mit Fachgelehrten hrsg. von Wilhelm Schmidt-Biggemann. Bd. I. 1: *Autobiographie. Bücher 1 bis 5* und Bd. I. 2: *Autobiographie. Bücher 6 bis 8. Kleine biographische Schriften*. Bearb. von Frank Böhling. Übersetzt von Beate Hintzen. Stuttgart-Bad Cannstatt 2012. Dem Vorwort dieser Ausgabe entnehme ich auch die in diesem Abschnitt referierten entstehungsgeschichtlichen Informationen. Die Zitate aus

Forschungen zu Andreaes Vita sind eher rar gesät; der wichtigste Aufsatz stammt von Wilhelm Kühlmann, und darin betont Kühlmann, dass sich Andreae in seiner Autobiographie als „Leidensfigur“ stilisiere, „als Mensch, dessen Leben Kampf bedeutete und dessen Lebensrückblick als Dokument der Unerschrockenheit und der apologetischen Selbstbehauptung verstanden werden sollte.“⁴ Kühlmann charakterisiert Andreaes Vita als den „Versuch, die Spannungen einer prekären Erfahrungssynthese auszutragen und selbst auf Kosten offenkundiger Restriktionen der Erinnerung das gelebte Leben mit dem idealen Entwurf eines mit sich selbst einigen Ich zur Deckung zu bringen.“⁵ Dies geschieht aber nur bedingt im Sinne einer kohärenten Lebenserzählung. Stattdessen besitzt der Text über weite Strecken hinweg den Charakter einer Chronik, die äußere Ereignisse des Lebens aufführt, ohne dass ein starker Zusammenhang zwischen diesen Ereignissen gesucht wird. Eine Darstellung der Innenwelt des Individuums ist allenfalls in Ansätzen vorhanden; stattdessen finden sich Aufzählungen von Daten und Fakten, etwa zahlreiche Listen von Personen, mit denen Andreae in seinem Leben zusammengetroffen ist. Sie sollen vermutlich mit ihrem dokumentarischen Gestus die Objektivität des Erzählten verbürgen, ähnlich wie die gelegentlich inserierten Zitate anderer Stimmen.

Der Charakter der Erzählung scheint nicht deshalb so und nicht anders zu sein, weil Andreae nicht anders gekonnt hätte; es scheint auf einer Entscheidung zu beruhen: In den einleitenden Passagen des ersten Buchs bezeichnet er die Einfachheit als Darstellungsprinzip seiner Erzählung (*AV* 38); er wolle über sein Leben ohne *affectus* und ohne *eloquium* berichten (*AV* 32), also unter Absehung von allen Empfindungen und ohne rhetorische Ausgestaltung.⁶ Andreae stellt sich dar als *Veritatis professor* (*AV* 18), als Bekenner der Wahrheit, und als solcher scheint er es für angezeigt zu halten, sich weitgehend auf die Schilde-

dem Text beziehen sich alle auf das erste Buch der Vita, das sich im ersten Band der Edition findet. Der Text wird im Folgenden mit der Sigle *AV* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.

- 4 Wilhelm Kühlmann: Die Symptomatik des Privaten – Zu den autobiographischen Schriften Johann Valentin Andreaes (1586–1654). In: *Biographie zwischen Renaissance und Barock. Zwölf Studien*. Hrsg. von Walter Berschin. Heidelberg 1993, S. 191–219, hier S. 210.
- 5 Kühlmann, Symptomatik (wie Anm. 4), S. 218.
- 6 Richtlinien für die Beschreibung von Menschen standen im Lehrsystem der Rhetorik im Kontext der *laus hominum* zur Verfügung; vgl. etwa Quint. inst. 3, 7, 10–18.

rung äußerer Ereignisse zu konzentrieren. Eine ausführlichere Darstellung von Innensicht fehlt; entsprechend wird dem Leser die Figur Johann Valentin Andreae wenig plastisch. Einen Einblick in den Charakter dessen, der hier sein Leben aufzeichnet, bieten vor allem Anekdoten, etwa jene, in denen Andreae im ersten Buch der *Vita* über seinen Großvater und seine Mutter und vermittelt dadurch auch über seine eigenen Ansichten berichtet (*AV* 104–114).

Andreaes Text konstituiert nicht, wie das Leser moderner Autobiographien gewohnt sein mögen, eine Entwicklungsgeschichte, sondern er bietet das Bild eines Ich, das sich stets gleich geblieben ist, das insbesondere der *religio* und der *virtus* seiner Vorfahren niemals untreu geworden ist (*AV* 36). Dieses Schema erzählerischer Selbstdarstellung könnte etwas mit der literarischen Kommunikationssituation zu tun haben: Andreae schreibt seine Autobiographie nicht für eine literarische Öffentlichkeit, sondern für eine bestimmte Person, seinen Gönner und Beschützer, als Verteidigungsschrift gegenüber Unterstellungen anderer, von denen Andreae verhindern möchte, dass Herzog August ihnen Glauben schenkt. Eine Geschichte, die von Sündenfällen, von Schuld und Bereuen erzählte, würde diesen Zwecken vielleicht nicht besonders wirkungsvoll gerecht werden können – wer bereits einmal gefehlt hat, so könnte man annehmen, der ist in Gefahr, wieder rückfällig zu werden, anders als jemand, der autobiographisch plausibel machen kann, dass sein Leben und sein Glauben unverdorben sind (*AV* 34). Zwar betont Andreae zu Beginn des ersten Buchs, er wolle eine „authentische Erzählung“ (*genuina recitatio*) bieten, die zwar nicht der Unschuld (*innocentia*) anderer schadet, aber auch nicht die eigene Schuld in einem verschönernden Licht darstellt (*culpa blandiatur*) (*AV* 30). Aber in der darauf folgend gebotenen Lebensgeschichte bestehen das Spannungsmoment und die unvermeidbaren Brüche, die das Leben überhaupt erst erzählenswert, vielleicht sogar erzählbar machen, nicht in inneren Verfehlungen, die es zu überwinden und wieder gutzumachen gilt, sondern in immer neuen Wechselfällen, *vicissitudines* (*AV* 138), also in Schicksalsschlägen von außen, die dem schuldlosen Individuum zusetzen und gegenüber denen es sich behaupten muss. Diese Selbstbehauptung gelingt manchmal mit Gottes Hilfe, manchmal gar nicht.

Den Umstand, dass das eigene Leben nicht gerade dahinfließt, sondern durch allerhand Krümmungen unterbrochen wird, führt Andreae auf die *providentia Dei* zurück (*AV* 110). Nicht selten lassen sich die Wechselfälle, denen das Leben Andreaes ausgesetzt ist, ihr zurechnen,

aber auch der Boshaftigkeit, dem Neid, dem Hass und den Verleumdungen anderer. Das passende Bild für dieses die Vita vorantreibende Moment ist der plötzliche Sturm, die *subita tempestas* (AV 102; vgl. auch 64: *atra quaedam tempestas* und 82: *malevolentiae turbines et calumniarum*).⁷ Insgesamt zeichnet Andreae das Bild einer kontingenten respektive unvorhersehbaren Wirklichkeit, in der sich das Individuum nur behaupten kann, wenn es keine Schuld auf sich lädt und dem Ideal der *constantia* folgt.

Das erste Mal, dass das Konzept der Schuld nach den oben erwähnten Eingangsbemerkungen zum ersten Buch überhaupt in der Autobiographie explizit wird, ist die Erzählung der Umstände, die Andreae 1606 veranlassen, seinen Studienort Tübingen zu verlassen und nach Straßburg zu gehen. Andreae berichtet von Spöttereien und Schändlichkeiten, die eine Gruppe von Mitstudenten verbreitet hätte und deren Verfolgung sich nicht nur auf *sones*, auf Schuldige, sondern auch auf *insones*, auf Unschuldige erstreckt habe (AV 64). Diese Erzählung eines Unschuldigen, der von der Rechtsprechung irrtümlich verurteilt wird aufgrund der Schuld anderer, wird an anderer Stelle parallelisiert durch die Geschichte von Andreaes Freund David Magirus, dessen Frau mit anderen Männern fremdgeht, die ihre Schuld entweder vertuschen oder beschönigen. Als die Sache vor Gericht kommt, verliert der Freund trotz seiner Unschuld beinahe den Prozess – in diesem Fall greift allerdings Gott ein und deckt den Frevel auf (AV 96). Die lateinische Wortwahl ist in diesem Fall allerdings eine andere als in der zuerst referierten Geschichte; nicht mehr von *sons* und *insons* ist die Rede, sondern von der *culpa* eines *innocens*. *Culpa* bedeutet die aus einer Tat erwachsene Verantwortung, die auch zustande kommen kann, ohne dass der Schuldigwerdende das beabsichtigt.

Bisweilen spricht Andreae immerhin auch davon, dass er Dinge getan habe, über die man Scham oder Reue hätte empfinden können, etwa seinen Lauten- und Zitherunterricht, den er genommen habe, um nicht als *insulsus*, als geistlos zu gelten (AV 78). Derlei ohnehin lässliche Verfehlungen werden gelegentlich auf den jugendlichen Leichtsinns des Protagonisten zurückgeführt – der alte Andreae als Erzähler blickt hier gewissermaßen nachsichtig tadelnd auf seinen Protagonisten, den jun-

7 Vgl. analog die Sturmallegorie in der Eingangsszene von Andreaes Utopie *Christianopolis*. Johann Valentin Andreae: *Christianopolis 1619*. Originaltext und Übertragung nach D. S. Georgi 1741. Eingeleitet und hrsg. von Richard van Dülmen. Stuttgart 1982 (Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte 4), S. 36 [Kap. 1].

gen Andreae.⁸ Alles in allem präsentiert sich Andreae aber als im Großen und Ganzen schuldfreies Individuum. Am Ende des ersten Buchs der Vita dankt er Gott dafür, dass dieser bestimmte Vorkehrungen getroffen hat, um ihn vor allen möglichen schuldhaften Verfehlungen zu bewahren: Aufgrund seiner körperlichen Schwäche bleibt Andreae stets mäßig, aufgrund der Empfindlichkeit seines Gefühls keusch und so weiter (AV 138).

Es ist eine leitende These des großen Buchs von Karl Ehenkel über humanistische Biographik und Autobiographik, dass es verkehrt wäre, diese Texte gewissermaßen mit Wilhelm Dilthey als Selbstzeugnisse zu lesen, in denen sich ein Individuum in seiner Authentizität präsentierte. Die humanistische Biographik und Autobiographik beruht nach Ehenkel auf der Voraussetzung, dass ein intertextuelles Spiel gespielt wird: Die Texte imitieren und ämulieren vornehmlich antike Prätexte.⁹ Sucht man auch mit Blick auf Andreae nach möglichen Prätexten für die Selberlebensbeschreibung und ihre Darstellungsform, dann lassen sich drei Vermutungen aufstellen: Erstens lassen der verknappte, tendenziell manierierte Sprachstil und die annalistische Darstellungsform vermuten, dass Andreae mit seinem Schreiben vielleicht die historischen Schriften des Tacitus nachahmt oder auch jene des Tacitisten Justus Lipsius, an dessen neostoischen Lehren sich der moralphilosophische Unter- oder Überbau der Autobiographie zu orientieren scheint. Lipsius' Autobiographie jedenfalls inszeniert ähnlich wie die Andreaes eine private Sprechsituation und stellt wie Andreaes Autobiographie – in den Worten Ehenkels – einen Fall von „Anpassungsautobiographik“ dar.¹⁰ Wie Lipsius blendet Andreae aus seiner Darstellung Aspekte seiner intellektuellen und spirituellen Biographie aus, die seinem intendierten Selbstporträt eines orthodoxen Lutheraners nicht entsprechen und damit auch seinen Vorgesetzten und seinem gesamten öffentlichen Umfeld suspekt erscheinen mussten. Zweitens können die frühneuzeitlichen Biographien des Erasmus von Rotterdam, auf den Andreae in der Autobiographie verschiedentlich verweist (AV 42 und 136), einen Prätext für Andreaes Text bilden. Andreae inszeniert sich

8 Die Erzählsituation ist hier ähnlich gestaltet wie in der fiktionalen Autobiographie des *Simplicissimus*; vgl. dazu den ‚klassischen‘ Beitrag von Lothar Schmidt: Das Ich im „Simplicissimus“. In: *Wirkendes Wort* 10 (1960), S. 215–220.

9 Karl A. E. Ehenkel: *Die Erfindung des Menschen. Die Autobiographik des frühneuzeitlichen Humanismus von Petrarca bis Lipsius*. Berlin, New York 2008, S. 823–841.

10 Ehenkel, *Die Erfindung des Menschen* (wie Anm. 9), S. 813.

als lutheranischer Theologe, der aber fest in der Tradition des Humanismus verankert ist; dadurch liegt es nahe, eine Ähnlichkeit der eigenen Biographie mit der des Erzhumanisten Erasmus zu behaupten. Jedenfalls finden sich in den Erasmus-Biographien bereits der dokumentarische, beglaubigende, faktenbezogene Gestus der Darstellung ebenso wie die streckenweise quasi-juristische Argumentationsweise.¹¹ Drittens aber weist die Geschichte des schuldlosen Individuums, das sich standhaft gegenüber den Wechselfällen des Lebens behauptet, eine deutliche Ähnlichkeit mit Andreaes eigenen frühen fiktionalen, allegorischen Erzähltexten auf, etwa mit den 1618 veröffentlichten *Peregrini in patria errores*, in denen das Leben als Wallfahrt, das Subjekt als Dulder dargestellt wird, dessen Buße in der Konfrontation mit der schlechten Welt besteht (die Wallfahrt wird hier als Form der Narrativierung von Buße durch Verknüpfung mit dem Reiseschema lesbar); mit der 1619 publizierte Utopie *Christianopolis*, in der die Metaphorik der wechselhaften Lebensschiffahrt zentral ist; oder auch mit der 1616 erschienenen Tragödie *Turbo*, in der eine verwickelte, allerhand Widrigkeiten ausgesetzte Lebensgeschichte präsentiert wird.¹² Diese Texte entfalten in ganz anderer generischer Form jeweils ähnliche Narrative wie jenes, das Andreaes Vita zugrunde liegt.¹³ Und dieses Narrativ ist gerade nicht eines von Schuld und Sühne, sondern eines des sich standhaft von aller Schuld Freihaltens angesichts der Widrigkeiten und Wechselfälle des kontingenten Lebens. Das hat auch eine theologische Dimension: Im Hintergrund der Darstellung steht die Möglichkeit eines schuldfreien Lebens. Der lutherische Theologe Andreae verknüpft mit seiner Vita implizit ein anti-lutherisches

11 Vgl. Enenkel, *Die Erfindung des Menschen* (wie Anm. 9), S. 467–512.

12 [Johann Valentin Andreae:] *Peregrini in patria errores*. Utopia [d. i. Straßburg] 1618. Eine weitere Auflage erfolgte 1665 in Helmstedt. Ders.: *Christianopolis* (wie Anm. 7). Besser als in dieser Ausgabe ist die deutsche Übersetzung in ders.: *Christianopolis*. Aus dem Lateinischen übersetzt, kommentiert und mit einem Nachwort hrsg. von Wolfgang Biesterfeld. Stuttgart 1975. Ders.: *Turbo, sive moleste et frustra per cuncta divagans ingenium. Helicone, iuxta parnassum* [d. i. Straßburg] 1616. Weitere Auflagen erfolgten 1620 in Altdorf und 1621 sowie 1640 wiederum in Straßburg. Vgl. zum *Turbo* jetzt Uwe Maximilian Korn: Zwischen „Philologischer Verzögerung“ und „Turbo“. Johann Valentin Andreae bewertet das gelehrte Wissen. In: *Enzyklopädisches Erzählen und vormoderne Romanpoetik (1400–1700)*. Hrsg. von Mathias Herweg, Johannes Klaus Kipf und Dirk Werle. Wiesbaden 2017 [in Vorbereitung].

13 Entsprechend der These von Donald R. Dickson: Johann Valentin Andreae's Utopian Brotherhoods. In: *Renaissance Quarterly* 49 (1996), S. 760–802.

Statement, denn nach Luther ist der Mensch immer schon schuldig und daher auf die Gnade Gottes angewiesen.¹⁴

2. Beers Lebensbeschreibung

Johann Beers autobiographische Aufzeichnungen weisen zahlreiche parallele Eigenschaften gegenüber Andreaes Vita auf. Auch Beers Text ist zu Lebzeiten des Autors nicht veröffentlicht worden und war offenbar nicht für die Veröffentlichung bestimmt. Das Manuskript, das anscheinend von Beers Sohn in der vorliegenden Form zusammengestellt worden ist, wurde erst in den 1960er Jahren von dem Weißenfelder Archivar Adolf Schmiedecke im Stadtarchiv Erfurt entdeckt und in einer Edition der Öffentlichkeit zugänglich gemacht.¹⁵ Inzwischen scheint das Manuskript schon wieder verschwunden zu sein; Helga Meise berichtete 2003, dass lediglich noch Xerokopien davon vorhanden seien; und Peter Heßelmann erhielt eigenen Aussagen zufolge bereits 1990 vom Stadtarchiv Weißenfels die Auskunft, dass das Manuskript dort nicht auffindbar sei.¹⁶ Umso bedauerlicher ist es, dass Schmiedeckes Edition manche Wünsche offenlässt. So ist etwa nur eine Auswahl der Zeichnungen, mit denen Beer seine Aufzeichnungen illustriert hat, in der Ausgabe reproduziert; die als Teil des Manuskripts

14 Den Hinweis verdanke ich Eric Achermann (Münster).

15 Johann Beer: *Sein Leben, von ihm selbst erzählt*. Hrsg. von Adolf Schmiedecke. Mit einem Nachwort von Richard Alewyn. Göttingen 1965. Der Text wird im Folgenden nach dieser Edition mit Sigle *BL* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.

16 Helga Meise: „Eodem haben mir ihr Durchl. befohlen das Diarium in Verse zu bringen...“ – Literarisches Verfahren und Selbstdarstellung in Johann Beers autobiographischen Aufzeichnungen. In: *Johann Beer. Schriftsteller, Komponist und Hofbeamter 1655–1700*. Hrsg. von Ferdinand van Ingen und Hans-Gert Roloff. Frankfurt a. M. [u. a.] 2003 (Jahrbuch für Internationale Germanistik A 70), S. 575–595, hier S. 579; Peter Heßelmann: Zur Tradition der Narrensatire im 17. Jahrhundert: Text und Bild in den B- und C-Auflagen des *Narren-Spitals* von Johann Beer. In: *Simpliciana XIII* (1991), S. 211–274, hier S. 228. – Vgl. zu Beers Lebensbeschreibung auch Thomas Schmuck: Zwischen Moral und Gedächtnis. Beers Leben, von ihm selbst erzählt. In: *Beer, 1655–1700, Hofmusiker, Satiriker, Anonymus. Eine Karriere zwischen Bürgertum und Hof*. Hrsg. von Andreas Brandtner und Wolfgang Neuber. Wien 2000, S. 235–244.

überlieferten Ergänzungen von Beers Sohn sind nicht wiedergegeben; und vor allem erfährt man aus der Neuausgabe nichts über das Titelblatt der Ausführungen. Ein Leser kann so den Eindruck gewinnen, der Titel *Sein Leben, von ihm selbst erzählt*, unter dem Beers Aufzeichnungen 1965 in Schmiedeckes Edition erschienen sind, stamme von Beer selbst. Das ist aber nicht der Fall, es handelt sich um eine Titelerfindung Schmiedeckes.

Gleichwohl lässt das nur bruchstückhaft erhaltene Titelblatt des Manuskripts, das Martin Bircher in einem 1971 erschienenen Aufsatz mitgeteilt hat,¹⁷ darauf schließen, dass Beer seinen Text als autobiographischen Text verstanden hat. Das ist wichtig, denn der Text könnte einen modernen Leser, der eine Autobiographie erwartet, durchaus irritieren. Texteigenschaften, die sich bereits als für Andreaes Vita charakteristisch erwiesen haben, begegnen bei Beer in radikalerer Weise wieder: Die Aufzeichnungen sind ganz nüchtern chronikalisch-aufzählend und werden bei Beer auch kaum durch den Sprecher erklärend oder narrativierend eingebettet, so dass die nackte Mitteilung äußerer Ereignisse wie Reisen, Geburten und Begebenheiten des Hoflebens in einen kohärenten Zusammenhang transformiert würde. Auch fehlt jegliche Form der Darstellung von Innensicht, die das Bild des geschilderten Individuums plastisch werden lassen könnte.¹⁸ Im Gegenteil, viele der Notizen, die in Beers Text aufgelistet werden, handeln nicht einmal von seinem eigenen Leben, sondern von anscheinend als denkwürdig erachteten Ereignissen, die Beer selbst nicht unmittelbar betreffen, sondern deren Zeuge er geworden ist oder von denen er durch das Zeugnis anderer gehört hat. Viele dieser Notizen berichten von Unglücksfällen und Verbrechen, deren Schilderung gerade durch ihre

17 Martin Bircher: Neue Quellen zu Johann Beers Biographie. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 100 (1971), S. 230–242, hier S. 234. Vgl. auch James Hardin: *Johann Beer. Eine beschreibende Bibliographie*. Bern und München 1983 (Bibliographien zur deutschen Barockliteratur 2), S. 132.

18 Manche Eigenschaften von Beers Text lassen nach modernen Maßstäben eher an ein Tagebuch als an eine Autobiographie denken. Vgl. dazu jedoch Manfred Lischka: Johann Beers Lebensbeschreibung – ein Tagebuch? In: *Wolfenbütteler Barock-Nachrichten* 12 (1985), S. 15–19. In gattungsvergleichender Hinsicht wären im Weiteren Sigmund von Birkens Tagebücher und Autobiographie heranzuziehen. Vgl. Sigmund von Birken: *Tagebücher*. Bearbeitet von Joachim Kröll. 2 Tle. Würzburg 1971 und 1974 (Quellen und Darstellungen zur fränkischen Kunstgeschichte 5 und 6); ders.: *Prosapia / Biographia*. Hrsg. von Dietrich Jöns und Hartmut Laufhütte. Tübingen 1988 (*Werke und Korrespondenz*. Hrsg. von Klaus Garber [u. a.], Bd. 14).

Nüchternheit zum Teil recht drastisch wirkt, etwa: „Um diese Zeit hat ein Mäurer in Leipzig seine Frau, darum, daß sie ihm das Hauß nicht zuschreiben wollen, mit dem Hammer todt geschlagen.“ (BL 46) Oder auch: „Disen Tag wurde einem Gutscher bey Hoffe Nahmens dem langen Michel, von einem Pferd der Daum abgebissen.“ (BL 49) Eine Erklärung, was die jeweiligen Ereignisse mit Beers eigenem Leben zu tun haben, unterbleibt. Manchmal stehen der ungerührte Bericht eines Unglücksfalls und die unkommentierte Nennung eines lebensgeschichtlich erwähnenswerten Faktums unvermittelt hintereinander: „Unterdessen, als wir zu Langen Salza waren, erstache ein Fleischhauer zu Wiehe in dem Stättlein, einen Häscher, welcher ihn gemachter Schulden wegen, gefangen nehmen wollte, und Salvirte sich mit der Flucht. Es hat mir auch H. Statt Pfeiffer Hirte ein silber Becherlein verehret.“ (BL 82) Mit dem Leben des Schreibers haben die Notizen über Unglücksfälle und Verbrechen anderer wohl eher in einem weiteren Sinne zu tun; Beer scheint sich als jemand zu verstehen, der vieles von dem, was sich um ihn herum ereignet, wahrnimmt und registriert, und indem er selbst die Instanz der Wahrnehmung und Registratur ist, handelt es sich bei den wahrgenommenen und registrierten Ereignissen konsequenter Maßen um Aspekte der eigenen Persönlichkeit, die in der Lebensbeschreibung nicht fehlen dürfen.¹⁹

Entsprechend dieser Konzeption der Lebensbeschreibung fehlt bei Beer auf den ersten Blick die Thematisierung eigener Schuld und der entsprechenden Sühne. Insofern Beer im ersten Teil seiner Aufzeichnungen scheinbar eher unbearbeitete, nicht literarisierte Notizen in chronologischer Reihenfolge bietet, scheint sich auch die Idee zu verbieten, den Text in die Linie der humanistischen Biographik und Autobiographik einzuordnen, deren Reiz nach Enenkel im intertextuellen Spiel mit Prätexten bestand. Intertextuelle Referenzen scheinen für Beers wenig durchgearbeitete Lebenschronik keine wichtige Rolle zu spielen. Anders verhält es sich hingegen mit dem zweiten Teil der Aufzeichnungen, der aus 71 vom Editor durchnummerierten kurzen Geschichten besteht. Auch diese Geschichten berichten nur teilweise aus Beers eigenem Leben; größtenteils handelt es sich auch hier um die Darstellung von Ereignissen der äußeren Wirklichkeit, deren Zeuge Beer geworden ist oder von denen er gehört hat. Der Zusammenhang zwischen Chronikteil und Geschichtenteil ist vermutlich so zu sehen, dass im Chronikteil nackte Ereignisse berichtet werden, die so etwas

19 Ähnlich Meise, *Literarisches Verfahren* (wie Anm. 16), S. 590.

wie Kerne für Geschichten darstellen, und im zweiten, chronologisch davon unabhängigen Teil zeigt sich, wie Beer aus diesen Kernen mittels Konstruktion eines Erzählzusammenhangs Geschichten formt. Diese Vermutung wird auch dadurch gestützt, dass Beer im Geschichtenteil verschiedentlich darauf verweist, dass eine bestimmte Geschichte bereits im Chronikteil erzählt oder erwähnt worden ist. In dieser Hinsicht handelt es sich also um eine veritable Schriftstellerautobiographie, in der vorgeführt wird, wie ein Autor aus Ereignissen, die er erlebt oder von denen er gehört hat, Geschichten erzeugt.

Auf der Ebene des erzählten Lebens hingegen handelt es sich nicht um eine Schriftstellerautobiographie. Auch Andreae schildert sich in seiner Vita nicht in erster Linie als Schriftsteller, sondern vor allem als religiös standfestes Individuum und als Theologe; aber er erwähnt im Zusammenhang seiner Lebensdarstellung einen Großteil der von ihm verfassten Schriften. Beer hingegen weist zwar verschiedentlich auf Gelegenheitsgedichte hin, die er zu bestimmten Anlässen verfasst hat; manchmal kommentiert er das von ihm Berichtete auch durch betont kunstlose Verse; aber seine seit den 1670er Jahren erschienenen großen, anonym erschienenen Romane, für die er erst postum späte Berühmtheit erlangt hat, erwähnt er auch in der Autobiographie nicht.²⁰

Hier zeigt sich ein Zusammenhang mit dem Umstand, dass die Romane anonym erschienen sind: Beer präsentiert sich mit Vorbedacht gerade nicht als Autor eines Romanwerks, sondern als Hofbeamten und Musiker. Diese Beobachtung ist auch im Licht der Gattungstheorie der Autobiographie relevant: Philipp Lejeune definiert das Genre Autobiographie durch die Eigenschaft, dass hier der Name von Autor, Erzähler und Protagonist identisch seien.²¹ Der Autornamen spielt also für Lejeunes Theorie eine wesentliche Rolle, und in diesem Zusammenhang lässt sich Lejeune zu der etwas spekulativen Behauptung hin-

20 Das ist einer der Hauptgründe für die enttäuschte Einschätzung Richard Alewyns im Vorwort zu Schmiedecks Edition: „Es hat keinen Zweck zu leugnen, daß der hier vorgelegte Fund hochgespannte Erwartungen nicht erfüllt.“ (BL 5) Alewyn hatte Beer als bedeutenden Romanautor, der aber seine Texte anonym bzw. pseudonym veröffentlicht hatte, mit seiner 1932 publizierte Habilitationsschrift überhaupt erst entdeckt. Vgl. Richard Alewyn: *Johann Beer. Studien zum Roman des 17. Jahrhunderts*. Zweite, verbesserte Auflage. Aus dem Nachlass hrsg. von Klaus Garber und Michael Schroeter. Heidelberg 2012 [1932].

21 Philippe Lejeune: Der autobiographische Pakt [1973]. In: *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Hrsg. von Günter Niggel. 2., um ein Nachwort zur Neuauflage und einen bibliographischen Nachtrag ergänzte Auflage. Darmstadt 1998, S. 214–257, hier S. 228.

reißen, eine Autobiographie könne eigentlich nicht das Erstlingswerk eines Autors sein, denn der ein Gesamtwerk bezeichnende Autornamen müsse bereits bekannt sein, damit die Autobiographie darauf referieren könne.²² Das ist sicher nicht richtig, und es trifft, wenn überhaupt, ohnehin nur auf Schriftstellerautobiographien zu. Im Falle Beers haben wir es nun aber mit einem Autor zu tun, auf den Lejeunes Überlegungen noch aus ein-em anderen Grund nicht zutreffen, nämlich weil er sich der Konstruktion eines mit seinem Autornamen verknüpften Werkzusammenhangs verweigert, ganz anders als etwa etwas mehr als hundert Jahre später Goethe, der die Autobiographie geradezu als Mittel inszeniert, den Werkzusammenhang durch Aufweis eines biographischen Zusammenhangs allererst herzustellen.²³

Die von Beer im zweiten Teil seiner Aufzeichnungen berichteten Geschichten spielen nun großenteils ebenso wenig auf bestimmte literarisch-geschichtliche Prätexte an wie die chronikalischen Aufzeichnungen des ersten Teils, aber ihnen scheint ein Gattungsbewusstsein zugrunde zu liegen. Im Stil von Novellen oder zeittypischen, ‚curiösen‘ oder exemplarischen ‚Schauplatz-Geschichten‘²⁴ schildern sie ‚unerhörte Ereignisse‘; Ähnlichkeiten mit Schwänken und mit Apophthegmata sind augenfällig; vor allem situieren die Geschichten das Berichtete, so wie es in Fabeln und Parabeln geschieht, in einem moralischen Bedeutungszusammenhang: Die Geschichten geben häufig Beispiele für allgemeine Moralsätze, die zumeist auch am Ende der jeweiligen Geschichte explizit genannt werden. Die Nennung einer ‚Moral von der Geschicht‘ findet sich ab einem bestimmten Punkt zunehmend bereits im Chronikteil der Aufzeichnungen; mehr und mehr scheint Beer während des Schreibens zu der Ansicht gelangt zu sein, die nackten Ereignisse seien mit Blick auf eine moralische Verallgemeinerung auslegungsbedürftig. Und in diesem Rahmen spielen nun Aspekte von Schuld und Sühne eben doch eine Rolle.

22 Lejeune, *Der autobiographische Pakt* (wie Anm. 21), S. 227.

23 Johann Wolfgang Goethe: *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*. Erster bis Dritter Teil. In: *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*. Hrsg. von Erich Trunz. Bd. 9: *Autobiographische Schriften I*. Textkritisch durchgesehen von Lieselotte Blumenthal. Kommentiert von Erich Trunz. München ¹²1994, S. 7–10.

24 Etwa im Stile von Harsdörffers ‚*Schauplätzen*‘. Vgl. dazu den Beitrag von Victoria Gutsche in diesem Band sowie Monika Schmitz-Emans: Eine enzyklopädische Geschichtensammlung: Zu Konzeption und epistemischen Voraussetzungen von Georg Philipp Harsdörffers ‚*Der Grosse Schau-Platz Jämmerlicher Mord-Geschichte*‘. In: *Enzyklopädisches Erzählen* (wie Anm. 12).

Es gibt sogar eine Deutung von Beers autobiographischen Aufzeichnungen, die ein frühkindliches Schuldtrauma als Movens des gesamten Texts zu deuten sich bemüht. Dabei handelt es sich um ein Kapitel aus Ralph Frenkens großer, 1999 erschienener psychohistorischer Studie *Kindheit und Autobiographie vom 14. bis 17. Jahrhundert*.²⁵ Frenken geht dabei aus von der in der Edition mit der Nummer 41 bezeichneten Geschichte mit dem Titel „Wie wunderbarlich mich Gott in meiner Jugend am Leben erhalten“ (BL 128–129). Darin berichtet Beer davon, wie er mit seinen beiden Brüdern im frühen Kindesalter im Spiel eine bestimmte Pflanze pflückt, von der seine beiden Brüder essen, die er selbst aber fortwirft, mit der Folge, dass die Brüder eine Vergiftung erleiden und sterben, Beer hingegen am Leben bleibt. Frenken deutet dieses Erlebnis nun als frühkindliches Schuldtrauma und die Abfassung der autobiographischen Aufzeichnungen als eine Art von Selbsttherapie. Diese Deutung ist natürlich ausgesprochen anfechtbar, erstens weil sie eine moderne Konzeption von Individualität in die Situation der frühen Neuzeit rückprojiziert, zweitens weil sie auf einer Art von Ferndiagnose beruht, die in der Psychologie vermutlich nicht als akzeptables Analyseverfahren anerkannt werden würde – auch wenn sie im Rahmen der psychoanalytischen Literaturinterpretation gang und gäbe war.

Dass die Geschichte 41 aber aus dem ungeordneten Wust der berichteten Ereignisse und anekdotenhaften Erzählungen in verschiedener Hinsicht heraussticht, kann nicht bezweifelt werden. Der Geschichte wird durch den Umstand, dass sie auf das Essen von der verbotenen Frucht, vom Baum der Erkenntnis im Rahmen der Geschichte von der Vertreibung aus dem Paradies *Genesis* 3 anspielt, ein Hallraum von Bedeutsamkeit verliehen; sie wird darüber hinaus dadurch als besonders markiert – aber eben auch künstlerisch-konzeptionell überformt und der Authentizität und Individualität entkleidet –, dass das sie kommentierende Gedicht bedeutend kunstvoller gemacht ist als die anderen von Beer in die Lebensgeschichte inserierten Gedichte; und sie wird durch zwei andere auffällige Geschichten gerahmt und dadurch aus dem Gesamt der 71 Geschichten herausgehoben. Es folgt eine Parallelgeschichte eines anderen kleinen Jungen,

25 Ralph Frenken: *Kindheit und Autobiographie vom 14. bis 17. Jahrhundert*. Kiel 1999. Bd. 2, S. 626–648. Vgl. auch ders.: „Da fing ich an zu erinnern...“ *Die Psychohistorie der Eltern-Kind-Beziehung in den frühesten deutschen Autobiographien (1200–1700)*. Gießen 2003, S. 330–344.

der als Einziger innerhalb einer familiären Konstellation ein Unglück überlebt (*BL* 129). Unmittelbar voraus geht ihr die einzige ‚Geschichte‘, die keine ist und von der Beer auch weder behauptet, er habe sie selbst erlebt, noch habe er sie von jemand anderem erzählt bekommen, sondern die er erkennbar und markiert aus einem Buch übernommen hat (*BL* 123–128). Es handelt sich um eine Übersetzung – nach Beers Angabe durch ihn selbst – des 30. Kapitels *De patientia* aus der zuerst 1658 erschienenen *Manuductio ad coelum* des Giovanni Bona,²⁶ und bei diesem Text handelt es sich um die einzige diskursiv-reflektierende Passage der gesamten Schrift. Es liegt nahe anzunehmen, dass Beer diese Abhandlung in seine Lebensgeschichte inseriert, weil sie seiner Ansicht nach die theoretische Fundierung dessen bietet, was seine Lebensgeschichte exemplarisch lehrt. Die Abhandlung empfiehlt vor allem die Tugend der Beständigkeit angesichts der äußeren Widrigkeiten des Lebens, der Anfechtungen, die man aufgrund der eigenen Unzulänglichkeit zu gewärtigen hat, sowie der „Unvollkommenheit“ der anderen Menschen (*BL* 124). Sie enthält Lehren wie: „Wo du nicht tapffer fechtest, so hastu keinen Sieg zu hoffen, und wo du nicht siegest, so wirstu nicht triumphiren“ (*BL* 124); oder auch jene, dass „auf Erden ausser der Tugend der Geduld keine wahre Glückseeligkeit“ zu erlangen ist (*BL* 125). Außerdem finden sich Merksätze wie: „Welt ist Welt und bleibt Welt, und wird an Lastern nicht mangeln, so lange es nicht an Menschen mangelt.“ (*BL* 126) Oder: „Wan du eine Strafe leidest, so betrachte nicht was du leydest, sondern was du zu leiden verdienst.“ (*BL* 126) Schließlich: „Seyd vollkommen, gleich wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“ (*BL* 128) Dass Beer das im wiedergegebenen Traktatext propagierte Ideal der Beständigkeit affirmiert, ist vielleicht lebensgeschichtlich begründet. Die Eltern Beers sind Lutheraner und ziehen während seiner Jugend aus ihrer katholischen Herkunftsregion aus Glaubensgründen nach Regensburg; sie werden also ihrem Glauben nicht untreu. In der Lebensbeschreibung werden entsprechend Konversionen negativ bewertet (*BL* 112–113).²⁷ Sie fungieren als Negativexempel für einen Mangel an *constantia*.

26 Giovanni Bona: *Manuductio ad coelum* [...]. München 1664, S. 243–255. Das Werk wurde im 17. und bis ins 18. Jahrhundert hinein sehr häufig aufgelegt. Bereits 1663 erschien eine Übersetzung ins Deutsche. Vgl. ders.: *Handleytung zum Himmel* [...]. Frankfurt a. M. 1663.

27 Vgl. zum generischen Zusammenhang von Autobiographik und Konversionsbericht Kai Bremer: Konversionalisierung statt Konfessionalisierung? Bekehrung, Bekenntnis und das Politische in der Frühen Neuzeit. In: *Diskurse der Gelehrten-*

Die ‚Geschichte‘ 40 schließt Beer mit einem kurzen Vierzeiler, den er nicht aus Bona übersetzt, sondern selbst hinzugefügt hat, gleichsam als Kommentar: „Geduld, Geduld, | Sehr groß ist meine Schuld | Zwar dir bin ich nichts schuldig | dan ich bin nicht geduldig.“ (BL 128)²⁸ Dieser Kommentar überrascht, denn erstens äußert Beer hier die Selbsteinschätzung, große Schuld auf sich geladen zu haben, und zweitens erklärt er die vorangegangenen Ausführungen als auf ihn nicht zutreffend, da er ungeduldig sei und dementsprechend den Lehren Giovanni Bonas nicht gefolgt sei. Gleich darauf folgt die Kindheitsgeschichte mit den beiden Brüdern und ihrem Tod. Das lässt mit Frenken darauf schließen, dass Beer andeuten möchte, er empfinde eine Schuld angesichts des Todes seiner zwei Brüder. Wenig plausibel scheint aber – neben der bereits angemerkten unhistorischen und wissenschaftlich fragwürdigen Argumentation – Frenkens Entscheidung, diese Geschichte als zentral aus dem Ensemble der vielen innerhalb der autobiographischen Aufzeichnungen erzählten Geschichten herauszuheben – auch wenn sie, wie gesagt, durchaus in gewisser Weise markiert ist. Beer erzählt gleichwohl allerhand weitere Geschichten aus seinem Leben, die davon berichten, wie er durch Gottes Fügung einer Gefahr entgeht und noch einmal davonkommt, etwa die sehr kurze Geschichte Nr. 69 „Wie ich einsmahls in meiner Jugend im Schlitten gefahren“: „Ich fuhr in meiner jugend mit anderen Knaben auf einem Kleinen Schlitten einen hohen Berg herunter, letztlich stiesse ich in dem Schnellen Lauff an einen eingegrabenen Gatter Baum, daß ich vom Schlitten herunter füelle, und lange Zeit keinen Othem fangen konnte, doch hat mier solcher Seiten-Stoß, Gott lob, nichts geschadet.“ (BL 149) Noch viel zahlreicher sind hingegen Geschichten von anderen Personen, die aufgrund von schuldhaftem Fehlverhalten eine gerechte Strafe erhalten haben, etwa die ebenfalls kurze Geschichte Nr. 14 „Von einem schrecklichen Casu“: „Als Ich einsmahls mit etlichen Studiosis von Weissenfelß nacher Jena fuhr, und wir ohngefähr 2. Musquetten

kultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch. Hrsg. von Herbert Jaumann. Berlin, New York 2011, S. 369–408, hier S. 394–397.

28 Es wäre interessant, Beers Text sowohl hinsichtlich der thematischen Nähe als auch hinsichtlich der generischen Faktur, Entstehungsgeschichte und Medialität zu vergleichen mit Johann Michael Moscheroschs ebenfalls nur handschriftlich überlieferter *Patientia*. Vgl. Johann Michael Moscherosch: *Die Patientia*. Nach der Handschrift der Stadtbibliothek zu Hamburg zum erstenmal hrsg. von Ludwig Pariser. München 1897. Auf diesen Text hat mich Wilhelm Kühlmann (Heidelberg) aufmerksam gemacht.

Schüsse von der Statt waren, wurde mir ein niedergetretener Zaun gewiesen, über welchen kurz vorher 2. Studenten miteinander in die Wiese gestiegen, von Leder gezogen, und einer straks auf dem Platze geblieben. Dieses geschah an dem Fest der Himmelfarth Christi vor der Früh-Predigt, an welchem der Entleibte ohne Zweifel eine betrübte Höllenfarth wird gehalten haben, wo ihm Gottes unergründliche Barmherzigkeit nicht zuvor gekommen ist.“ (BL 105)

Nebeneinander gestellt werden also Ich-Geschichten, in denen von unverschuldeten Nahtoderfahrten berichtet wird, und Geschichten von anderen Personen, die die Strafe für ihre Schuld erleiden, sei es durch die weltliche Justiz, sei es durch das göttliche Gericht. Das Thema dieser Geschichten, das auch den Chronikteil von Beers autobiographischen Aufzeichnungen durchzieht, ist mithin nicht Schuld und Sühne, sondern, um auf den Titel der 1994 erschienene Neuübersetzung des bekannten Romans von Fjodor Dostojewski zurückzugreifen, Verbrechen und Strafe.²⁹ Zugrunde liegt die Vorstellung einer Welt, in der einem die Dinge weitgehend kontingent respektive unvorhersehbar widerfahren. Vor diesem Hintergrund wird auch die nüchterne, chronikalische, nicht auf Kohärenz abzielende und Innensicht ausblendende Darstellungsform anders verständlich: Die nüchterne und unkommentierte Aufzeichnung äußerer Ereignisse bringt die Schwierigkeit zum Ausdruck, die eigenen kontingenten Erlebnisse und Wahrnehmungen zu einer kohärenten Lebenserzählung zu transformieren. Die Lehre, die der Leser aus Beers autobiographischen Aufzeichnungen ziehen soll, ist vielleicht etwa folgende: Das Leben ist kontingent; Unglück kann immer und von allen Seiten über einen hereinbrechen, und es ist Glückssache, ob man davonkommt oder nicht. Was man in einer so ungewissen und grundsätzlich gefährlichen Situation aber in jedem Fall vermeiden sollte, ist, unvorsichtig zu sein oder gar Schuld auf sich zu laden, denn dies wird in der Regel hart bestraft. Es kann zwar immer auch geschehen, dass Gott dem Sünder gnädig ist – „durch Gottes Hilfe“ ist eine stehende Wendung in Beers Text, ebenso häufig findet sich die Äußerung der Hoffnung, Gott möge auch in Zukunft Unglück

29 Fjodor Dostojewskij: *Verbrechen und Strafe. Roman*. Aus dem Russischen von Swetlana Geier. Zürich 1994. Allerdings ist der neue Titel von Dostojewskis im Original zuerst 1866 erschienenem Roman keine vollständige Innovation; bereits in den 1920er Jahren war eine Übersetzung von Dostojewskis Roman unter diesem Titel erschienen: Fjodor Dostojewskij: *Verbrechen und Strafe*. Deutsch von Alexander Eliasberg. Potsdam 1924.

verhüten –, aber dies wird jedenfalls dadurch begünstigt, dass man ansonsten ein gottgefälliges Leben führt.

Diese Lehre weist wie die Darstellungsform von Beers autobiographischen Aufzeichnungen Ähnlichkeiten mit *Andreaes Vita* auf; es ist aber festzuhalten, dass Beers Text nicht wie der *Andreaes* primär als Rechtfertigungsschrift angelegt ist. Beers Lebensbeschreibung ist keine autobiographische Lebensbeichte. Wenn es *Andreae* erkennbar vor allem darum geht, seine eigene Beständigkeit angesichts der Wechselfälle des Lebens hervorzuheben, so betont Beer die andere Seite, nämlich die Kontingenz respektive Unvorhersehbarkeit des Lebens selbst und die Notwendigkeit der individuellen Bemühung um Kontingenzabwehr. Ist das *Andreaes Vita* zugrunde liegende Narrativ eines des sich standhaft von aller Schuld Freihaltens angesichts der Widrigkeiten und Wechselfälle des kontingenten Lebens, so besteht das verwandte Narrativ Beers darin zu zeigen, dass es sinnvoll ist, keine Schuld auf sich zu laden, denn andernfalls könnte es für die Sühne schnell zu spät sein.

VICTORIA GUTSCHE (Erlangen)

Der Begriff der Schuld in Georg Philipp Harsdörffers *Schauplatz*-Anthologien

In Georg Philipp Harsdörffers *Der Grosse Schau-Platz jämmerlicher Mord-Geschichte* und *Der Grosse Schauplatz Lust- und Lehrreicher Geschichte* wird der Leser mit einem Panorama schuldhafter Taten konfrontiert: Es wird verletzt und gemordet, gestohlen und betrogen, vergewaltigt und ehegebrochen, gewütet und zerstört, gelästert und gespottet. Kaum eine Figur bleibt unschuldig; es findet sich keine Erzählung, in der nicht mindestens eine Figur Schuld auf sich lädt. Angesichts dessen verwundert es nicht, dass der Begriff ‚Schuld‘ bzw. Begriffe aus dem Lexemverband ‚Schuld‘ in rund 60 Prozent der *Schauplatz*-Erzählungen auftauchen. Diese Zahl allein sagt natürlich nichts über das den *Schauplätzen* zugrundeliegende Schuldverständnis aus, jedoch mag die häufige Verwendung des Begriffs darauf hindeuten, dass es sich bei Schuld um ein in den *Schauplätzen* durchaus intensiv diskutiertes Phänomen handelt. Betrachtet man jedoch die konkrete Begriffsverwendung genauer, fällt auf, dass nur wenige Figuren im Text explizit als schuldig oder unschuldig bezeichnet werden, obschon letztlich jede der 400 Erzählungen Schuld thematisiert und problematisiert, wenn Laster und Sünden in ihren vielfältigen Ausprägungen vorgeführt werden. Vor diesem Hintergrund ist nicht nur zu fragen, warum bestimmte Figuren durch die Erzählinstanz explizit als schuldig oder unschuldig ausgewiesen werden und welche Konsequenzen mit dieser Zuschreibung verbunden sind, sondern auch, was mit dem Begriff ‚Schuld‘ überhaupt bezeichnet wird, handelt es sich dabei doch um einen semantisch überaus wandelbaren und damit unscharfen Begriff, der je nach Untersuchungsperspektive und historischem Kontext unterschiedlich gefüllt wird.

Grundsätzlich werden seit der griechischen und römischen Antike zwei Bedeutungsvarianten des Begriffes unterschieden. So wird mit

‚Schuld‘ zum einen das „Geschuldete, d. h. das Gesollte“,¹ die Verpflichtung, bezeichnet. Darunter fällt auch die Geldschuld. Zum anderen wird mit ‚Schuld‘ „das Verschuldete im Sinne der Verursachung bzw. Verantwortung [...] oder aber [...] im Sinne der Verfehlung eines normativ begriffenen Handlungsziels“² bezeichnet. Dabei kann ‚Schuld‘ sowohl als willentliche (voluntaristischer Schuldbegriff) wie auch als unwillentliche, d. h. unabsichtliche, ohne Vorsatz begangene Verfehlung (faktizistischer Schuldbegriff) begriffen werden.³ Diese Unterscheidung bestimmt die weitere Diskussion des Begriffs und so wird in der Frühen Neuzeit ‚Schuld‘ zum einen als willentliche Verpflichtung, zum anderen als unwillentliche Verfehlung begriffen. Stellvertretend sei auf den entsprechenden Artikel in *Zedlers Universallexikon* verwiesen, in dem ‚Schuld‘ in *debitum* (voluntaristischer Schuldbegriff) und *culpa* (faktizistischer Schuldbegriff) unterschieden wird:⁴

Schuld, dieses Wort wird auf zweyerley Art genommen. Denn einmahl verstehet man durch die Schuld dasjenige, so ein anderer mir; oder ich einem andern zu leisten verbunden bin, und das nennet man das *Debitum*; hernach eine

-
- 1 Reinhold Glei: ‚Schuld I.‘ In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 8. Hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel 1992, Sp. 1442–1446, hier Sp. 1442.
 - 2 Glei, Schuld (wie Anm. 1), Sp. 1442.
 - 3 Vgl. Glei, Schuld (wie Anm. 1), Sp. 1443–1444. Vgl. in diesem Kontext auch die Diskussion um die ‚tragische Schuld‘. Einen äußerst knappen Überblick bietet Glei, Schuld (wie Anm. 1), Sp. 1443–1444. Zur tragischen Schuld bei Aristoteles vgl. einführend Manfred Fuhrmann: *Die Dichtungstheorie der Antike. Aristoteles – Horaz – ‚Longin‘. Eine Einführung*. Düsseldorf, Zürich 2003, S. 43–44.
 - 4 Darüber hinaus lässt sich mit Blick auf weitere zeitgenössische Wörterbücher und Lexika als dritte, seltenere Bedeutungsvariante des Begriffes Schuld als *sons* anführen: „Sons, gen. masc. Schuldig des Lasters.“ Petrus Dasypodius: *Dictionarium Latino-Germanicum, et vice versa Germanico [...]*. Argenterati 1626, fol. Ll.iii^v. Vgl. auch Johannes Frisius: *Dictionarium latinogermanicum [...]*. Tiguri 1556, S. 1225 und Petrus Cholinus: *Dictionarium Latinogermanicum [...]*. Tiguri 1541, S. 804. ‚Schuld‘ in diesem Sinne bezeichnet Verantwortlichkeit für eine strafbare Tat, die aufgrund eines Lasters begangen wurde. Damit nähert sich der Begriff dem der ‚Sünde‘ an und überlagert sich zugleich mit ‚Schuld‘ im Sinne von ‚culpa‘, wenn die Verfehlung zwar aus einem Laster erwächst, diese beziehungsweise der Schaden aber nicht notwendig willentlich herbeigeführt wird. Vgl. zur schwierigen Herleitung von ‚Sünde‘ Wolfgang Pfeifer: *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. Bd. 3. Berlin 1989, S. 1763–1764. Auch Johann Valentin Andreae nutzt den Begriff ‚sons‘ in seiner Autobiographie. Vgl. dazu den Beitrag von Dirk Werle in diesem Band.

solche Handlung, da man zwar nicht mit Willen, aber doch durch eine Nachlässigkeit dem andern Schaden zufüget, und das heisset Culpa.⁵

1. ‚Debitum‘ – Schuld als Verpflichtung

In den *Schauplatz*-Anthologien von Harsdörffer wird ‚schuldig‘ meist im ersten Sinne verwendet (‚debitum‘), wesentlich seltener im Sinne einer nicht gewollten Verantwortlichkeit (‚culpa‘). Dies begründet sich in einer den *Schauplätzen* spezifischen Begriffsverwendung: Über die Zuschreibung von Schuld wird die soziale Ordnung verhandelt. So dient etwa der Hinweis, dass Kinder ihren Eltern Gehorsam oder der Liebende seiner Angebeteten zu dienen schuldig sei,⁶ der Distinktion

-
- 5 [Anonym:] Art. ‚Schuld‘. In: *Grosses vollständiges Universal Lexikon Aller Wissenschaften und Künste* [...]. Bd. 35. Halle, Leipzig 1743, Sp. 1414. Zu beachten ist jedoch, dass die Unterscheidung zwischen ‚culpa‘ und ‚debitum‘ im *Zedler*-Artikel nicht frei von Widersprüchen ist. So wird etwa die „aus einem Verbrechen entstehende Verbindlichkeit“ unter ‚debitum‘ angeführt und zugleich „die aus einem geschehenen Verbrechen entspringende Schuld [als] Culpa“ (Sp. 1415) bezeichnet. Ein Blick in weitere frühneuzeitliche Lexika und Wörterbücher bestätigt jedoch die im *Zedler*-Artikel vorgenommene grundsätzliche Unterscheidung von unwillentlich auf sich geladener ‚culpa‘ und willentlich aufgenommenem ‚debitum‘: Vgl. Cholinus, *Dictionarivm Latinogermanicvm* (wie Anm. 4), S. 233 und S. 242; Frisius, *Dictionarium latinogermanicum* (wie Anm. 4), S. 349–350 und S. 364; Josua Maaler: *Die teütsch Spraach* [...]. Tiguri 1561, fol. 363^r–364^r; Dasypodius, *Dictionarium Latino-Germanicum* (wie Anm. 4), fol. Hij^r–Hij^v, Hvi^r; Justus Georg Schottel: *Ausführliche Arbeit von der Teutschen HauptSprache* [...]. Braunschweig 1663, S. 531; Kaspar von Stieler: *Der teutschen Sprache Stammbaum und Fortwachs* [...]. Nürnberg 1691, Sp. 1939–1942. Darüber hinaus wird vor dem Hintergrund dieser zeitgenössischen Begriffsklärungen ‚Schuld‘ hier als Gegebenheit und nicht als Affekt begriffen. Damit wird freilich nicht bestritten, dass auch das Schuldgefühl, d. h. die affektive Reaktion auf eine schädigende Handlung, durchaus in der frühneuzeitlichen Literatur diskutiert wird. In den *Schauplätzen* spielt das Schuldgefühl jedoch so gut wie keine Rolle. Dies begründet sich vor allem in der Erzählform, gewährt die Erzählinstanz doch kaum Einblicke in die Innenwelt der Protagonisten.
- 6 Vgl. beispielhaft Georg Philipp Harsdörffer: *Der Grosse Schau-Platz jämmerlicher Mord-Geschichte* [...]. Hamburg 1656 [Nachdruck Hildesheim, New York 1975], S. 32, 80, 109, 162 u. ö. – Der Text wird im Folgenden nach dem Nachdruck der Ausgabe von 1656 mit Sigle *JM* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.

und normativen Festlegung sozialer Hierarchien innerhalb einer Gesellschaft, „in der über soziale Status- und Geltungsansprüche permanent gestritten wurde“,⁷ insofern hier zwei oder mehr Personen zueinander in Beziehung gesetzt werden und ihr Verhältnis bestimmt wird.⁸

Der Begriff ‚schuldig‘ im Sinne einer Verpflichtung wird jedoch nicht nur verwendet, um ein hierarchisches Verhältnis zu markieren und damit Ordnung zu setzen, sondern auch um ein gegenseitiges finanzielles Verpflichtungsverhältnis zu bezeichnen. Tatsächlich findet die Aufnahme von Geldschulden und deren Konsequenzen in den *Schauplätzen* recht häufig Erwähnung.⁹ Auch wenn es sich dabei meist nur um knappe Hinweise handelt, erweist sich die aus der Aufnahme von Geldschulden erwachsene Verpflichtung doch als durchaus folgenreich: Die Schuldverschreibung, das Schuldigwerden, etabliert eine Schuld-sphäre, ist die Schuld, die Verpflichtung zur Rückerstattung, doch übertragbar. So kann beziehungsweise muss etwa ein Sohn die Schulden seines Vaters übernehmen und tilgen.¹⁰ Im Kontext der Anlage der *Schauplätze* als Unterweisungsschrift und Tugendlehre wirkt diese Form der Schuld jedoch nicht nur in dieser Hinsicht ansteckend, stellt die Aufnahme von Schulden doch einen Verstoß gegen ökonomische Tugenden dar. Diese Tugendabweichung ermöglicht nicht nur weitere Tugendverstöße, sondern – so scheint es – fordert solche geradezu heraus.¹¹

7 Marian Füssel: Die relationale Gesellschaft. Zur Konstitution ständischer Ordnung in der Frühen Neuzeit aus praxeologischer Perspektive. In: *Diskurse – Körper – Artefakte. Historische Praxeologie in der Frühneuzeitforschung*. Hrsg. von Dagmar Feist. Bielefeld 2015, S. 115–137, hier S. 136.

8 Bei ‚Schuld‘ handelt es sich damit immer um einen relativen Begriff, indem jeweils die schuldhafte Tat, der Schuldner, der Gläubiger oder das Opfer sowie die Abgeltung der Schuld zueinander in Beziehung gesetzt werden.

9 Tatsächlich wird, ausgehend vom bereits angeführten *Zedler*-Artikel, unter ‚debitum‘ in erster Linie die Geldschuld verstanden. So ist etwa eine Spalte der Begriffsklärung und -unterscheidung gewidmet, während sich die restlichen fünf Spalten dem ‚debitum‘ widmen. Vgl. [Anonym], Art. ‚Schuld‘ (wie Anm. 5), Sp. 1414–1420.

10 Vgl. beispielhaft *Die rechtmässige Betrübnis* in *JM*, S. 537–541 und Georg Philipp Harsdörffer: *Der Grosse Schauptatz Lust- und Lehrreicher Geschichte* [...]. Hamburg, Frankfurt 1664 [Nachdruck: 2 Bände in 1 Band, Hildesheim, New York 1978], S. 45–49. – Der Text wird im Folgenden nach dem Nachdruck der Ausgabe von 1664 mit Sigle *LLG* unter Angabe des jeweiligen Bandes und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.

11 Die Aufnahme von Schulden wirkt noch in einer weiteren Hinsicht ansteckend: So wird in den *Schauplätzen* das geliehene Geld mit einem Pfand – meist Haus und

Ein Beispiel für diese Form der ansteckenden Schuld bietet *Das falsche Zeugnis* (JM 356–361): Der reiche Händler Beliard leiht dem jungen Georg Melue 500 Kronen, dessen Vetter für ihn bürgt. Als Melue das Geld nicht zurückerstatten kann, wendet er sich an seinen Vetter, der sich jedoch weigert, das Geld zu erstatten. Um diese Forderung los zu werden, wird Beliard auf Betreiben des Veters Ventier verleumdet und auf Grundlage falscher Anschuldigungen zum Tode verurteilt. Bevor das Urteil jedoch vollstreckt wird, offenbart sich ein Mitverschwörer, so dass Beliard gerettet und die Verschwörer verurteilt werden. Die Aufnahme von Schulden erscheint hier nicht nur als Ursache der weiteren Verwicklungen, sondern offenbart am Beispiel Melues, dass die Bereitschaft, Schulden überhaupt aufzunehmen, eine Disposition zum Laster erkennen lässt. Melue erscheint insofern verantwortlich für das weitere Geschehen, ‚*debitum*‘ wird zur ‚*culpa*‘, so dass sich in diesem Exempel die beiden skizzierten Bedeutungsvarianten überlagern. Diese Überlagerung beider Bedeutungen findet sich tatsächlich bei einem Großteil jener Erzählungen, in denen es zu Schuldverschreibungen kommt, insofern die Schuldner ihrer Pflicht, ökonomische Tugenden zu achten, nicht nachkommen, was zwangsläufig zu einem Schaden führt, den sie zu verantworten haben.¹² Schuld im Sinne des ‚*debitum*‘ bewirkt damit Schuld im Sinne der ‚*culpa*‘, die finanzielle Schuld wird letztlich zu einer moralischen und metaphysischen Schuld, wenn die Aufnahme von Schulden nicht nur aus niederen Motiven erfolgt, sondern auch zu sündhaften Taten führt, die den Schuldner vor Gott schuldig werden lassen.

Hof des Schuldners – abgesichert, so dass im Falle der Nichtrückzahlung der Besitzstand der Familie bedroht ist. Zinsen finden in den Erzählungen im Übrigen kaum Erwähnung. Vgl. aber *LLG II* 278–281.

12 Anders verhält es sich beispielsweise bei Adimar (*Die väterliche Vermahnung*, *LLG I* 129–132), der – das wird von der Erzählinstanz ausdrücklich betont – gezwungen ist, Schulden zu machen. Hier wird die Aufnahme von Schulden auf die widrigen Umstände zurückgeführt, nicht auf fehlerhafte Haushaltung (JM 137) oder Verschwendungssucht (JM 305–308).

2. ‚Culpa‘ – Schuld als Verantwortlichkeit

Die Verwendung des Begriffes ‚schuldig‘ im Sinne einer Zuweisung von Verantwortlichkeit für einen nicht gewollten Schaden findet sich in den *Schauplätzen* recht selten und nur wenige der Protagonisten werden explizit als schuldig bezeichnet, ist die ausdrückliche Zuweisung von Schuld doch nur dort überhaupt notwendig, wo diese fragwürdig ist, wo die Verantwortung für einen Schaden nicht unmittelbar einsichtig ist. Ist das Laster und die Sünde jedoch offenbar, ist es nicht erforderlich, den Täter noch eigens als schuldig auszuweisen. Insofern ist die explizite Zuschreibung von Schuld immer eine Suche nach Verantwortlichkeit sowie der Versuch, die gestörte Ordnung durch die Zuschreibung von Verantwortlichkeit zu restituieren.

Beispielhaft sei die Erzählung *Der doppelte Brudermord* (JM 140–143) angeführt: Prilidian, ein junger Edelmann, wirbt um die Gunst der jungen, äußerst unentschlossenen und vor allem reichen Witwe Parmena, bei der er schließlich erfolgreich ist. Babylos, Prilidians jüngerer Bruder, kommt aus dem Krieg und stellt sich bei Parmena als ihr zukünftiger Schwager vor. Dieser gefällt nun der jüngere Bruder besser, so dass sie ihn statt Prilidian heiraten will, der daraufhin ins Kloster geht. Babylos will Parmena jedoch nicht heiraten, bevor nicht sein Bruder das Gelübde abgelegt hat, was Parmena ihrerseits wiederum dazu bringt, sich Prilidian zuzuwenden. Es kommt schließlich zum Streit zwischen den Brüdern, in dessen Verlauf sie einander erschlagen. Die Narratio schließt folgendermaßen:

Jederman gabe der Wankelsinnigen Parmena die Schuld dieses Brudermords/ und weil sie Gott eine Seele durch ihren Bulbrief entführet/ hat sie solche mit der ihren erstatten wollen/ und sich in ein Kloster begeben/ darinnen sie ihr Leben verschlossen. (JM 143)

Schuld ist hier ‚culpa‘: So hat Parmena zwar nicht willentlich, aber doch durch ihre Wankelmütigkeit – und somit mittelbar – den Tod der Brüder verursacht. Die explizite Schuldzuschreibung durch „jederman“ – die hier zum Ausdruck kommende Einhelligkeit des Vorwurfs verleiht ihm noch zusätzliches Gewicht – dient in der Erzählung der Kompensation und Restitution der Ordnung, indem Verantwortlichkeit für die sinnlosen Tode zugeschrieben wird. Dabei führt die Erzählinstanz die Schuld ursächlich auf Parmenas Unbeständigkeit und Wol-

lust (*luxuria*) zurück: Dahinter steht die Vorstellung, dass Laster unweigerlich zu Schuld führen, Sünde und Schuld sind – wie schon in *Das falsche Zeugnis* – logisch aufeinander bezogen. Darüber hinaus ist es notwendig, die Schuld explizit und eindeutig zuzuschreiben, da Parmena sich eben nur mittelbar am Tod der Brüder schuldig gemacht hat: Sie hat nicht das Messer geführt, sie kann und wird nicht direkt bestraft, so dass hier kein Rückschluss nach dem Prinzip *nulla poena sine culpa* möglich ist. So stellt der Rückzug ins Kloster nämlich keine Sühne im Sinne eines Ausgleichs, eines Schadenersatzes dar: Parmena erkennt zwar an, dass sie Gott einen Mönche abspenstig gemacht hat, nicht aber, dass sie Schuld am Tod der zwei Brüder trägt. Ihre Reue und Sühne beziehen sich somit nur auf einen Teil ihrer Schuld, die Schuld gegenüber Gott, auf dessen Gnade sie angewiesen ist, bleibt bestehen. Die Zuschreibung von Schuld zeigt also moralische Schuld an, die sich der Rechtsprechung entzieht.

Auf Gottes Gnade angewiesen ist auch Orianda in *Die verwirrte Irrung* (JM 208–211), bei der es sich ebenfalls um eine „wetterwendisch[e]“ (JM 208) junge Frau handelt, die sich nicht zwischen zwei Verehrern entscheiden kann. Drei Menschen müssen sterben „[o]b sie zwar den Vorsatz nicht gehabt einen von ihnen in Gefahr/ und ümb das Leben zu bringen.“ (JM 210) Allerdings ist Orianda nicht allein schuldig am Tod ihrer Verehrer Lizard und Tolam sowie am Tod Gordians, wenn betont wird, dass sie „eine Ursacherin dreier Mordthaten“¹³ (JM 210) ist. Schuld tragen nämlich auch die lasterhaften Verehrer Tolam und Lizard selbst, die sich der Wollust und dem Zorn ergeben und sich gegenseitig umbringen. Die Mitschuld am eigenen Tod wird ihnen explizit in die Erzählung beschließenden Rätsel zugeschrieben, in dem Laster (*ira*), Sünde und Schuld aufeinander bezogen werden:

Rähtsel.
 Wie wird dieser Mann genennet/
 der sich selbst nicht erkennt/
 der verhüllt sein Angesicht/
 der liebt ohn Verstand zusterben:
 was er that das weiß er nicht/
 und lässt seinen König erben.
 will er sich der Sünde schenen [sic]/
 kan er seine Schuld berenen [sic].

13 Hervorhebung von mir.

Der Zornige kennt sich nicht wann er ergrimmt/ verstellte sein Angesicht/ setzet sein Leben auf die Spitze/ und wann er seinen Gegner ermordet/ oder ermordet wird/ so fallen die Güter dem Könige heim: bereuet er aber seine Sünde und ziehet zu rucke/ so kan er bey Gott noch Gnade finden. (JM 210–211)

Das Laster und die Sünde erscheinen hier wiederum als Ursache der Schuld, ja Schuld ist ohne Laster und Sünde gar nicht zu denken. Damit ist Schuld aber immer auch Schuld vor Gott, der allein Vergebung gewähren kann. Das Modalverb in dem das Rätsel beschließenden Satz ist dabei durchaus bedeutsam, verweist dieses doch auf die protestantische Vorstellung, dass allein Gott Gnade gewährt und diese nicht durch gute Taten erlangt werden kann. Insofern stellen Oriandas und Parmenas Rückzüge ins Kloster auch nicht mehr als den Versuch einer Schuldtilgung dar.

Schuldig werden kann man aber nicht nur vor Gott, sondern ganz konkret durch die Übertretung weltlicher Gesetze. So werden erst Tolam, dann Gordian im Zuge der zahlreichen Verwirrungen beschuldigt, Orianda entführt zu haben. Die Beschuldigungen, das weiß der Leser längst, sind nicht haltbar, und doch verweist die explizite Erwähnung dieser Anschuldigungen darauf, dass die Ordnung gestört ist; eine Braut ist am Tag vor ihrer Hochzeit spurlos verschwunden. Die Suche nach dem Schuldigen stellt mithin einen Versuch der Klärung, der Restitution der Ordnung dar. Die Zuschreibung von Schuld hat wiederum kompensatorische Funktion.

Nicht nur der Unbeständigkeit, sondern der Unzucht macht sich Margarita in *Die gezüchtigte Ehebrecherin* (JM 468–473) schuldig. Der Inhalt sei kurz referiert: Die Eheleute Margarita und Friederich lieben einander innig. Friederich muss jedoch in den Krieg ziehen und schon bald buhlen zahlreiche Verehrer um Margarita, die sich – ihr wird berichtet, dass ihr Mann gefallen sei – insbesondere Dietrich hingibt. Ihr Mann hört schließlich davon und veranlasst die Verhaftung und Hinrichtung von drei Verehrern, darunter Dietrich. Dabei bleibt es jedoch nicht: Friederich lässt das Haupt von Dietrich einbalsamieren und sich schicken. Von seiner Frau fordert er Reue und fortan gutes Betragen, doch sie beschuldigt ihn seinerseits, sie verlassen zu haben. Da sie keine Reue zeigt, lässt er sie zusammen mit dem abgetrennten Kopf ihres Verehrers in einen Turm sperren, aus dem sie auf allerlei Wegen zu entkommen sucht. Sie stürzt sich schließlich aus dem Turm, wird dabei verletzt und rettet sich in ein leerstehendes Haus, wo sie von etlichen Räufern gefunden wird, die sie die ganze Nacht schänden, so

dass „sie folgenden Tag den Geist aufgeben: und ist also dadurch gestraffet worden/ wardurch [sic] sie sich an Gott und ihrem Mann versündigt“ (JM 473).

Scheint die Schuld Margaritas am Tod der Verehrer sowie am eigenen Tod auf den ersten Blick unstrittig zu sein – dies bewirken insbesondere die wertenden Einlassungen der Erzählinstanz –, zeigt das Streitgespräch zwischen den Eheleuten, dass eine Schuldzuschreibung immer auch Ursachenforschung ist:

Dieser Herr war noch so wolthätig und gütig gegen seine Gemahlin/ daß er sie uneracht bewusten Ehebruchs wieder annehmen wollen/ wann sie versprechen würde/ sich seiner künftig zuhalten/ und andre aus dem Sinn zu schlagen. Margarita aber hat ihn mit vielen Scheltworten beschimpfet/ ihm die Schuld gegeben/ daß er sie bößlich verlassen/ und sich endlich entschlossen ihm nicht mehr beyzuwohnen/ deßwegen Frederich auch erzörnet/ ihr ihres Bulen Haut gewiesen/ und zu verstehen gegeben/ daß sie nicht weniger den Tod verschuldet/ als Dieterich ihr Ehebrecher. (JM 471)

Friederich weist die Schuld am Tod der Verehrer seiner Frau und ihrer Pflichtverletzung zu, die sich ihrerseits durch das Beschuldigen ihres Mannes ihrer Verantwortung zu entziehen versucht. Sie erkennt ihre Schuld nicht an und damit wird ihr weiteres Verhängnis und grausames Ende in der Logik der Erzählung unabwendbar, erfordert Gnade doch ehrliche Reue. Durch die Nichtanerkennung ihrer Schuld, ihr mangelndes Schuldbewusstsein, erwächst mithin neue Schuld und tatsächlich ist es diese neue Schuld, die ihr Ende rechtfertigt. Denn dass sie sich wirklich des Ehebruchs willentlich schuldig gemacht hat, erscheint – auch wenn die Erzählinstanz darauf beharrt – zumindest diskutabel, wenn sie glaubt, dass ihr Mann tot ist. Schuld im Sinne der ‚*culpa*‘ lädt sie zweifelsohne auf sich, doch ist zu fragen, ob nicht auch der Mann zumindest eine Mitschuld trägt. So wird ihre Schuldzuweisung im Streit nämlich nicht relativiert oder gar zurückgenommen, der Vorwurf der Pflichtverletzung von beiden Seiten steht im Raum, haben sie doch beide ihre Pflicht gegenüber ihrem Ehepartner vernachlässigt. Margarita trifft dieser Vorwurf jedoch doppelt: So hat sie nicht nur die eheliche Pflicht zur Treue und das sittliche Gebot verletzt, sondern sie verweigert sich zudem zukünftig dem legitimen Geschlechtsverkehr innerhalb der Ehe. Bemerkenswerterweise ist es diese Verweigerung – nicht der Ehebruch –, die Friederich dazu bringt, seine Frau zu bestrafen. Damit wird der Begriff des ‚*debitum*‘ eingeführt: Margarita macht sich einer Pflichtverletzung schuldig, Friederich jedoch eben-

falls. So verweist die Erzählinstanz nämlich darauf, dass Friederich nur aus einer Verpflichtung – dem geschuldeten Kriegsdienst – seine Frau verlässt. Aus der Verpflichtung, dem Geschuldeten erwächst wiederum Schuld im Sinne des Verschuldeten. In dieser Lesart wird in dem Exempel nicht nur die Wollust und Unbeständigkeit angeprangert, sondern das Exempel unter der Hand zu einer Anklage des Krieges als Ort der Laster und Sünden: So wäre Margarita im Frieden nicht der Wollust verfallen, der Krieg zeichnet mithin verantwortlich für die Sünde und das daraus zwangsläufig erwachsene Unheil. So stellt die Erzählinstanz klar:

Es ist auch nicht zu zweiffeln/ solcher Liebe wolergehen würde beständig seyn fortgestellt worden/ wann Frederich hette zu Hauß bleiben können/ und nicht dem damals aufflammenden Kriegsfeuer zu zu lauffen verbunden gewesen. (*JM* 469)

Die explizite Zuweisung von Schuld fungiert in den *Schauplätzen* mithin als Versuch, Verantwortung für eine Störung der Ordnung zuzuweisen. Insofern stellt die Schuldzuweisung eine moralische Wertungshandlung dar, indem Unrecht aufgezeigt wird, das durch die weltliche Rechtsprechung nicht einzuholen ist beziehungsweise dem keine mittelbare oder unmittelbare Vergeltung der Taten folgt.¹⁴

3. ‚*Innocentia*‘ – Zum Verhältnis von Schuld und Unschuld

Wird Schuld zugeschrieben, stellt sich zwangsläufig auch die Frage nach Unschuld. Die explizite Bezeichnung einzelner Protagonisten als ‚unschuldig‘ hat jedoch innerhalb der *Schauplätze* eine andere Funktion als die Schuldzuschreibung, wenn die Betonung der Unschuld nicht *ex negativo* und ausschließlich der Zuweisung von Verantwortlichkeit dient, sondern die Figur im Kontext der Tugendlehre vielmehr als nach-

14 Eine Erklärung und damit Kompensation prinzipiell schuldiger Taten muss auch dort erfolgen, wo aus Notwehr gehandelt wird. Hier muss derjenige, der in Notwehr jemand anderen umbringt, explizit vom Vorwurf des moralischen Fehlverhaltens freigesprochen werden. Vgl. *LLG I* 329–332.

ahmungswürdiges Beispiel installiert wird: Die Unschuldigen sind unschuldig, da sie sich keines Lasters schuldig machen.¹⁵

Beispielhaft sei auf *Die gerettete Unschuld* verwiesen (JM 482–486). In dieser Erzählung verliebt sich ein Hofmeister in seine Herrin Lukretia, die vom Erzähler aufgrund ihrer Keuschheit diesen Namen erhält. Ihr Mann wird „wegen seiner ernstlichen Sitten“ (JM 483) Cato genannt. Da der Hofmeister bei Lukretia keinen Erfolg hat, sinnt er eine List aus, um ihr zu schaden und überredet einen jungen, einfältigen Diener, sich über Nacht in Lukretias Schlafzimmer zu verstecken und morgens wieder herauszukommen. Als dieser Diener nun morgens tatsächlich das Gemach verlässt, wird er von Cato gesehen, der „ohne fernere Erkündigung der Sachen“ (JM 484) den Diener ins Gefängnis und seine Frau den Löwen vorwerfen lässt. Die Löwen verschonen aber Lukretia, der inhaftierte Diener deckt die Verschwörung auf und beide kommen frei. Der Hofmeister wird den hungrigen Löwen zum Fraß vorgeworfen.

Lukretia wird schon über den Paratext als unschuldig ausgewiesen, vor dem Hintergrund der genauen Begriffsarbeit der *Schauplätze* heißt das, dass sie sich auch nicht unbewusst oder unfreiwillig eines Lasters schuldig macht. Daher mag auf den ersten Blick die Namensgebung irritieren: Die Erzählinstanz weist ihr aufgrund ihrer Keuschheit den Namen Lukretia zu, jedoch handelt es sich bei der Protagonistin auch nur in dieser Hinsicht um eine Lukretia, insofern sie – anders als die Lukretia bei Livius und Ovid – unschuldig bleibt. Das antike Vorbild wird nämlich – ausgehend von dem hier vorgestellten Schuldbegriff – nicht nur schuldig, da sie unfreiwillig Ehebruch begeht, sondern vor allem durch ihren aus christlicher Sicht überaus problematischen Selbstmord, der sie nicht nur vor ihrem Ehemann, sondern vor allem gegenüber Gott schuldig werden lässt. Die Lukretia des *Schauplatzes* bleibt – in expliziter Anlehnung an Daniel in der Löwengrube (Dan 6, 1–28) – unschuldig, ihre Bewahrung vor dem Tod wird zum sichtbaren Zeichen ihrer Unschuld.

Mit der Betonung der Unschuld wird gleichzeitig die Frage nach der Schuld am Geschehen aufgerufen, insofern Unschuld und Schuld immer aufeinander bezogen sind. Dass in diesem Fall der Hofmeister sündigt und so Schuld auf sich lädt, ist offensichtlich und bedarf – auch in der Narratio – keiner weiteren Begründung. Jedoch trägt nicht allein

15 [Anonym:] Art. ‚Unschuld‘. In: *Grosses vollständiges Universal Lexikon Aller Wissenschaften und Künste* [...]. Bd. 49. Halle, Leipzig 1746, Sp. 1746.

er Schuld: Auch dem Ehemann wird implizit eine Mitschuld zugesprochen, wenn er seiner Verpflichtung gegenüber seiner Frau nicht nachkommt. So schläft er nicht nur nicht bei ihr und macht damit die Verschwörung überhaupt erst möglich, sondern – wesentlich schwerwiegender – er bemüht sich nicht um Aufklärung, so dass erst ein Gottesgericht die Unschuld Lukretias erweisen muss. Hier spricht nicht zuletzt der Jurist Harsdörffer, der vom Richter – in dieser Funktion wirkt Cato hier – gründliches Erforschen und Abwägen fordert:

Die Oberigkeit ist Gottes Dienerin/ welche so wol/ als der Allmächtige alles weiß/ eine Sache gründlich erforschen soll: Wann nun solches geschehen/ und der Richter versichert/ daß er nach Gesetzen und Recht gesprochen/ hat er sich nicht irren zu lassen/ [...]: Jedoch soll ihm dergleichen Ladung für das höchste Gericht Ursach seyn/ daß er noch fernere Kundschaft einziehe/ und nicht unschuldig Blut vergiesse. (*LLG I 254*)

Auffällig ist, dass die Schuld des Ehemanns in der Diegese ungesühnt bleibt; anders als etwa bei der gezüchtigten Ehefrau, wo der Mann seine ehebrecherische Frau auf grausame Weise verliert. Hier vergibt Lukretia Cato jedoch, der sich ja sonst durch einen vorbildlichen Lebenswandel auszeichnet, so dass seine Schuld ihr gegenüber getilgt wird. Es kommt zur sozial notwendigen Versöhnung, stört doch Schuld das soziale Beziehungsgefüge, insofern Täter und Opfer in einer Sphäre der Schuld aneinandergebunden werden, so dass letztlich ein weiteres Zusammenleben unmöglich ist. Dies zeigen *ex negativo* jene Exempel auf, in denen es nicht zu einer Vergebung und Versöhnung kommt, so dass der einzige Weg, die gestörte Ordnung wiederherzustellen, der Rückzug aus der Gesellschaft oder das Eingreifen der göttlichen Instanz ist. Letzteres findet sich in *Die unschuldige Zügeinerin* (*JM 20–24*), wenn der Missetäter Leon nach Jahren selbst zum Mordopfer wird.

Ganz knapp zum Inhalt: Nach einer pauschalen Verurteilung der ‚Zigeuner‘¹⁶ im Promythion wird geschildert, wie die edle Avoye die Tochter einer sterbenden ‚Zigeunerin‘ bei sich als Dienerin aufnimmt. Das Mädchen Olivia erweist sich als äußerst tugendhaft, so dass sie Avoyes Gunst erwirbt. Dies zieht Neid und Missgunst der anderen Bediensteten nach sich, die Olivia immer wieder verleumden. Avoyes Sohn Leon verliebt sich in Olivia, die ihn jedoch abweist, so dass sich

16 Im Folgenden wird der diskriminierende Begriff ‚Zigeuner‘ nicht durch die Bezeichnung ‚Sinti und Roma‘ ersetzt, sondern als historischer Begriff der Quelle beibehalten und in distanzierende Anführungszeichen gesetzt.

seine Liebe in Hass wandelt. Er stiehlt seiner Mutter trickreich Geld und der Diebstahl wird Olivia angelastet, die als ‚Zigeunerin‘ der Zauberkunst und des Diebstahls verdächtigt wird. Daraufhin wird sie von den Dienern des Schlosses und Bauern zu Tode gesteinigt. Die Tat scheint schon allein dadurch gerechtfertigt, dass es sich bei den ‚Zigeunern‘ um ein „volck [handelt]/ das sunderlich gern stilt/ doch allermeist die weiber“.¹⁷ Leon muss schließlich nach weiteren Missetaten auch sterben: Er wird von einem Edelmann umgebracht, der ihn des Ehebruchs verdächtigt. Die Erzählung schließt mit dem Hinweis, dass keine Sünde ungestraft bleibe.

Die Erzählung funktioniert im Hinblick auf Schuld und Unschuld ähnlich wie jene von der *Geretteten Unschuld*: Olivia ist im Gegensatz zu Leon völlig unschuldig, dessen Sünden so schwer wiegen, dass sie unweigerlich zu einem schmachvollen Tod führen müssen. Darüber hinaus wird durch den Zusammenhang von Titel und eigentlicher Erzählung jedoch eine weitere Frage aufgeworfen: Kann eine ganze Gruppe *per se* schuldig sein, da sie eine Disposition zum Laster beziehungsweise der Sünde aufweist? Der erste Absatz lautet:

Selten findet man die Tugend unter den Lastern und die Unschuld bey den Ubelthätern. Das Lumpen Gesind/ welches unter dem Namen der Zügeiner die Welt durchwandert/ sind solche Leute/ daß man leichter einen weissen Raben/ oder einen schwartzen Schwanen finden solte/ als unter ihnen einen Frommen. Diesem nach ist folgende Begebenheit billich unter die seltenen zu rechnen und deßwegen mehr als andre zu verwundern. (JM 20–21)

Hier wird ein allgemeines Diktum – man findet nur selten Unschuld unter den Lastern – auf die Gruppe der ‚Zigeuner‘ übertragen und verschärft, so dass der Titel der Erzählung sich dem Paradox annähert. Und tatsächlich erweisen sich die ‚Zigeuner‘ im Exempel durchgehend als lasterhaft und damit schuldig: Sie agieren entsprechend bekannter antiziganistischer Stereotype und Vorurteile, die so im Exempel ihre Bestätigung finden.¹⁸ So lassen sie eine schwangere Witwe hilflos zurück, sie entführen Kinder und nehmen Mörder in ihre Reihen auf.¹⁹

17 Sebastian Münster: *Cosmographie oder beschreibung aller länder/ herrschafften/ fürnemsten stetten/ geschichten/ gebreüchen/ hantierungen etc.* [...]. Basel 1550, S. ccc.

18 Vgl. zu zeitgenössischen antiziganistischen Stereotypen und Vorurteilen beispielhaft die entsprechende Passage aus Sebastian Münsters *Cosmographie* von 1550 (in den früheren Auflagen findet sich dieser Passus nicht): „Als man zalt von Christ geburt tausent vier hundert vnd siebenzehen/ hatt man zum ersten in

Das Exempel sucht damit zu belegen, dass es sich bei ‚Zigeunern‘ generell und ohne Ausnahme um Sünder und damit Schuldige handelt. Denn während das Promythion noch vorgibt, dass zumindest potentiell unter ihnen auch Unschuldige, nämlich Tugendhafte, sein könnten, erweist sich am Beispiel Olivias, dass dies nicht der Fall ist, handelt es sich doch im Gegensatz zur Vorgabe des Titel bei Olivia nicht um eine ‚Zigeunerin‘: So wächst sie bei der Edeldame Avoye und nicht unter ‚Zigeunern‘ auf, so dass ihr Status als ‚Zigeunerin‘ – auch angesichts zeitgenössischer Vererbungstheorien und der Vorstellung, dass Kinder auch nach der Geburt noch durch die Muttermilch und damit auch durch Nicht-Blutsverwandte geprägt werden konnten – fragwürdig wird.²⁰ Olivia ist mithin keine unschuldige ‚Zigeunerin‘, sondern nur eine Unschuldige, die dem Leser im Kontext der moraldidaktischen Unterweisung als Vorbild anempfohlen wird. Vor diesem Hintergrund

teutschland gesehen die Züginer/ ein ongeschaffen/ schwartz/ wüst vnd onstetig volck/ das sunderlich gern stilt/ doch allermeist die weiber/ die also jren mannen zu tragen. [...] Sie geben auch für daß inen zu buß auffgelegt sey also vmbhär zuziehn in bilger weiß/ vnd das sie zum ersten auß klein Egypten kommen seien. Aber es sein fabeln. Man hatt es wol erfahren/ das diß elend volck erboren ist in seinem vmbschwweifenden ziehen/ es hat kein vaterland/ zeücht also müssig im landt vmbhär/ emeret sich mit stelen/ lebt wie die hund/ ist kein religion bey jnen/ ob sie schon jre kinder vnder den Christen lassen tauffen/ leben on sorg/ ziehen von einem land in das ander/ kommen über ettliche jar härwider. Doch theilen sie sich in vil scharen vnd verwechßlen jre züg in die länder. Sie nemen auch an mann vnd weib in allen länderen/ die sich zu jnen begeren zuschlagen. Es ist ein seltzam vnd wüst volck/ kan vil sprachen vnd ist dem bauwers volck gar beschwerlich. Dan so die armen dorff leüt im feld sein/ durch suchen sie jre heüser vnd nehmen was jnen gefalt. Jre alte weiber beghan sie mit warsagen/ vnd die weil sie den fragenden antwurt geben/ wie vil kinder/ männer oder weiber sie werden haben/ greiffen sie mit wunderbarlicher behendikeit jnen zum seckel oder zu der deschen vnd leeren sie/ das es die person/ deren solichs begegnet/ nit innen wirt.“ Münster, *Cosmographie* (wie Anm. 17), S. ccc–cci.

- 19 Anzumerken ist in diesem Zusammenhang jedoch, dass es sich dabei nicht um einen modernen Rassismus handelt, da solche pauschalisierenden Verurteilungen sich aus sozial und religiös motivierten antiziganistischen Vorstellungen speisen und nicht auf moderne biologistische Vorstellungen rekurren.
- 20 Vgl. Nicoline Hartzitz: *Die Sprache der Judenfeindschaft in der Frühen Neuzeit (1450–1700). Untersuchungen zu Wortschatz, Text und Argumentation*. Heidelberg 2005 (Sprache – Literatur und Geschichte 28), S. 257–280 sowie dies.: [D]ie art kan nicht nachlassen [...] (Rechtanus 1606) – rassistisches Denken in frühneuzeitlichen Texten? In: *Aschkenas* 8 (1998), S. 70–103.

dient das Ausstellen ihrer Unschuld *ex negativo* der Verurteilung der ‚Zigeuner‘ insgesamt als Sünder und damit als Schuldige.²¹

Die ‚Zigeuner‘ machen sich jedoch nicht nur der Kindesentführung und ähnlichem schuldig, sondern werden im Sinne der ‚*culpa*‘ auch mitschuldig an Olivias Tod. Denn dieser ist nicht nur auf Leons Diebstahl zurückzuführen, sondern ebenso auf die Identifizierung Olivias als ‚Zigeunerin‘ durch die „rasenden Bedienten und Bauren“ (*JM* 23), die freilich ebenso Schuld tragen, da sie zu willigen Erfüllungsgehilfen von Leons Betrug werden und den Lynchmord verüben. Olivia wird getötet, weil es sich bei ihr vermeintlich um eine ‚Zigeunerin‘ handelt, die sich – so die Argumentationslogik – entsprechend verhält, nämlich stiehlt und zaubert.²² Der den ‚Zigeunern‘ angelastete schändliche Lebenswandel, der sich in konkreten Taten wie etwa Kindesentführung erweist, wird auf Olivia übertragen mit dem Ergebnis, dass sie ermordet wird. Insofern wird gerade diesem Lebenswandel und damit letztlich den ‚Zigeunern‘ im Zuge einer doppelten Übertragungsleistung als Gruppe eine Mitschuld am Tod Olivias zugeschrieben, auch wenn sie am Geschehen selbst gar nicht beteiligt sind.

4. Schlussbemerkung

Die Erzählungen der *Schauplätze* stehen ganz im Dienste der moral-didaktischen Unterweisung.²³ Dem Rezipienten wird über die Erzählung von Tugend und Laster und den daraus entspringenden (Schand-)Taten ein ethischer Grundlagenkatalog vorgeführt, den es zu achten gilt, will er nicht „dem Satan ein wolgefälliges Leben“ (*LLG I aiiij^v*) führen. Doch auch wenn letztlich kaum eine lasterhafte Tat unge-sühnt bleibt, ist der Zusammenhang von Laster, Sünde und Strafe

21 Ein ganz ähnliches Argumentationsmuster findet sich in *Der gemarterte Jud* (*JM* 464–468): Auch hier wird im Promythion vorgegeben, Argumente abzuwägen, um schließlich zu einer Verwerfung der Juden insgesamt als Sünder zu kommen.

22 Vgl. Münster, *Cosmographiea* (wie Anm. 17), S. cci.

23 Mit dieser Aussage wird keineswegs bestritten, dass die *Schauplätze* zugleich der Unterhaltung sowie der Wissenssammlung und -vermittlung dienen. Vgl. dazu einführend Stefan Manns: *Grenzen des Erzählens. Konzeption und Struktur des Erzählens in Georg Philipp Harsdörffers „Schauplätzen“*. Berlin 2013 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 14) sowie den dortigen Forschungsabriss.

keineswegs immer so eindeutig, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag, kommt es doch immer wieder zu Verkehrungen der sozialen Ordnung, zu Schädigungen, für die niemand unmittelbar verantwortlich zeichnet, deren Ursache unklar oder zumindest diskutabel erscheint. In solchen Fällen bedarf es einer Einordnung und Bewertung des Geschehens, um den moraldidaktischen Anspruch der Erzählungen zu garantieren. Dies leistet die explizite Schuldzuschreibung, über die nicht nur soziale Hierarchien und Werte normativ festgelegt werden, sondern vor allem Tugend und Belohnung, Laster und Bestrafung in einen ursächlichen Zusammenhang gestellt werden. In diesem Sinne kommt es zu einer vordergründigen Vereindeutigung des Geschehens, wenn durch die Schuldzuschreibung eindeutige Verantwortlichkeiten reklamiert werden, auch wenn es tatsächlich meist ein Gemenge verschiedener sittlicher Verfehlungen und Pflichtverletzungen unterschiedlicher Urheber ist – man denke nur an *Die verwirrte Irrung* oder *Die gerettete Unschuld* –, das in diesen Fällen zu einem tragischen Ende führt, auch und gerade wenn die Protagonisten dieses gänzlich unabsichtlich herbeiführen.²⁴ Die damit durch die Schuldzuschreibung vorgenommene Fokussierung auf die Konsequenzen von Laster und Tugendverstoß bannt die Gefahr einer möglichen Affizierung durch die vorgestellten Affekte²⁵ und mahnt die „Nachfolge der Tugenden/ und Fliehung der Laster“ (*LLG I*, Vorrede, unpag.) an.

24 Gerade dieses unabsichtliche Herbeiführen eines Schadens nähert das Schuldkonzept der *Schauplätze* jenem der tragischen Schuld im aristotelischen Sinne scheinbar an: Wie Ödipus begehen die Protagonisten der *Schauplätze* einen Fehler, doch während der Fehler des mittleren Helden der antiken Tragödie nicht sittlicher Natur ist, geht der Fehler in den *Schauplätzen* stets auf ein Laster zurück. Vgl. Fuhrmann, *Dichtungstheorie* (wie Anm. 3), S. 43–44.

25 Vgl. dazu Manns, *Grenzen* (wie Anm. 23), S. 126–129.

JUDIT M. ECSEDY (Budapest)

Schuld und Sühne in Harsdörffers *Schauplätzen*, exemplifiziert am Umgang mit Jean-Pierre Camus¹

In der Vorrede zum *Grossen Schauplatz jämmerlicher Mordgeschichte*² bemerkt Harsdörffer, dass der Bischof von Belley und Verfasser von Schriften in der Tradition der *histoires tragiques*, Jean-Pierre Camus (1584–1652), ein ‚Eiferer‘ sei, „der alles gerne auf seine Religion ziehen wollen, mehrmals mit nachtheil anderer frommen Christen“.³ Da er aus zahlreichen Camus-Sammlungen massiv schöpfte, stellt sich die Frage, wie ein protestantischer ‚Dichter-Jurist‘ die Stoffe eines französischen, katholischen Bischofs transformiert? Was übernimmt er aus den Camus-Sammlungen? Was lässt er aus? Wie funktioniert genau die Anpassung? Wie bearbeitet er die Stoffe? Gibt es überhaupt eine konfessionelle Umprägung und, wenn ja, wie funktioniert sie?

Forschungsstand

Rosmarie Zeller untersucht in ihrem Aufsatz „Harsdörffers Mordgeschichten in der Tradition der *Histoires tragiques*“⁴ die Tradierung

-
- 1 Das Thema wird in meiner in Kürze erscheinenden Dissertation (Arbeitstitel: *Zu Harsdörffers Kompilationsstrategien in den „Schauplätzen“*) ausführlicher behandelt und in einen größeren Zusammenhang gestellt.
 - 2 Im vorliegenden Aufsatz wird folgende Ausgabe benutzt: Georg Philipp Harsdörffer: *Der Grosse Schau-Platz jämmerlicher Mord-Geschichte*. Hildesheim, New York 1975 (Nachdruck der Ausgabe Hamburg 1656). In der Folge abgekürzt als „JMG“.
 - 3 *JMG*, Vorrede (unpag.).
 - 4 Vgl. Rosmarie Zeller: Harsdörffers Mordgeschichten in der Tradition der *Histoires tragiques*. In: *Harsdörffer-Studien. Mit einer Bibliografie der Forschungsliteratur von 1847 bis 2005*. Hrsg. von Hans-Joachim Jakob und Hermann Korte. Frankfurt a. M. [u. a.] 2006 (Bibliographien zur Literatur- und Mediengeschichte 10), S. 177–194.

einiger Entlehnungen aus Camus' *Amphithéâtre sanglant*⁵ in den *Schauplätzen* und kommt zu dem Schluss, dass „Harsdörffer bei seiner Bearbeitung alles auslässt, was einen konfessionellen Charakter hat“.⁶ Misia Doms hat ebenfalls dieses Korpus untersucht,⁷ sie hat die ersten 35 Mordgeschichten mit den Vorlagen im *AS* verglichen und ist zu der Erkenntnis gelangt, dass katholische Themen und Motive Harsdörffers Übernahmen nicht sonderlich beeinflussen würden: Katholiken handeln und lebten auch in den *JMG*- Fassungen als Katholiken, so Doms. Im Großen und Ganzen würde sich Harsdörffer bei der Transformierung der Geschichten wie ein in konfessionellen Fragen toleranter Protestant erweisen. Guillaume van Gemert attestiert Harsdörffer „zweckdienliche Überkonfessionalität“.⁸ Diese These stützt sich allerdings vor allem auf die quellenmäßige Untersuchung von Harsdörffers geistlichen Schriften. Die Teiluntersuchungen haben sicherlich treffende und korrekte Ergebnisse erzielt, aufgrund der Sichtung eines größeren Quellenkorpus sind allerdings neue und zugleich differenziertere Ergebnisse zu erwarten. Demnach wären die bisherigen Ergebnisse der Forschung insofern zu ergänzen, als Harsdörffer bei der Übernahme der Camus-Stoffe in manchen Fällen Camus' militant katholische Haltung sehr wohl sichtbar macht und darauf reagiert. Durch verschiedene poetologische Mittel – Umbenennung, Umgruppierung, Weglassen oder Ersetzen von katholischen Kommentaren, Einbringung von Informationen aus anderen Wissensgebieten, gegebenenfalls sogar der eigenen Meinung – macht Harsdörffer auf die konfessionellen Unterschiede aufmerksam;

5 Jean-Pierre Camus: *L'amphithéâtre sanglant, où sont représentées plusieurs histoires tragiques de notre temps*. Paris 1630 (im Folgenden zitiert als *AS*). Vgl. auch Jean-Pierre Camus: *L' amphithéâtre sanglant*. Hrsg. von Stéphan Ferrari. Paris 2001.

6 Vgl. Zeller, Mordgeschichten (wie Anm. 4), S. 187.

7 Vgl. Misia Sophia Doms: „Wann ein Frantzoz [...] ein deutsches Kleid anziehet“. Die Behandlung konfessioneller Fragen bei der Übersetzung von Jean-Pierre Camus' „*L'Amphithéâtre sanglant*“ und in Harsdörffers „*Der Grosse Schau-Platz jämmerlicher Mord-Geschichte*“. In: *Deutsch-französische Literaturbeziehungen. Stationen und Aspekte dichterischer Nachbarschaft vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Hrsg. von Marcel Krings und Roman Lukscheiter. Würzburg 2007, S. 51–69, hier S. 69.

8 Vgl. Guillaume van Gemert: Andächtige Liebesglut und kurioses Welttheater. Zu Harsdörffers geistlichem Schrifttum als überkonfessionelle Anleitung zur christlichen Lebenspraxis. In: *Georg Philipp Harsdörffers Universalität. Beiträge zu einem uomo universale des Barock*. Hrsg. von Stefan Keppler-Tasaki und Ursula Kocher. Berlin, New York 2011 (Frühe Neuzeit 158), S. 279–297, hier S. 297.

zugleich betont und problematisiert er sie. Die Beispiele dafür sind vielfältig. Sie umfassen Themenkreise von Schuld und Sühne, Buße, Beichte, Beichtgeheimnis, Beten für die Seelen der Verstorbenen im Fegefeuer, falsch angewandte und übertriebene christliche Liebe, Scheinheiligkeit und Vergebung. Auch wenn Harsdörffer an Camus' Stoffen Änderungen vornimmt beziehungsweise dessen militant katholischen Kurs kritisiert, tut er dies weniger aus konfessionellen Beweggründen, sondern eher aus Gerechtigkeitsliebe und aus juristischen Überzeugungen heraus. Er problematisiert eher einen Sachverhalt, als dass er darüber ein eindeutig kritisches Urteil fällen würde.

Im Folgenden sollen anhand einiger ausgewählter Beispiele Harsdörffers Umgang mit Camus' katholisch geprägten Texten und die mehr oder weniger verborgenen Mechanismen der konfessionellen Umprägung aufgezeigt werden. Bei Camus sind die Protestanten, die er als verfluchte Ketzer, ja als Kinder Babylons abstempelt,⁹ schon von vornherein mit einer gewissen ‚Urschuld‘ beladen: Sie seien faul und gefräßig, wankten den ganzen Tag zwischen Tisch und Bett und könnten sich nicht entscheiden, ob sie noch mehr essen oder lieber ein Schläfchen machen sollten.¹⁰ Vor allem aber seien sie rücksichtslos, korrupt und geldgierig.¹¹ Und schließlich, aber nicht zuletzt, hätten sie keine Ahnung von der wahren Religion.¹² Ungeachtet der wüsten Beschimpfungen seiner Glaubensverwandten übernimmt Harsdörffer die beiden Geschichten *L'ingrat salaire*¹³ und *Le tire-laisse*,¹⁴ lässt allerdings die Stellen, die die Protestanten kritisieren und schlechtmachen, einfach weg beziehungsweise mildert sie ab.

9 Vgl. Jean-Pierre Camus: *Varietez historiques*. Paris 1631 (im Folgenden zitiert als *VAR*), S. 242: „Babylon, maudite fille des fornications & des infidelitez, bienheureux qui te rendra le change des maux que tu as fait souffrir à la veritable Hierusalem, la sainte Eglise Catholique, unique espouse de l'Agneau, & qui écrasera tes erreurs contre le rocher de saint Pierre, contre ceste primauté du siege Apostolique, rocher sur qui l'Eglise est fondée, comme sur la baze, & contre qui les portes des enfers, les heresies & les chismes ne peuvent iamais prevaloir, selon la promesse de celuy qui est la voie, la verité & la vie, & de qui la parole demeure eternellement.“

10 Jean-Pierre Camus: *Les Evénemens singuliers*. Lyon 1628 (im Folgenden zitiert als *ES*). *ES*, IV/4 *L'ingrat salaire*, S. 301–319, hier S. 303.

11 *ES*, IV/4 *L'ingrat salaire*, S. 301–319; *ES*, IV/8 *Le tire-laisse*, S. 348–357.

12 *ES*, IV/4 *L'ingrat salaire*, S. 303.

13 *ES*, IV/4 *L'ingrat salaire*, S. 301–319.

14 *ES*, IV/8 *Le tire-laisse*, S. 348–357.

Die allgemeinen Vorstellungen über Schuld und Sühne sind bei Camus wie bei Harsdörffer eher anthropologisch als konfessionell bedingt. Demnach wäre die Sünde eine ‚Übereilung‘; wenn nämlich der Übeltäter genug Zeit hätte, die Konsequenzen zu bedenken, würde er niemals sündigen. Harsdörffer übernimmt Camus’ Standpunkt wortwörtlich¹⁵ und arbeitet im Vorwort des *JMG* eine Art Anthropologie des Verbrechens heraus, die die möglichen Versuchungen des Teufels nach Altersgruppen einteilt: Demnach wären die Jugendlichen besonders durch Unkeuschheit und Wollust zu verführen, die reife Generation durch Ehre und Stand, während die ganz Alten leicht Opfer des leidigen Geldgeizes seien:

Der Meister dieser Mordspiele (Editor) ist der Mörder und Lügner von Anfang/
der leidige Satan/ welcher die Jugend mit Wollüsten/ das männliche Alter mit
Ehrgeitz/ die bejahrten mit der leidigen Geltgeitz auf dem Schauplatz dieser
Welt führet/ und verführet.

Hierzu bedient er sich so wohl Manns- als Weibspersonen/ großer und kleiner/
reicher und armer mit wunderseltenen Fügnissen/ und gebraucht sich dazu der
Sünden-Knechte die er in seinen Fesseln vielmals wider die Frommen die stetig
im Streit zu leben pflegen/ anreizet.¹⁶

In seiner Ambition, das Seelenheil seiner Leserschaft zu sichern, zeigt sich Camus äußerst pessimistisch: Er attestiert dem menschlichen Geschlecht gegenüber den Versuchungen des Teufels wenig Widerstand.

15 Vgl. etwa *JMG*, S. 79: „Der Zorn und die Liebe zeuget blinde Jungen/ wie der Hund und die Hündin. Die Begierden sind blind und übereilen sich allezeit/ wie jener gesagt daß die Sünde sey eine übereilung/ dann wann sich der Sünder genugsam bedächte/ so sollte er die Zeit seines Lebens nicht darein willigen“. Die Auffassung geht auf Camus zurück: „Il en est de la colere & de l’amour comme des chiens, celles-cy produisent leurs petits aveugles, & ces passions ne font leurs actes qu’avec aveuglement. Que si selon cet Ancien, tout vice est precipité, ceux-cy le sont sur tous les autres“. (*AS*, II/8 *L’intempérance précipitée*, S. 337–348, hier S. 337).

16 *JMG*, Vorrede (unpag.). Harsdörffer bringt denselben Vergleich auch zu Beginn der Geschichte Nr. 22: *Die rühmliche Verzweiffung im Grossen Schauplatz Lust- und Lehrreicher Geschichte*: „Wie das männliche Alter durch die Ehrsucht/ und daß die mehrbejahrten durch den Geitz gefährdet werden/ als ist die Fleischeslust der Fels/ an welchem die Jüngern Schiffbruch deß Glaubens leiden“. (Georg Philipp Harsdörffer: *Der Grosse Schauplatz Lust- und Lehrreicher Geschichte*. 2 Bände in 1 Band. Hildesheim, New York 1978 [Nachdruck der Ausgabe Frankfurt a. M., Hamburg 1664]. In der Folge abgekürzt als *LLG*). *LLG*, 1. Teil, S. 87–90, hier S. 87.

Die Menschen seien wie die Motten um das brennende Licht: Sie wüssten, dass sie darin sterben werden, trotzdem flögen sie hinein (und riskierten so ihr Seelenheil).¹⁷ Die Unbeständigkeit und Gebrechlichkeit der Menschen führt Camus auf die Konstitution der Seele zurück. Bereits im neunten Band der *Diversités* (1614) bekundet er reges Interesse für die Mechanismen der Seele.¹⁸ Im *Traité des passions de l'ame*¹⁹ legt er eindrucksvoll dar, wie eine unzureichende Affektregulierung zur Verdammnis der Seele führen kann,²⁰ und wie dies durch die Funktionen der speziellen Seelenteile zu erklären ist.²¹ Dabei sind nach dem thomistischen Modell die Leidenschaften an und für sich weder gut noch schlecht, sondern neutral. Unreguliert oder unreflektiert könnten sie aber gefährlich werden.²² Im Idealfall lassen sich Leidenschaften wie ein Katalysator im Dienste der göttlichen Liebe gebrauchen.²³ Der erste Seelenteil kann durch die Vernunft beeinflusst werden und ist rein geistiger Natur. Er ist nur dem Menschen eigen. Durch Einsicht und durch Reflexion über Tugend und Laster, Gutes und Böses können die verschiedenen Leidenschaften reguliert werden. Der zweite Seelenteil ist rein vegetativ, ähnlich der Seele der Pflanzen. Der dritte Seelenteil („l'âme sensitive“) ist der gefährlichste, weil er animalisch und im körperlichen Bereich angesiedelt ist. Hier wohnen die Leidenschaften, die, einmal losgelöst und unbeaufsichtigt, den Menschen in die tiefste Hölle stürzen können:

Quand une armée pour petite qu'elle soit en nombre, est bien collée & serée elle se rend impenetrable, & par consequent invincible; au contraire si tost que

-
- 17 Vgl. AS, I/14, S. 217: „Si souvent la papillon donne des atteintes à la flamme qu'à la fin il y brusle ses ailes et la navire apres beaucoup de voyages et de courses donne enfin dans des escueils et fait un triste naufrage“.
- 18 Vgl. Jean Descrains: *Jean-Pierre Camus (1584–1652) et ses „Diversités“ (1609–1618) ou la culture d'un évêque humaniste*. Lille 1985.
- 19 Vgl. Jean-Pierre Camus: *Traité des passions de l'ame*. Ed. par Max Vernet et Élodie Vignon. Paris 2014. Im Folgenden zitiert als *TdP*.
- 20 *TdP*, S. 118: „Selon la disposition des vents ou l'on cingle à bon port sur mer, ou l'on court risque de naufrage; & selon que nos passions sont inclinees ou au bien ou au mal, nous operons nostre salut ou nostre perte. Ores ils font l'air serain, ores trouble: ores la passion attire la tentation, ores la rejette, si nos passions sont bien ordonees, c'est la tranquillité de nostre ame, si déreglees, c'est son trouble“.
- 21 *TdP*, S. 108–109.
- 22 *TdP*, S. 119: „Il est ainsi des passions; elles sont utiles, si on les traite aysément & maternellement: mais gourmandees, elle se rendent comme les ferres, encores plus acariastres & insolentes“.
- 23 Jean Descrains: *Essais sur Jean-Pierre Camus*. Paris 1992, S. 27.

l'espouvante luy faict ouvrir les flancs & abandonner le rangs, elle est proche de sa desfaiete & desroutte. Il est ainsi de la petite armée de nos passions, laquelle estant bien resoluë en sa demarche & affermie au bien, est imployable aux efforts des tentations, mais si par negligence ou par lascheté il s'y faict quelque ouverture, soudain les larrons entrent par ces fenestres, saccagent, pillent & ruinent tout le beau & le bon des vertueuses habitudes qui peuvent estre és ames, & n'y laissent que la mort & misere du peché. C' est la doctrine de S. Jacques en sa Canonique, „Unusquisque tentatur à concupiscentia sua abstractus et illectus: Deinde concupiscentia cum conceperit parit peccatum, peccatum verò cùm consummatum fuerit generat mortem“. Puis donc que de la bonne ordination de nos passions despend nostre salut, qu'avec ces outils nous pouvons acquerir les vertus & conquerir le Ciel, & au rebours, puisque leur desreiglement nous precipitent dans les bourbiers du vice, & de là nous enfoncent dans nostre eternelle perte; ie ne croy point que nous puissions plus heureusement employer nostre travail, qu' à retirer nos passions de leurs inclinations perverses pour les appliquer desormais à la suite & poursuite de nostre celeste beatitude.²⁴

Der dritte Seelenteil steht in direkter Verbindung mit dem schwachen Körper und kann durch fromme Gedanken oder durch gute Vorsätze nicht beeinflusst werden. So werden die Menschen leicht zum Spielball ihrer Affekte und zu Unkeuschheit, Maßlosigkeit, Gefräßigkeit, Wollust, ja gar zum Mord, verführt. Für sein Unterfangen, die menschliche Seele trotz aller Schwierigkeiten zu retten, hält Camus das Exemplum für das beste Mittel. Seine Geschichten sollen die Bestrafung des Lasters und die Belohnung der Tugend vor Augen führen. Für das sicherste Disziplinierungsmittel hält er die Angst: – „la sainte horreur du crime“²⁵ –, den stärksten unter den Affekten. Da sein Publikum aber

24 Vgl. *TdP*, S. 69 („Chapitre I. Des Passions en general“). Vgl. außerdem Jean-Pierre Camus: *Diversitez. Livre XXXI. Traitant des Passions de l'Ame*. Tome IX. Paris 1614, S. 5–6.

25 Camus betont in diesem Zusammenhang den großen moralischen Nutzen der öffentlichen Hinrichtungen. Vgl. *AS*, Vorrede (unpag.): „Et à dire la verité toute la Morale roulant sur ces deux Poles, la fuite de ce qui est mauvais, et la suite de ce qui est bon; il n'y a point de doute que l'exemple soit leu, soit représenté, a un grand ascendant de persuasion sur les esprits. Et c'est la raison principale qui faict que l'on punit en public et à la veuë de tout le monde les criminels que l'on condamne au supplice, a fin que leur punition serve de frein aux meschans et donne une sainte horreur des crimes qu'ils ont commis et qui ont attiré de tels chatimens sur leurs testes. Et comme le monde est composé de plus de meschans que de bons; il est besoin de donner de la crainte et de la terreur à ceux-là par la veuë des peines que les loix ordonnent et font souffrir à ceux qui s'escartent de leur devoir. C'est le but ou visent les Histoires funestes représentées en cet Amphitheatre dont tu vas estre le Spectateur“.

gemischt sei, brauche jeder eine andere seelische Nahrung: Die Frommen könnten Geschichten über die Heiligen lesen, die Guten dürften sich an der Belohnung der Tugend erfreuen, während die Wankelmütigen Schreckengeschichten über die Bestrafung des Lasters für ihre seelische Entwicklung benötigten:

Toutes sortes de gens peuvent profiter en la lecture de l'Histoire, les bons y rencontrans des aiguillons d'honneur qui les excitent à perseverer au bien, & les mauvais des craintes de chastiment qui les retirent du mal: car quand les uns voient que iamais la vertu n'est sans recompense à la fin de sa course, & les autres, que la coulpe est tousiours talonnee de la peine, tous en prennent occasion d'avancer au bien, ou de se retirer du mal.²⁶

Strafphilosophie bei Camus und Harsdörffer

In den *Schauplatz*-Geschichten beträgt die Aufklärungsquote von Verbrechen beinahe 100 Prozent. Es gibt weder Vergebung noch Entkommen. Die Sünde zeigt sich zudem nicht nur alters-, sondern auch standesübergreifend, denn „grosse Leute fehlen auch“ und „je grösser der Stand/ je grösser die Schand“.²⁷ Beide, Camus wie Harsdörffer, fügen noch hinzu, dass die Bestrafung so sicher nach der Sünde folge wie der Schatten nach dem Körper. Auch wenn die Strafen ein wenig warteten, triumphiere früher oder später die göttliche Gerechtigkeit:

Es ist nichts so klein gesponnen/ es kommet doch endlich an die Sonnen. Wer ist der Frevler der die Göttliche Gerechtigkeit zu betriegen verhofft? Die Sünde und die Straffe/ sind wie der Schatten und der Leib: der in der Sonne stehet. Fliehestu die Straffe/ so folgt sie dir nach/ und kan solche der Ort und die Zeit verzögern/ aber nicht aufheben [...].²⁸

26 Jean-Pierre Camus: *La tour des miroirs, ouvrage historique*. Paris 1631 (im Folgenden zitiert als *TdM*), Vorrede (unpag.).

27 Etwa in den Hinrichtungsgeschichten von Adeligen (*JMG* Nr. 101 und 102), vgl. *JMG*, S. 343.

28 *JMG*, S. 78.

Weil das irdische Recht ein ‚krummes Recht‘ sei, brauche es die Hilfe einer ausgleichenden göttlichen Gerechtigkeit.²⁹ Scheinbar durch Zufall ereilt in den Camus-Geschichten den Sünder seine Strafe: Er fällt unglücklich und bricht sich den Hals,³⁰ wird von der eigenen Frau verraten,³¹ ein Dachziegel fällt ihm auf den Kopf und erschlägt ihn,³² oder er wird Jahre später in einer fremden Stadt – wo er sich bereits in Sicherheit wähnt – unverhofft erkannt.³³ Am häufigsten aber – wenn die irdische Gerechtigkeit nicht greift oder die Sünde nicht entdeckt wurde – melden sich beim Übeltäter heftige Gewissensqualen³⁴ oder er bekommt typischerweise „eine hitzige Fieber“ und verstirbt.³⁵

Aufgrund der unterschiedlichen Charaktere der einzelnen Nationalitäten werden in den *Schauplätzen* die Eigenschaften bestimmter Völker gerne typisiert. Ausschlaggebend für diese Herangehensweise ist die geographische Lage, die Entfernung vom Äquator. Camus entwirft eine Art Klimatheorie, die Harsdörffer in den *Schauplätzen* übernimmt und sogar durch Einzelheiten ergänzt. Dabei benennt Camus vier Faktoren, die das konkrete Verhalten eines Individuums im Verhältnis zur normativen Ordnung determinieren: neben dem sozialen Milieu fällt hier insbesondere die Kategorie des ‚climat‘ auf, „une ambiance morale à laquelle tous les êtres d’une région participe“; hinzu kommen noch Alter und Geschlecht.³⁶ Demnach wären die Franzosen leicht-

29 Vgl. bei Camus: „Le criminel à bien faire, le châtement l’attrape toujours près ou loin, tôt ou tard. Que s’il évite la justice humaine, qu’il sçache que c’est une chose horrible de tomber en l’autre vie entre les mains du Dieu vivant“. Vgl. *TdM* Nr. 5 *La iuste douleur*, fol. 124–156, hier fol. 156.

30 Vgl. *JMG*, Nr. 80 und 97.

31 Vgl. *JMG*, Nr. 149.

32 Vgl. *JMG*, Nr. 115.

33 Vgl. *JMG*, Nr. 104.

34 Vgl. *JMG*, Nr. 98.

35 Vgl. *JMG*, Nr. 94 und 186.

36 Vgl. René Favret: Introduction. In: Jean-Pierre Camus: *Trente Nouvelles*. Choiesies et présentées par René Favret. Paris 1977, S. 1–43, hier S. 13 und 15. Zur Entfaltung dieser Theorie in Camus’ *Œuvre* vgl. auch *Le desespoir honorable* in: Jean-Pierre Camus: *Varieties historiques*. Paris 1631, S. 2: „[...] car ceux qui ont voyagé en divers climats, et remarqué les mœurs de ceux qui demeurent aux contrées froides ou chaudes, ne peuvent nier que les Septentrionaux plus addonnez à la gourmandise & à l’yvrognerie, ne soient beaucoup plus continens que les Orientaux, ou Meridionaux, qui beaucoup plus sobres en leur manger & en leur boire, sont beaucoup plus addonnez aux convoitises de la sensualité. Il est donc, ce me semble, plus raisonnable de dire, que c’est le voisinage, ou l’esloignement du Soleil qui forme ceste varieté d’inclinations, & que les peuples des regions

sinnig und von hitziger Natur; sie würden sich leicht streiten, aber genauso schnell versöhnen.³⁷ Die Italiener und Spanier seien mit aller Wassern gewaschen [...].³⁸

Was das konkrete Strafmaß anbelangt, sollten die Richter Nachsicht üben und die Folter mit Bedacht anwenden.³⁹ Im *LLG*-Stück *Die angenehme Straff*⁴⁰ vergleicht Harsdörffer die Bestrafung mit einem Salat, für dessen Zubereitung mehr Öl (Barmherzigkeit und Milde) wie Essig (Härte) benötigt wird:

Die Bestraffung ist ein Salat/ darzu man mehr Oel als Essig gebrauchen soll. Die gröste Gerechtigkeit/ ist die gröste Ungerechtigkeit. Der Immen-König hat keinen Stachel/ welchen die andern Hönigvögelein in ihre süsse Arbeit eintauchen. Die Liebe und Wolthätigkeit bindet stärker als die Furcht.⁴¹

Der Vergleich und die dazugehörige Geschichte, *Le doux chastiment*, stammen allerdings von Camus, aus der Sammlung *Bouquet d'histoires agréables*.⁴² In der *LLG*-Geschichte *Die angenehme Straff* geht es um

chaudes, picquez des rayons plus ardans de cet Astre, sont plus touchez de ardeurs de la concupiscence, & beaucoup moins portez aux voluptez de la bouche. Au contraire le froid pressant les habitans des contrées plus glacées, leur donne un plus grand appetit pour les viandes & le breuvage, dont la chaleur repare en quelque facon ce qui leur est osté par l'inclemence de leur air, mais non iusques au point de les pousser desordonnement au desir des delices, à qui l'honesteté mesme du mariage ne peut oster le surnom de honteuses. Leur engourdissement est donc la cause principale de leur pureté, qui est de si difficile & rare pratique, à ceux qui nez & residans sous un ciel plus chaud, sentent plus vivement les pointes de ceste chaleur naturelle qui les porte à l'Amour. De là vient que ceux-cy incomparablement plus subtils & rusez que les autres, sont si sujets aux ombrages & aux ialousies, de sorte que les femmes mariées y vivent resserrées comme des Religieuses.“

37 Vgl. *JMG*, Nr. 40 *Der Frantzosen Leichsinnigkeit*. *JMG*, S. 133–136.

38 Vgl. *JMG*, Nr. 31 *Das Liebsbissen*. *JMG*, S. 103–106.

39 *JMG*, S. 552–553 (Nr. 155): „Diese Geschichte sollen die Richter lehren behutsam zu verfahren/ und nach fürgeschriebenen Rechten niemand an die peinliche Frage werffen lassen: er sey dann deß Verbrechens überwiesen/ und wolle es doch nicht bekennen/ zu deme ist ein Unterscheid in den Personen zu halten/ ihr Leben und Wandel zu erkundigen/ und auf eines Verleumders/ oder den gefassten Wahn deß gemeinen Mannes nicht zu gehen. Viel sicherer ist zehen schuldige arme Sünder loß zu lassen/ als einen Unschuldigen verdammen.“

40 *LLG*, Nr. 43 *Die angenehme Bestrafung*. *LLG*, 1. Teil, S. 155–157.

41 *LLG*, Nr. 43 *Die angenehme Bestrafung*. *LLG*, 1. Teil, S. 155–157, hier S. 155.

42 Jean-Pierre Camus: *Bouquet d'histoires agréables*. Paris 1630 (im Folgenden zitiert als *BOU*), Nr. 25 *Le doux chastiment*, S. 365–374, hier S. 365. Der

einen tapferen, ja wagemutigen Soldaten, der bei der Einnahme einer Festung durch sein zu kühnes Verhalten hervorsticht: Bevor nämlich die Trompeten, die gewöhnlich den Anfang des Sturms einläuten, erschallen, befindet er sich bereits auf der Mauer im Kampf mit dem Feind und befiehlt auch seinen Soldaten nachzuziehen. Nach dem Kriegsrecht soll er für seinen Ungehorsam gehenkt werden, auch wenn er im Kreise der Soldaten als Held gefeiert wird. Letzten Endes findet der Oberbefehlshaber des Regiments einen Mittelweg: Er lässt ihn zwar einige Tage einsperren und ihm wird auch Angst vor einer möglichen Hinrichtung eingejagt, schließlich wird er aber begnadigt und reich beschenkt. Zu allem Überfluss bekommen er und seine Soldaten eine neue Aufgabe als Mitglieder im Leibregiment des Königs.

Camus verwendet das gleiche Salat-Bild auch in der Sammlung *Varietez historiques*, in der Geschichte *Le cruel capitaine*.⁴³ Dort geht es um einen unnachgiebigen Kapitän, der zu den eigenen Leuten zu streng ist, zur Strafe in eine kleine unterirdische Zelle gesperrt wird und schließlich an dem Gestank des eigenen Unrats erstickt. Die Geschichte illustriert mit negativen Vorzeichen dieselbe moralische Lehre: „Die Liebe und Woltätigkeit bindet stärker als die Furcht“.⁴⁴ Allerdings übernimmt Harsdörffer die Geschichte von dem erbarmungslosen Kapitän später nicht, offenbar fand er sie nicht sehr geschmackvoll.

Während Camus nicht zuletzt im Dienste seiner moralisierenden Zwecke auf irdische Strafen setzt, plädiert Harsdörffer angesichts der vielen unschuldig Hingerichteten beziehungsweise der flüchtigen Schuldigen und der korrupten Richter⁴⁵ für die Möglichkeit einer Bestrafung im Jenseits: „Hingegen straffe Gott auch nicht alles/ damit die Frommen nicht vermeinen/ es sey kein ewige Belohnung in jener Welt.“⁴⁶

Vergleich geht wortwörtlich auf Camus zurück: „La correction est une salade où il faut plus d’huyllle que de vinaigre. En fait de loix la souveraine rigueur est une souveraine injustice...etc“. Camus’ Vorlage ist wieder einmal in Simon Goularts *Thrésor des histoires admirables et mémorables de nostre temps*. Genève 1614, zu finden: Tome 3–4, S. 82–84, unter dem Titel *Clemence et iustice militaire, memorables*.

43 VAR, Nr. 16 *Le cruel capitaine*, S. 243–247.

44 LLG, Nr. 43 *Die angenehme Bestrafung*. LLG, 1. Teil, S. 155–157, hier S. 155.

45 JMG, Nr. 186 *Die ungerechten Richter*. JMG, S. 668–671.

46 JMG, S. 24. Eine summarische Erklärung für den Ursprung aller Sünden findet sich im JMG, in der Erzählsequenz Nr. 165 unter dem Titel *Die unverhoffte Rache* S. 588–591, hier S. 589. Wie die Überschrift der Sequenz auch zeigt, erfolgt hier die Sühne beziehungsweise Strafe unerwartet, durch besondere Umstände, anders

Beispielanalysen

Die erste Analyse

Drei Analysen sollen Camus' und Harsdörffers unterschiedlichen Umgang mit konfessionell brisanten Stoffen veranschaulichen. Bei den Bekehrungsgeschichten *La Pharisienne*⁴⁷ und *Le Pieux Brigand*,⁴⁸ die ‚unreine‘ Opfertaten zum Thema haben, nimmt Harsdörffer bei seiner Anpassung kein Blatt vor den Mund. *La Pharisienne* tradiert er unter dem gleichnamigen Titel *Die Phariseerin*⁴⁹ in stark verkürzter Form, *Le Pieux Brigand* übernimmt er unter dem Titel *Der unverhoffte Fund* (beziehungsweise *Das Widergefundene*).⁵⁰ In beiden Geschichten geht es um ‚arme Sünder‘, in der ersten um eine Kurtisane, in der zweiten um einen Räuber; beide sind zu frommen Taten wie Opfern oder Almosen-gaben geneigt, und wollen mit ihrem alten Leben brechen. Harsdörffer folgt bei seiner Übernahme treu Camus, fügt aber noch hinzu, dass solche unreinen und sündigen Gaben Gott verhasst seien. Im Falle der Opfertat des Räubers findet er deutliche Worte und weist auf *Die Phariseerin* hin, wo er seine Meinung über unreine Gaben bereits geäußert habe:

Es ist aber ein Almosen das den Galgen verdienet/ wann man das übelgewonene und abgeraubte Gott/ oder den Armen geben will/ wie hier Volpin gethan. Ist alles Bösshafft zu opfern verboten: Wie viel mehr wird solche unreine und sündige Gabe Gott dem Allerheiligsten ein Greuel seyn/ wie wir hiervon ein mehrers geschrieben in der L. Geschicht.⁵¹

ausgedrückt: durch göttliche Fügung. Weil die irdische Strafe unsicher, die göttliche hingegen sicher erscheint, bringt Harsdörffer seine Ansichten über die Herkunft der Sünde folgendermassen auf den Punkt: „Alle Sünde aus der blinden Unglauben herrühren/ in dem nemlich solche Frevel nicht glauben/ daß Gott gerecht/ und das Böse bestrafft/ das Gute hingegen belohne“.

47 Jean-Pierre Camus: *Les relations morales*. Paris 1631, (im Folgenden zitiert als *REL*), I/2, S. 59–98.

48 Jean-Pierre Camus: *Les succez differens*. Paris 1630, (im Folgenden zitiert als *SD*), I/4, S. 44–55.

49 *LLG*, 1. Teil, S. 171–176.

50 *LLG*, Nr. 71 *Der unverhoffte Fund* (*Das Widergefundene*). *LLG*, 1. Teil, S. 255–258.

51 *LLG*, 1. Teil, S. 258. Harsdörffer bezieht sich hier auf *LLG*, Nr. 50 *Die Phariseerin*: „Ob wol Gott dergleichen unreine Opfertaten hasset/ und einen Eckel

Bei Camus, der die Bekehrung und die frommen Taten betont, finden sich kaum solche Äußerungen.

Die Tradierung der *ES*-Geschichte *L'ingrat salaire*⁵² im *JMG* –

die zweite Analyse

Die Geschichte *L'ingrat salaire* thematisiert einen konfessionell gefärbten Konflikt zwischen einem katholischen Baumeister aus Mailand und seinem Auftraggeber, einem schweizer Bürgermeister. Harsdörffer tradiert die Geschichte im *JMG* unter dem Titel *Die undanckbare Belohnung*.⁵³ In der Vorlage werden bereits zu Beginn der Geschichte die schweizer ‚Ketzer‘ entsprechend als grob und unchristlich schlechtmacht und wegen ihrer vermeintlich faulen Lebensweise kritisiert:

[...] parmi des peuples rudes & barbares, & qui partagent toute leur vie entre la table & le licit, pour curer en l'un ce qu'ils ont trop pris en l' autre: & ce qui le touchoit le plus, parmi des gens a qui la lumiere du Soleil de iustice ne rayonnoit point, ie veux dire privees de la cognoissance de la vraye Religion.⁵⁴

Harsdörffer streicht solche Stellen. In der moralischen Lehre weisen Camus' und Harsdörffers Fassung aufgrund der konfessionellen Zugehörigkeit gravierende Unterschiede auf: während Camus alles Übel aus der Gemeinschaft mit den schweizer ‚Ketzer‘ herleitet⁵⁵ und den plötzlichen Tod des Bürgermeisters ausdrücklich als göttliche Strafe inter-

darvor hat/ so bitten doch die Armen für ihre Wolthäter [...].“ (*LLG*, 1. Teil, S. 272)

52 *ES*, IV/4 *L'ingrat salaire*, S. 301–319.

53 *JMG*, S. 320–325.

54 *ES*, IV/4 *L'ingrat salaire*, S. 303.

55 „Entre les diverses remarques faciles à faire sur ceste Histoire, celle-cy me semble tenir le premier rang, qu'il fait mauvais commettre le vaisseau de sa fortune sur des ondes si traistresses que celles de l'heresie: car quelle fidelité peut-on attendre de ceux qui ont perdu la tramontante de la vray foy? Ce n'est pas qu'il ne faille garder la foy aux Heretiques & infidelles quand on leur a promise; mais de se fier à la leur, qui est une foy Punique, c'est proprement s'appuyer sur un baston de roseau, marcher sur la glace, ou sur des cendres qui couvrent des charbons ardents. Le meilleur est d'eviter ces funestes rivages, noircis de tant de naufrages & de debris, & de pratiquer à la lettre le conseil d'un grand Apostre, qui ne veut pas qu' on les salue, bien loin d' avoir commerce avec eux, ou de se commettre à leur indiscrete discretion“. (*ES*, IV/4 *L'ingrat salaire*, S. 318–319)

pretiert,⁵⁶ scheint Harsdörffers Fassung etwas leidenschaftsloser. Er erwähnt zwar im Zusammenhang mit dem Tod des Bürgermeisters „den Vorschmack der Höllen“,⁵⁷ betont aber im Schlussgedicht⁵⁸ als guter Protestant verständlicherweise eher den Geiz als Ursache allen Übels.

Die Tradierung des Zyklus *La iuste moderation* aus den

Sucez differens im *LLG* – die dritte Analyse

Die Tradierung des aus drei Geschichten bestehenden Zyklus *La iuste moderation*⁵⁹ vollzieht sich in den *Schauplätzen* – nicht zuletzt wegen der Brisanz der überlieferten Stoffe – in zwei Schritten. Die ersten zwei Geschichten werden im *LLG*-Zyklus *Die denckwürdige Verzeihung*,⁶⁰ die dritte Geschichte im *LLG*-Zyklus *Die unbedachtsamen Beichtväter*⁶¹ übernommen. Für die Titeländerung und für die Umgestaltung beziehungsweise Umgruppierung der Camus-Stoffe liefert die konfessionell und strafrechtlich problematische Thematik des ursprünglichen Zyklus’ einen guten Grund. Alle drei Geschichten thematisieren eine schwer verständliche, vielleicht sogar falsch angewendete und mehr als selbstlose christliche Liebe. Camus begründet das Verhalten seiner Helden mit dem biblischen Leitsatz, dass man seine Feinde lieben soll. Wie weit allerdings diese selbstlose Liebe dem Nächsten beziehungsweise dem Feind gegenüber gehen soll, wird nicht weiter präzisiert. Bei Camus erlebt die selbstlose Liebe des Feindes eine deutliche Steigerung: In der ersten Geschichte werden aus zwei Feinden nach dem

56 „Marque évidente de la main de Dieu sur cet impie, dont le peché avoit crié vengeance devant le Ciel, en retenant le salaire de l’ouvrier qui l’avoit loyalement servy“. (*ES*, IV/4 *L’ingrat salaire*, S. 318)

57 *JMG*, S. 324.

58 *JMG*, S. 324: „Der Geitz.

Er stielt sein eigen Gut/ er nimmt sich selbst gefangen/
er hat sein hartes Hertz an guldnes Blech gehangen/
er ist sein eigner Bul/ und macht ihm grosse Pein/
es ist sein Magen leer/ und voll der Kisten schrein.
er hütet seines Golds/ und denkt an seinen Frommen
wie doch auf manchem Rank mehr Pfennig zu bekommen
Die Erben lachen sein/ daß er nicht ist so keck
und ihme Gutes thut ô Ertz- und Obergeck!“

59 *SD*, I/5, S. 55–89.

60 *LLG*, Nr. 63. *LLG*, 1. Teil, S. 225–229.

61 *LLG*, Nr. 69. *LLG*, 1. Teil, S. 247–250.

Krieg die besten Freunde, in der zweiten verzeiht eine Mutter dem Mörder ihres Sohnes, in der dritten wird eine unschuldige, des Auftrags zum Mord am eigenen Ehemann bezichtigte Frau eingekerkert und hingerichtet, weil sie ihren aufdringlichen Verehrer, der sie wegen der Zurückweisung verleumdet hat, vor Gericht nicht belasten will.

Die Mutter, die den Mörder ihres eigenen Sohnes unwissentlich vor den Schergen versteckt und ihm sogar weiteren Schutz verspricht, gerät, als sie begreift, wen sie da versteckt hat, in ein moralisches Dilemma:

Getreuer Gott/ in was Betrübniß muß diese Mutter gefallen seyn; Der Thäter war in ihrer Verwahrung und ihm hatte sie Sicherheit versprochen/ der Sohn war in ihren Armen/ über welchen sie die Thränen/ als das Blut ihres verwundten Hertzens herauß schüttete.⁶²

Nach langem Grübeln kommt sie zu dem Schluss, dass ihr Sohn durch Tod des Mörders nicht mehr lebendig gemacht werden kann, sie aber „schuldig seye/ auch ihren Feinden gutes zu thun“.⁶³ Nach Einbruch der Dunkelheit geht sie zum Mörder ihres Sohnes, eröffnet ihm, dass sie bereit ist, ihm zu verzeihen, und bittet ihn ins Kloster zu gehen und Buße zu tun, was er auch bereitwillig verspricht. Camus' Protagonistin fordert zusätzlich noch Gebete für den Entlebten und für sich als dessen Mutter, damit die Seele des Sohnes nicht allzu lange im Fegefeuer weile. Solche Stellen lässt Harsdörffer aus. Bei Camus nutzen die Gebete des Mörders mehr, als dessen Bestrafung, da sie das Seelenheil gewährleisten. Für Harsdörffer spielt anscheinend auch das irdische Glück der Protagonistin eine wichtige Rolle, in diesem Sinne versieht er die Camus-Fassung zusätzlich noch mit dem Vermerk, die Mutter habe „auch nach der Zeit/ mit ihrem damals verraisten Mann/ noch Kinder erzeuget/ und viel Freude an ihnen erlebt“.⁶⁴

Ein christlicher Tod ist für die Heldin der dritten Geschichte gewiss. Sie opfert ihr Leben, um einen hartnäckigen Verehrer, der ihren Ehemann durch etliche Meuchelmörder heimlich hat hinrichten lassen, vor Gericht zu schützen. Nach der Ergreifung des Täters wird sie verdächtigt, weil sie ihn nicht verklagt hat. Er wiederum verleumdet sie aus enttäuschter Liebe und beschuldigt sie, die Ermordung ihres Mannes selbst in Auftrag gegeben zu haben. Obwohl sie ihre Unschuld vor-

62 *LLG*, 1. Teil, S. 228.

63 *LLG*, 1. Teil, S. 228.

64 *LLG*, 1. Teil, S. 228.

her ihrem Beichtvater offenbart hat, wird sie hingerichtet, da der Beichtvater nicht aus der Beichte plaudern wollte, obwohl er sie damit hätte retten können. Harsdörffer ordnet die Geschichte neu ein und tradiert sie als zweite und letzte Geschichte des zweigliedrigen Zyklus *Die unbedachtsamen Beichtväter*.⁶⁵ Gleich zu Beginn des Zyklus problematisiert er die Frage der Wahrung des Beichtgeheimnisses aus juristischer Sicht:

Von Eröffnung der Beicht ist viel Streitens unter den Gelehrten/ ins gemein aber werden nur zween Fälle ausgenommen/ wann es nemlich die Obrigkeit oder ein Nachtheil einer gantzen Landschafft/ und dann eines unschuldigen Leben betrifft.⁶⁶

Harsdörffer thematisiert weiter den Gegensatz von kirchlicher und weltlich-bürgerlicher Rechtsprechung.⁶⁷ In beiden Geschichten verhalten sich die Beichtväter falsch: In der ersten Geschichte, in der zwei Neugeborene absichtlich vertauscht wurden, hätte der Beichtvater schweigen müssen, weil er „Leib und Leben nicht angetroffen“,⁶⁸ in der zweiten wiederum hätte der Beichtvater reden müssen, um so die unschuldige Heldin retten zu können. Harsdörffer findet diesmal deutliche Worte und formuliert genau das Gegenteil von dem, was Camus in der Vorlage befürwortet:

Ihr Beichtvatter wuste ihr Unschuld/ wolte aber nicht aus der Beicht schwetzen/ hat aber so unbedachtsam verfahren/ als der/ von welchem wir zuvor Meldung gethan/ und sie also hinrichten lassen, da er doch schuldig gewesen den Richter zu erinnern/ der Sachen besser nach zufragen/ damit nicht unschuldiges Blut vergossen werde.⁶⁹

Weiteren Zündstoff zu dieser Diskussion liefern die Geschichten aus *JMG, Die eröffnete Beicht*,⁷⁰ wo der geschwätzige Beichtvater anstelle des Mörders nach kirchlichem Recht hingerichtet wird, und im *Geschichtspiegel*⁷¹, *Die vermessen Beichtväter*,⁷² in der die Geistlichen

65 *LLG*, Nr. 69. *LLG*, 1. Teil, S. 247–250.

66 *LLG*, 1. Teil, S. 247.

67 *LLG*, 1. Teil, S. 247.

68 *LLG*, 1. Teil, S. 249.

69 *LLG*, 1. Teil, S. 250.

70 *JMG*, Nr. 7 *Die eröffnete Beicht*. *JMG*, S. 24–27, entspricht *AS*, I/7 *La confession révélée*, S. 106–116.

71 Georg Philipp Harsdörffer: *Der Geschichtspiegel*. Nürnberg 1654. Im Folgenden zitiert als *GSp*.

eine Frau zur ‚Unzucht‘ verführen wollen und ihr Kind töten. Im *GSp* wird die Frage „In welchen Fällen ein Beichtvater die Beicht eröffnen möge?“⁷³ somit erneut behandelt, und zwar viel gründlicher als im *JMG*, und zudem ausführlich diskutiert.

Fazit

Camus’ und Harsdörffers Auffassungen über Schuld und Sühne beziehungsweise Verbrechen und Strafe sind unter anderem aufgrund der konfessionellen Unterschiede recht verschieden. In der Forschung wurde Harsdörffer des Öfteren ein gewisses Maß an Überkonfessionalität beziehungsweise große Toleranz gegenüber Katholiken attestiert. Eine solche Überkonfessionalität hört aber bereits bei der Auswahl der Stoffe auf. Wenn man nämlich nicht nur Geschichte mit Geschichte, sondern Sammlung mit Sammlung vergleicht, wird offenkundig, dass bestimmte fromme oder zu katholische Themen und Stoffe gar nicht erst in die *Schauplätze* aufgenommen werden. Im Falle der Übernahme werden Passagen getilgt oder durch neue ersetzt, die nicht selten Harsdörffers abweichende Meinung und seine Diskussionsbereitschaft widerspiegeln. Durch zahlreiche poetologische Mittel, wie Umgruppierung, Umgestaltung, Beisteuerung von Informationen aus anderen Wissensbereichen usw. wird Camus’ gegebenenfalls zu militant katholische Auffassung kritisiert. Es entwickelt sich ein Dialog zwischen dem Verfasser der Vorlage (Camus) und dessen Bearbeiter (Harsdörffer), der nicht nur rezeptionshistorisch interessant erscheint, sondern auch aus der Perspektive des ‚gebenden‘ Autors Neuigkeiten bietet.

72 *GSp*, Nr. 94, S. 681–687.

73 *GSp*, Nr. 94, S. 681–687, hier S. 685.

GÁBOR TÜSKÉS (Budapest)

Schuld und Sühne in der *Confessio peccatoris* von Fürst Ferenc Rákóczi II.

Die *Confessio peccatoris* von Fürst Ferenc Rákóczi II. gehört zu den wenig bekannten, merkwürdigen Prosawerken der lateinischen Literatur des frühen 18. Jahrhunderts. Die internationale Historiographie registriert den Autor als Leiter des mit der Unterstützung Ludwigs XIV. geführten ungarischen Freiheitskrieges gegen die Habsburger von 1703 bis 1711 und als Gemahl von Charlotte Amalie von Hessen-Rheinfels-Wanfried.¹ Die Komparatisten kennen ihn vor allem aus den *Briefen aus der Türkei* seines Kammerdieners Kelemen Mikes, der mehrere Details aus dem Leben seines Brotgebers im türkischen Exil von 1717 bis zu seinem Tode im Jahre 1735 überliefert hat.² Rákóczis literarische Werke, verfasst vor allem in lateinischer und französischer Sprache, sowie seine umfangreiche Korrespondenz sind zwar zum Großteil in

-
- 1 Vgl. Franz Xaver von Krones: *Zur Geschichte Ungarns im Zeitalter Franz Rákóczi's II. Historische Studie nach gedruckten und ungedruckten Quellen*. 2 Bde. Wien 1870 (Archiv für österreichische Geschichte, Abth. 42–43); Karl Theodor von Heigel: Die Beziehungen des Kurfürsten Max Emanuel von Bayern zu Franz Rakoczy 1703–1715. In: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Philologische und Historische Klasse* 1885, Heft 6, S. 117–146; Émile Horn: *François Rákóczi II., Prince de Transylvanie*. Paris 1906; Joseph Joubert: *Un héros Hongrois. François Rakoczy II, Prince de Transylvanie*. Angers 1907; Ladislav Hengelmüller: *Hungary's Fight for National Existence, or the History of the Great Uprising Led by Francis Rakoczy II, 1703–11*. London 1913; ders.: *Franz Rákóczi und sein Kampf für Ungarns Freiheit*. Stuttgart, Berlin 1913; *From Hunyadi to Rákóczi. War and Society in Late Medieval and Early Modern Hungary*. Hrsg. von János M. Bak und Béla K. Király. New York 1982; *Theatrum Europaeum. Die Kronik [sic] des Rákóczi-Freiheitskampfes im Kulturkreis Europas*. Hrsg. von Katalin Mária Kincses und übersetzt von Csilla Tuza. Budapest 2013. – Dieser Aufsatz entstand mit Unterstützung der Alexander von Humboldt-Stiftung. Für wertvolle Hinweise zum Thema und für die sprachlich-stilistische Glättung des Textes danke ich Dieter Breuer (Aachen).
 - 2 Kelemen Mikes: *Briefe aus der Türkei*. Aus dem Ungarischen und mit einem Anhang versehen von Paul Kárpáti. Frankfurt a. M., Leipzig 1999.

mehrsprachigen historisch-kritischen Ausgaben seit Jahrzehnten der Forschung zugänglich,³ sein Name ist jedoch außerhalb eines kleinen Kreises von Spezialisten kaum jemandem vertraut. Der deutschsprachige Leser kann sich über ihn als Autor nur spärliche Informationen einholen.⁴ In Frankreich, wo seine *Mémoires* bereits 1739, sein *Testament politique et morale* 1751 im Druck erschienen sind, ist die Situation etwas besser.⁵

-
- 3 *Mémoires du prince François II Rákóczi sur la guerre de Hongrie depuis 1703 jusqu'à sa fin*. Avec une postface et des commentaires de Béla Köpeczi, texte établi et apparat critique par Ilona Kovács. Budapest 1978; *Testament politique et moral du prince François II Rákóczi*. Avec une étude et des commentaires de Béla Köpeczi, texte latin établi par István Borzsák, textes français et apparat critique établis par Ilona Kovács. Budapest 1984; *Aspirationes principis Francisci II. Rákóczi / Aspirations du prince François II Rákóczi*. Texte latin établi et annoté par Balázs Déri, texte français établi et annoté par Ilona Kovács, avec des commentaires de Lajos Hopp. Budapest 1994; *Meditationes principis Francisci II. Rákóczi / Méditations du prince François II Rákóczi*. Texte latin établi et annoté par Balázs Déri, texte français établi et annoté par Ilona Kovács, avec une étude et des résumés de Gábor Tüskés. Budapest 1997. *Correspondance diplomatique de François II Rákóczi 1711–1735. Choix de documents*. Publiée par Béla Köpeczi. Budapest 1999; *Correspondance diplomatique relative à la guerre d'indépendance du prince François II Rákóczi (1703–1711). Édition de documents*. Établie par Ferenc Tóth. Paris 2012.
- 4 István Nemeskürty, László Orosz, Béla G. Németh und Attila Tamás: *Handbuch der ungarischen Literatur*. Hrsg. von Tibor Klaniczay. Budapest 1977, S. 99–101; *Vom Besten der alten ungarischen Literatur*. Hrsg. von Tibor Klaniczay. Budapest 1978, S. 236–238; *Geschichte der ungarischen Literatur. Eine historisch-poetologische Darstellung*. Hrsg. von Ernő Kulcsár Szabó. Berlin, Boston 2013, S. 87–88.
- 5 Vgl. z. B. Émile Pillias: *Études sur François II Rákóczi*. Paris 1939; Béla Köpeczi: *La France et la Hongrie au début du XVIII^e siècle*. Budapest 1971; Robert Mandrou: Les écrits mystiques de François II Rákóczi. In: *Nouvelles Études Hongroises* 12 (1977), S. 239–241; Béla Zolnai: Un écrivain français du XVIII^e siècle: le prince François II Rákóczi. In: *Nouvelle Revue de Hongrie* 54 (1936), S. 132–139; ders.: Rákóczi et le royaume national. In: *Nouvelle Revue de Hongrie* 66 (1942), S. 13–20; ders.: François Rákóczi. L'allure de la vie auf temps du Baroque. In: *Nouvelle Revue de Hongrie* 67 (1942), S. 313–322; Vilmos Gyenis: Les „Confessions“ de Rákóczi et la tradition littéraire. In: *Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae* 18 (1976), fasc. 3–4, S. 297–319; Ilona Kovács: Rákóczi, écrivain bilingue. In: *Cahiers de l'Institut Hongrois* 1 (1985), S. 59–72; dies.: L'intervention des copistes dans la genèse des textes de Rákóczi. In: *La Naissance du texte. Archives européennes et production intellectuelle (Prétirage)*. Colloque international 23–25 septembre 1987, ensemble réuni par Louis Hay. Paris 1987, S. 221–227; dies.: Exil et littérature. La période 1711–

In der letzten Phase des erfolglosen Freiheitskrieges, in dem mehrere europäische Mächte involviert waren, emigrierte Rákóczi nach Polen. Von dort ging er nach Frankreich, um die Anerkennung der Selbstständigkeit Ungarns und Siebenbürgens bei den Friedensverhandlungen von Utrecht zu erreichen. Seine diesbezüglichen Versuche blieben erfolglos. Im Jahre 1715 wurden der Fürst und seine Gefährten von dem ungarischen Landtag ins Exil geschickt und um ihr Hab und Gut gebracht. 1717 folgte Rákóczi dem Ruf in die Türkei, in der Hoffnung, seine politischen Pläne mit osmanischer Hilfe verwirklichen zu können, seine Erwartungen blieben aber auch diesmal unerfüllt.

Zum Werk

Die in drei Bücher gegliederte *Confessio peccatoris* ist eines der Hauptwerke Rákóczis, das zwischen 1716 und 1720 im französisch-türkischen Exil in lateinischer Sprache entstand.⁶ Im Werk, das eine originelle Mischung von autobiographischen, politischen, geistlichen und anderen Genres, von Typischem und Individuellem darstellt, legt Rákóczi Rechenschaft ab über sein Leben vor Gott und vor sich selbst, wobei auch die zukünftigen Leser und die Möglichkeit einer Veröffentlichung stets mitbedacht werden.⁷ Bereits im zweiten Drittel des 18.

1735 dans l'oeuvre de François II Rákóczi. In: *Cahiers d'Études Hongroises* 7 (1995), S. 20–28.

6 Zu den folgenden Ausführungen vgl. Gábor Tüskés: Psychomachie d'un prince chrétien: Au carrefour de genres autobiographiques et religieux. François II Rákóczi: *Confessio peccatoris*. Première partie. In: *Chroniques de Port-Royal* 66 (2016), S. 401–426.

7 „opus hoc seu Confessio, non copia et textura sententiarum et opinionum aliorum, sed propriorum actorum et peccatorum, ac interni sensus explicatio et coram te, Domine, effusio debuit esse, ut sit simplex et sincera“; „Quisquis horum aliquando lector fueris, spiritum, non literam considera, in charitate explica“. *Principis Francisci II. Rákóczi Confessiones et Aspirationes Principis Christiani*. E codice Bibliothecae Nationalis Parisiensis edidit Commissio fontium historiae patriae Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapestini 1876, S. 378 und S. 379. – Alle Nachweise werden im Folgenden nach dieser Ausgabe mit Sigle CP und Seitenangabe in runden Klammern zitiert. Die Interpunktion in den lateinischen Zitaten wurde standardisiert. Die Übersetzung sämtlicher Zitate aus diesem Werk stammt von mir.

Jahrhunderts wurden eine komplette französische Übersetzung und eine französische Adaptation in Auszügen angefertigt, die jedoch lange Zeit Manuskript geblieben sind.⁸ Die erste und bis heute einzige, fehlerhafte Edition des lateinischen Originals wurde 1876 von der Ungarischen Akademie der Wissenschaften veröffentlicht,⁹ die komplette französische Übersetzung ist in stark gekürzter, sprachlich modernisierter und kontaminierter Form zusammen mit den *Mémoires* Rákóczis 1977 erschienen.¹⁰ Eine historisch-kritische Ausgabe des lateinischen Textes, die den heutigen Ansprüchen genügen würde, gibt es nicht. Eine englische Teilübersetzung befindet sich in Vorbereitung.¹¹

Rákóczi schrieb das Werk zwischen seinem vierzigsten und vierundvierzigsten Lebensjahr. Buch I. entstand in dem vom Geist Port-Royals stark beeinflussten Kamaldulenserklöster von Grosbois in der Nähe von Paris, wohin sich Rákóczi nach dem Tod Ludwigs XIV. vom Hofe zurückzog. Hier legte er Weihnachten 1715 eine Generalbeichte ab und führte ein völlig neues Leben. An die Stelle einer rationalen, weltzugewandten Persönlichkeit trat nun die Gesinnung eines „bekehrten“, seine politische und moralische „Schuld“ bekennenden, geistlich wiedergeborenen religiösen Menschen. Buch II. und III. wurden zwischen 1717 und 1720 im türkischen Exil, in Adrianopel, Yeniköy und Tekirdag/Rodostó, am endgültigen Aufenthaltsort des Exilanten, im gleichen Ton abgefasst. Das Werk entstand also in einer existenziellen Grenzlage, in der Rákóczi erkannte, dass er aus einem emigrierten Fürsten zu einem Verbannten ohne Fürstentum, ohne Handlungsraum und ohne Unterstützung geworden ist und dass er seinem Leben ein neues Ziel, einen neuen Sinn geben müsste. Diese

8 Sentiments de piété de François Ragotzki Prince de Transilvanie ou Extrait de ses Confessions traduits sur l'original latin. Bibliothèque nationale de France, Ms. Fr. 17690; Confession d'un pecheur qui, prosterné devant la crèche du Sauveur nouvellement né, deplore, dans l'amertume de son coeur, sa vie passée et se rappelle les graces qu'il a reçues et la conduite de la Providence sur lui. Cette confession, en forme de soliloque, a été commencée quelques jours avant la solennité de la naissance de J. C. l'an MDCCXVI. (2 Bde.) Médiathèque de Troyes, série Ms. 2144.

9 Siehe Anm. 7.

10 *L'autobiographie d'un prince rebelle. Confession et Mémoires de François II Rákóczi*. Choix des textes, préface et commentaires par Béla Köpeczi, établissement du texte d'après l'édition de 1739 des Mémoires et le manuscrit de la traduction française de la Confession par Ilona Kovács. Budapest 1977.

11 Ferenc Rákóczi II.: *Confessio peccatoris*. Translated by Bernard Adams. [Manuskript 2015].

Grundsituation des Exils, der Einsamkeit und der Verfolgung sowie die Motive der religiösen Sinnsuche, der Ratlosigkeit, der Grübelei und der zunehmenden Resignation bestimmen den Grundton des Werkes.

In Buch I. erzählt Rákóczi die ersten sechsundzwanzig Jahre seines Lebens von seiner Geburt bis zum Beginn des ungarischen Freiheitskrieges. In der Mitte des Buches finden sich zwei längere, mit einem eigenen Titel versehene Meditationen über den Fall Adams und über die Geburt Christi. In Buch II. beschreibt er sein Leben vom siebenundzwanzigsten bis zum vierzigsten Lebensjahr und berichtet über einige herausragende Ereignisse des Freiheitskampfes und über die Anfänge des Exils. Buch III. umfasst die Zeit vom einundvierzigsten bis zum vierundvierzigsten Lebensjahr, d. h. bis zum Zeitpunkt der Konzipierung und Fertigstellung des Textes. Die narrativ-autobiographischen Abschnitte, die historisch-politischen Reflexionen und die geistlich-erbaulichen Meditationen wechseln sich in den drei Büchern unregelmäßig ab und werden immer wieder miteinander verwoben.

Neben der Chronologie gehören die Diskontinuität, der montagehafte Aufbau und das ständige Ineinanderschieben unterschiedlicher Zeitebenen zu den wesentlichen Struktur Faktoren. Das epische Schema der Bekehrungsgeschichte wird mit dem Modell des gebrochenen Lebenslaufs kombiniert, wobei Rákóczi sein Leben immer wieder als Pilgerfahrt interpretiert. Die konfessionelle Autobiographie wird durch die Heranziehung bereits gegebener Verhaltensmuster, Gattungsmodelle und Erzähltechniken realisiert, wie die *Confessiones* des Augustinus, das Soliloquium, das Seelengespräch, das jansenistisch inspirierte französische Memoire und die ungarische autobiographische Literatur des 16., 17. und frühen 18. Jahrhunderts. Das heißt, Rákóczis Konfession ist nicht die Abbildung des Subjekts, sondern Teil des Verfahrens, das das Subjekt durch die Verknüpfung verschiedener Diskurse zustande bringt.

Rákóczi war formal katholisch erzogen worden, besaß eine weitläufige literarische Bildung,¹² in Grosbois erhielt er aber eine neue

12 In seiner Bibliothek von Sárospatak fanden sich nach einer Liste von 1701 u. a. Folgende Werke: Mateo Alemán: *Guzmán de Alfarache*; Montaigne: *Les Essais*; La Bruyère: *Les Caractères*, La Calprenède: *Cléopâtre*; Scarron: *Typhon*, *Le Virgile travesti*, *Dernières œuvres*; Fénelon: *Télémaque*; Machiavelli: *Il principe*; Marguerite de Navarre: *Contes et nouvelles*, *Mémoires*; Boccaccio: *Contes et nouvelles*; Madame la duchesse de Mazarin: *Mémoires*; Jean Racine: *Œuvres*. Béla Köpeczi: *Döntés előtt. Az ifjú Rákóczi eszmei útja* [Vor der Entscheidung. Der geistige Weg des jungen Rákóczi]. Budapest 1982, S. 223–228, Abb. 74–82.

Sicht des Christentums, einen veränderten Begriff von Gott und vom Menschen und gewann einen neuen Blick auf das eigene Leben. Seine „Bekehrung“ bestand im Wesentlichen darin, dass er seinem Leben am französischen Hof ein Ende setzte und die Kraft fand, die monastischen Lebensregeln der Kamaldulenser zu befolgen. Seine frühere Auffassung von Gott, vom Leben und von der Welt war in eine Krise geraten, das augustinish-jansenistische Modell der Konfession half ihm aber, seine Unsicherheit in literarischer Form auszudrücken. Er schreibt nach seiner Niederlage als Politiker und Heerführer, in einer hochgespannten geistig-moralischen Lage, im Angesicht des allwissenden Gottes, doch stets mit Blick auf den Leser. Die moralisch-didaktische Absicht wird im Text mehrmals deklariert.¹³ Zu den Hauptmotiven des Werks gehören die Selbstverständigung und der Versuch, das Gefühl der Unsicherheit und der Angst zu überwinden. Rákóczi wollte vor allem die Kohärenz seines „Ichs“ neu konstituieren, seinen Platz in der Welt neu deuten und die Zusammenhänge zwischen dem eigenen Lebensweg und den historischen Ereignissen besser verstehen. Hinzu kommt eine intensive religiöse Wahrheitssuche, wobei Rákóczi den augustinish-jansenistischen Schuldbegriff und die Gnadenlehre mit anderen theologischen Positionen konfrontiert.

Die Erlebnisse des Lebensweges, die Ereignisse der Vergangenheit, die Porträts sowie die politischen und geistlichen Ausführungen bilden ein lockeres System. Ihre Hauptrolle besteht darin, die Auserwähltheit des Fürsten durch Gott zu beweisen und die Größe der von ihm übernommenen Aufgabe – die Befreiung des ungarischen Volkes von der fremden Herrschaft – herauszustellen. Rákóczi sucht den Sinn seines Lebens, indem er sich im Verhältnis zu seinem Schöpfer definiert und sich als schuldiges Geschöpf, als Sünder und Büsser darstellt. Er registriert beinahe notorisch die „Fehler“ des Privatmanns und des Fürsten; die Heraufbeschwörung des „alten Ichs“ wird aber immer wieder mit aktuellen Wünschen, Affekten und geheimen Plänen verbunden. Die Ereignisse der Vergangenheit werden konsequent aus der Perspektive der Gegenwart geschildert und kommentiert. Das von sich selbst gezeichnete Bild ist nicht identisch mit der historischen Persönlichkeit; die erzählte Geschichte darf man nicht mit dem tatsächlichen Lebensweg Rákóczis gleichsetzen.

13 „ut haec, quae scribo, tam animae meae quam legentibus sint salutaria, et sic serviant incremento gloriae tuae et manifestationi gratiarum tuarum, quarum haec opera sunt.“ (CP 77).

Rákóczis Konfession hält weder eine strikte chronologische Ordnung ein, noch ist sie bei dem geringen wirklich biographischen Stoff eine Autobiographie im strengen Sinne des Wortes. Die Inszenierung der eigenen Schuldhaftigkeit, die Erwägung der Möglichkeit der Gnade, die topische Selbsterniedrigung vor und die wiederholte Hinwendung zu Gott im Gebet, die Einsamkeit und die asketische Frömmigkeit bilden die Leit motive des Werks, mit denen der autobiographisch-bekennnishaft Raum konstruiert wird. Der Sachverhalt der sog. Sünden und Laster bleibt gerade an entscheidenden Stellen im Dunkel. All das erzeugt im Kontext der Selbstentlastung und des markanten Selbstbewusstseins des Fürsten, der Simulation von Souveränität, der heftigen Sehnsucht nach dem Fürstentum, der latenten Bereitschaft zum politischen Handeln und des Blicks auf den Leser eine eigenartige Spannung.

Zu den weiteren wichtigen Charakteristiken gehört die symbolische Verhüllung des „Ichs“. Die Vorstellung vom Kind Gottes und die Darstellung der Erregungen der Seele, aber auch der Begriff der göttlichen Fügung, die biblische Typologie, die heilsgeschichtliche Perspektive und die Idee der Heimkehr im politischen wie im geistlichen Sinne durchziehen das ganze Werk. Die autobiographisch-memoriale Erzählung wird der *Confessio* als Metaerzählung konsequent untergeordnet; die Absichten und Gedanken des Büßers überlagern oft die Taten und Vorstellungen des früheren Privatmanns und Politikers. Mit dem Werk wollte Rákóczi nach eigener Aussage erreichen, dass die Leser sein Leben und seine Taten genauso sehen und nach den gleichen Kriterien beurteilen wie er selbst. Er behauptet nicht, dass er die ganze Wahrheit über sämtliche Details seines Lebens sagt; er möchte eine Konzeption vorführen, von der er glaubt, sie habe sich in seinem Leben bestätigt. Die Fiktionalisierung der eigenen Erfahrungen und die Mythisierung des „Ichs“ haben eine epistemologische Unsicherheit zur Folge; es ist kein Zufall, dass der Streit um den historischen Quellenwert und um das Maß der Literarisierung der biographischen Motive bei weitem nicht abgeschlossen ist.

Die Wahl des Lateinischen, die religiös-moralisch-theologische Zielsetzung und die emotional stark besetzte typologisch-figurale Denkweise lassen auf eine um 1715 bereits als archaisch anmutende Literaturauffassung des Autors schließen; Erzählform, Selbstcharakteristik und narrative Textur der Persönlichkeitsdarstellung erinnern manchmal an Konfessionen und spirituelle Autobiographien des 16.

und 17. Jahrhunderts.¹⁴ Andererseits stellt Rákóczi das herkömmliche Modell der sozialen Ungleichheit in Frage und verschreibt sich dem modernen Individualitätsprinzip, d. h. der den Vorrang begründenden höchstpersönlichen Eignung.¹⁵ Die offene Selbsterforschung, die individuelle Fiktionalisierung und Poetisierung der eigenen Lebensgeschichte, die literarische Überformung einer komplexen Persönlichkeit, das mehrfache Reflektieren des Schreibprozesses, der konsequente Einbezug der Öffentlichkeit, der originelle Gebrauch der Zeit- und Raumperspektiven und die personalisierte Darstellung einer historisch-politischen Ausnahmesituation sichern dem Werk einen festen Platz in der europäischen Geschichte der Autobiographie, der weltlichen Konfession und des Subjektivismus vor Rousseau.

Rákóczis Sündenregister

Bei der Untersuchung der im Werk dargestellten Sünden und Laster gehe ich von der Forderung aus, wonach man bei der Analyse der autobiographischen Genres die Dichotomie von Wahrheit und Fiktion überwinden sollte, da diese Texte die individuelle Erfahrung mehr oder wenig immer fiktionalisieren und keine wortwörtliche, sondern eine symbolische Wahrheit ausdrücken. Die deklarierte Aufrichtigkeit des Autors ist hier zu einem gewissen Grade immer eine Fiktion. Rákóczis *Confessio* ist eine Geschichte des inneren Menschen, der sich zum Sünder stilisiert, wobei er Gottes Urteil über sich selbst und die Entscheidung über sein weiteres Schicksal erforscht. Da Gott schon von vornherein alles weiß, muss er ein Bekenntnis seiner Schuld ablegen und seine Existenz als schuldig Geschöpf auf sich nehmen. Rákóczi stellt sich als „bekehrter Sünder“ dar; seine „Bekehrung“ deutet er als Befreiung von der Selbstliebe, als Erwachen der Liebe zu Gott und als Sühne.

14 Vgl. Inge Bernheiden: *Individualität im 17. Jahrhundert. Studien zum autobiographischen Schrifttum*. Frankfurt a. M. [u. a.] 1988; Stefan Pastenaci: *Erzählform und Persönlichkeitsdarstellung in deutschsprachigen Autobiographien des 16. Jahrhunderts*. Trier 1993.

15 Für diesen Hinweis danke ich Wolfgang Mager (Bielefeld).

Für den Schulddiskurs Rákóczis ist ein seltsames Paradox charakteristisch. Einerseits behauptet er, dass er Gott wegen der eigenen Schuldhaftigkeit nicht gebührend lieben kann. Andererseits betont er, dass gerade das Erkennen der eigenen Schuldhaftigkeit und das Bekenntnis der Sünden seine Liebe zu Gott erst ermöglicht haben. Die Bedingung der Gottesliebe sieht er in der Aufhebung der Selbstliebe. Die Einsicht der eigenen Schuldhaftigkeit ermöglicht ihm, sich in einem günstigen Licht darzustellen und seine existentielle Notlage als moralischen Sieg zu deuten.¹⁶ Die Hinnahme der eigenen Schuldhaftigkeit dient ihm zugleich als Beweis für die Beispielhaftigkeit seiner Lebensgeschichte und als Grund des ersehnten Seelenheils. Die Hinweise auf die „Schuld“ sind ausnahmslos nachträgliche Qualifikationen aus der Perspektive des „Bekehrten“, ebenso wie die Aussagen über Gottes Fügung und Selbstoffenbarung in früheren Ereignissen und über die symbolische Bedeutung seiner Lebenserfahrungen.

Im Folgenden sollen die wichtigeren Stellen der *Confessio* zusammengetragen und geprüft werden, an denen Rákóczi seinem Schuldbewusstsein Ausdruck verleiht, Selbstanklagen abschwächt und seine Neigung zur Selbstabwertung sichtbar wird. Wir haben von einer subjektiven Sicht der eigenen Taten auszugehen; Rákóczis ausgeprägtes Schuldbewusstsein lässt ihn nur selten zu einer objektiven Selbstbeurteilung kommen. Alles in seinem früheren Leben, was seinem jetzigen Standpunkt nicht entspricht, nennt er „Schuld“, „Frevel“ oder „Sünde“, wobei oft auch Motive der Taten analysiert und mögliche Milderungsgründe mitbedacht werden. Der exzentrische Charakter einzelner Bewertungen und die subjektive Beurteilung früherer Über-

16 Diese Auffassung findet sich auch in anderen autobiographischen Texten ungarischer Autoren aus der ersten Hälfte bzw. Mitte des 18. Jahrhunderts, z. B. bei Miklós Bethlen, Kelemen Mikes und Kata Bethlen. *The Autobiography of Miklós Bethlen*. Translated by Bernard Adams. London, New York, Bahrain 2004; *Gróf Bethlen Miklós Önélet írása* [Die Autobiographie von Graf Miklós Bethlen]. Hrsg. von Gábor Tolnai. Budapest 1943; Kata Bethlen: *Önéletírása* [Autobiographie]. In: *Magyar emlékiratok 16–18. század*. Hrsg. von István Bitskey. Budapest 1982, S. 695–890; zu Mikes siehe Anm. 2. Vgl. István Bitskey: *História, emlékirat, önvallomás* [Historie, Memoire, Autobiographie]. In: *Irodalom és ideológia a 16–17. században*. Hrsg. von Béla Varjas. Budapest 1987, S. 61–90; Gyula Laczházi: *A semmi Bethlen Miklós antropológiájában és önéletírásában* [Die Nichtigkeit in der Anthropologie und der Autobiographie von Miklós Bethlen]. In: *Irodalomtörténeti Közlemények* 119 (2015), S. 336–355, hier S. 355; Patricius V. Stuhlmann: „*Confessiones*“ *S. Augustini, Nicolai Bethlen et Francisci Rákóczy*. Budapest 1897.

zeugungen und Gewohnheiten im Rückblick fallen besonders auf. Es geht hier nicht um die Frage, ob Rákóczi in seiner *Confessio* alle tatsächliche Schuld bekannt hat, die er zu bekennen hatte, sondern um eine erste Bestandsaufnahme der beklagten konkreten „Sünden“ bei sich selbst, bei weiteren Personen sowie um die Art und Weise der Literarisierung der Schuld- und Sühnethematik.

Das zurechtkonstruierte Sündenregister der unmündigen Kindheit eines Augustinus findet man bei Rákóczi nicht. Seine Kindheit und Knabenjahre bleiben schuldfrei. Seine Unschuld in jenen Jahren wird mehrmals betont,¹⁷ aber die allgemeine Idee der eigenen Schuldhaftigkeit taucht bereits im ersten Abschnitt von Buch I. auf. Hier exponiert er zum ersten Mal die Begriffe der Selbstliebe, der Konkupiszenz, der schuldhaften Affekte, der Erbsünde, der Sühne und der Prädestination, zugleich beklagt er, in Anspielung auf Augustinus, das Versiegen seiner früher so oft vergossenen Tränen.¹⁸ Über die Gefangennahme seines Stiefvaters, Imre Thököly, durch die Türken im Jahre 1685 reflektierend überlegt er, wäre er als Kind dabei gewesen, hätte man ihn an den Hof des Sultans geschickt und er hätte zum muslimischen Glauben übertreten müssen. Dabei erwägt er sogar die Möglichkeit des Martyriums, wodurch ihn Gott von der nachfolgenden Gefangenschaft der Sünden befreit hätte.¹⁹ Rákóczi zieht hier anhand eines konkreten Beispiels die Möglichkeit der nicht begangenen Sünde in Betracht, nicht ganz unähnlich zu Augustinus, der selbst die bloß möglichen Sünden bedenkt.²⁰

Konkrete Angaben zu einzelnen „Sünden“ nennt Rákóczi erst aus der frühen Gymnasialzeit, wobei Kinderuntaten zu Sünden hochstilisiert werden. Als er ab 1688 bei den böhmischen Jesuiten in Neuhaus (Jindřichův Hradec) studierte, machte er eine Exkursion zu der naheliegenden Propstei, wo er, wie er schreibt, ein Teleskop aus einem Zimmer entwendet habe. Er motiviert die Tat im Rückblick mit seiner natürlichen Neigung zur Erforschung der unsichtbaren Dinge und zur

17 „Consolor multum, dum de tempore infantiae et initio adolescentiae meae cogito, vere enim credo, Domine, me fuisse innocentem in conspectu tuo“; „Conservasti tunc me, Domine, fors innocentem“ (CP 7, 9).

18 „O quoties prorupistis ex oculis meis, me nolente atque detastandae lacrymae [...] Cur nunc arescitis, dum Deo Salvatori contritio cordis demonstranda est?“ (CP 4).

19 (CP 12).

20 Augustinus: *Confessiones*, II, VII, 15. Vgl. Peter Schäfer: *Das Schuldbewusstsein in den „Confessiones“ des hl. Augustinus. Eine religionspsychologische Studie.* Würzburg 1930, S. 113.

Beschäftigung mit Raritäten. Nach drei Jahren habe er einen Zirkel aus der Bibliothek im Jesuitenkolleg von Neisse (Nysa) entwendet. Als Hauptmotiv der Tat nennt er in beiden Fällen den Hochmut, die Unfähigkeit zu bitten. Beide Fälle müssen im Kontext des ersten augustini-schen Diebstahls gedeutet werden. Aber anders als Augustinus beim symbolträchtigen Birnendiebstahl,²¹ findet er, nach eigener Aussage, nicht an der Tat, sondern am Gegenstand selbst eine Freude. Um die Schuld zu vergrößern, fügt Rákóczi hinzu: Hätte man die Objekte bei ihm gesucht, hätte er vielleicht sogar geschworen, dass diese nicht bei ihm zu finden und nicht einmal von ihm gesehen worden seien. Also wieder das Motiv der nicht begangenen Sünde. Er verflucht nun seinen Hochmut, dankt Gott für die Abwendung der Gelegenheit „zu dieser schrecklichen, großen Schuld“ des Meineids und bittet ihn „um die Tilgung dieser Sünde zusammen mit den übrigen, ihm vielleicht bis heute unbekanntem Sünden seiner Jugend“.²²

Zwischen 1690 und 1692 studierte Rákóczi an der Jesuiten-universität von Prag. Sein sechzehntes Lebensjahr – wieder eine Parallele zu Augustinus, dessen Erektion der Vater im gleichen Alter beobachtete – nennt er „verhängnisvoll für seine Reinheit“.²³ Aus komplizierten Umschreibungen geht hervor, dass die Erfahrung der Pubertät, die erwachende Geschlechtsreife Rákóczi zum Onanieren verleitet habe, das bei ihm, nach eigener Aussage, zu einer Gewohnheit wurde. Die Sündhaftigkeit der Tat wurde ihm nach der Lektüre eines kasuistischen Werkes bewusst, und obwohl er auch die „furchtbare Strafe“ dieser Sünde aus dem Alten Testament kennenlernte, habe er den Gebrauch fortgesetzt. Nachträglich entschuldigt er sich damit, dass er damals „keiner weiteren Schuld gehuldigt habe“.²⁴ Auf diesen „sündhaften Gebrauch“ seiner Jugend, auf seine „Unreinheiten“ kommt er mehrmals zurück.²⁵

Vom Sommer 1692 bis zum Frühling 1693 lebte Rákóczi im Hause seiner älteren Schwester in Wien, wo er die Vergnügungen der Welt,

21 Vgl. Augustinus: *Confessiones*, II, IV, 9. Zitierte Ausgabe: Aurelius Augustinus: *Confessiones/Bekenntnisse*. Übersetzt, hrsg. und kommentiert von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch. Einl. von Kurt Flasch. Stuttgart 2012.

22 „misericordia tua hujus enormis peccati occasionem a me avertit“; „Sana me Domine, et dele hoc delictum cum reliquis juventutis meae fors necdum notis ignorantis“ (CP 23).

23 „Hic annus aetatis meae 16. fatalis fuit puritati meae“ (CP 24).

24 „nec enim aliis vitiis deditus fui“ (CP 25).

25 Vgl. z. B. (CP 29).

vor allem das Kartenspiel, das Theater und die weltliche Liebe kennenlernte. Seinem damaligen Beichtvater unterschiebt er Nachlässigkeit mit der Begründung, dass dieser die Aufzählung seiner Schuld weder mit Tadel noch mit Ermutigung unterbrochen habe, „obwohl beinahe alle Sünden bei ihm zur Gewohnheit geworden seien“.²⁶ Hier entschuldigt er sich mit dem Argument, dass er keine der Sünden aus vorsätzlicher Schlechtigkeit und die meisten vielleicht gar nicht begangen hätte, wenn er sie in der Form erkannt hätte, wie er sie nun durch Gottes Gnade erkennt. Rákóczi spricht über eine fünfjährige „weltliche Liebe“, durch die er „vielleicht viele andere Untaten der Jugend und die schwereren Sünden vermied“.²⁷

In der Beschreibung seiner Italienreise von 1693/94 betont er, dass Gott ihn in Venedig, „in diesem Ort universalen Verderbens“, beinahe zwei Wochen lang „vor neuen Sünden und vor dem schlechten Beispiel anderer“ verschont habe.²⁸ Den Aufenthalt in Florenz schildert er etwas realitätsnäher, indem er bekennt, dass er sich der Prostituierten enthielt, weil es ihm dabei grauste und er vor den körperlichen Krankheiten Angst hatte. Seine Seele wurde aber „mit Geschwüren der Sünde übersät“ und sie „suhlte in dem Schmutz wie Tiere“.²⁹ In Loreto habe er eine „große innere Erschütterung“ empfunden und „sein schuldbeladenes Gewissen versöhnt“.³⁰ Trotz zahlreicher sinnlicher Versuchungen blieb Rákóczi, nach eigener Aussage, sowohl in Rom als auch in Neapel „standhaft“, weist aber topisch auf seine näher nicht benannten „geheimen Sünden“ hin. Er beschuldigt sich u. a. einer hastigen Wissensbegierde nach den Geheimnissen der Natur, einer Respektlosigkeit vor der Blutreliquie des „hl. Johannes“, d. h. des San Gennaro, eines Glaubensmangels, einer Trägheit in allen seinen Taten und eines unvernünftigen Selbstbewusstseins.³¹

26 „quamvis omnia propemodum peccata devenere mihi habitualia“. (CP 32).

27 „absit a me dicere non peccasse, sed vere et in hoc peccato meo secreto providentiae tuae ductu effectum est, quod hocce velamenti amore occupatus, fors plurimos evitaverim juventutis inordinatos actus et grandiora peccata.“ (CP 33).

28 „quod me in hac universali corruptione omnis propemodum inhabitantium carnis duabus septimanis degentem a novi peccatis et pravis aliorum exemplis conservaveris.“ (CP 34).

29 „anima mea lepra peccati scatebat, et animalium instar volutabatur in coeno.“ (CP 36).

30 „et criminibus oneratum conscientiam expiavi.“ (CP 37).

31 (CP 38–39).

Die Rückreise nach Wien habe Rákóczi aufgrund einer falschen Nachricht vom Tod der Herzogin von Darmstadt, seiner vorgesehenen Braut, wegen der Liebe zu einem nicht näher bestimmten „Geschöpf“ in Eile unternommen, was er nachträglich als eine vermessene Tat, als sündhaft bezeichnet.³² In der Brautwahl und Eheschließung, ohne das Einverständnis des Kaisers einzuholen, habe er vor allem politische Erwägungen berücksichtigt; nun werden auch sein „blinder Hochmut“ und „die in der Schwachheit sich brüstende menschliche Natur“ Ursache für die Selbstanklage.³³ Nach Ungarn zurückgekehrt, führt er, wie er schreibt, Streitgespräche über Fragen der Religion, die „Sondermeinungen“ bei ihm zur Folge hatten und die er im Nachhinein „schändlich“ nennt.³⁴ Zugleich entschuldigt er sich damit, dass ihn sein Beichtvater, der bei diesen Gesprächen anwesend war, weder dafür gerügt noch davor gewarnt habe.³⁵ Auch wegen eines im Geiste mehrmals begangenen Ehebruchs mit einem Mädchen von unklarer Herkunft erklärt er sich für schuldig und bittet um Vergebung.³⁶ Er beschuldigt sich immer wieder seiner nicht näher beschriebenen „Schändlichkeiten“, die sich in ihm trotz der Ehe erneuerten.³⁷ Die häufige Betonung der sinnlichen Leidenschaft und des Hochmuts als Schuld hat in den *Confessiones* des Augustinus ihr Vorbild.³⁸

Die Lüge als Sünde taucht in der Darstellung des mehrmonatigen Aufenthalts Rákóczis im Gefängnis der Wiener Neustadt zum ersten Mal auf, wo er, des Hochverrats beschuldigt, mit der Todesstrafe rechnen musste. Im Laufe des Verhörs habe er im Interesse seiner Freisprechung falsche Aussagen gemacht, die er mit der Stellungnahme

32 (CP 40).

33 (CP 42–44).

34 Beim Festessen am Ostersonntag 1704 anlässlich der Versammlung von Gyöngyös ging es z. B. um die Fragen des Gewissens und der Unsterblichkeit der Seele in der Gegenwart von Pál Széchényi, Erzbischof von Kalocsa, Ferenc Rákóczi II. und seinem General Miklós Bercsényi. Gergely Tóth: Felekezeti és történelmi emlékezet. A Rákóczi-szabadságharc a 18. századi honi történetírásban [Konfessionalisierung und historisches Gedächtnis. Der Rákóczi-Freiheitskampf in der ungarischen Historiographie des 18. Jahrhunderts]. In: *Történelmi Szemle* 52 (2010), S. 13–36, hier S. 15–16.

35 (CP 45).

36 „amore quoque puellae obscurae originis captus pronus in adulterim ruissem“ (CP 48–49).

37 „turpitudines enim meae, de quarum habitudine toties me accusavi, non obstante matrimonio renovatae fuerant in me“ (CP 74).

38 Vgl. z. B. Augustinus, *Confessiones*, VIII, IV, 9.

„bestimmter verkehrter Theologen“ über die Möglichkeit des stillen Vorbehalts und der Lüge, um das Leben zu retten, gerechtfertigt habe. Nachträglich nennt er aber auch diese Tat „eine große Schuld“, die er verflucht.³⁹ Das Motiv der harmlosen Lüge kommt auch in der Schilderung der Flucht aus dem Gefängnis vor.⁴⁰ Um sich aus der Gefangenschaft zu befreien, habe Rákóczi auf Anraten eines Mitgefangenen den Dienst eines Zauberers in Anspruch genommen, der mit einem seiner Kleidungsstücke die Hilfe des Teufels und der bösen Geister sichern sollte. Nachträglich entschuldigt er sich für diesen Fall mit der Lektüre der Bücher von Kabbalisten und Astrologen aus Neugier.⁴¹

Nach seiner Befreiung flüchtete Rákóczi über Krakau nach Warschau, wo er sich nach eigener Aussage mit einer „hässlichen Buhle“ abgab. Diese Tat nennt er nun „vielleicht die größte unter seinen Sünden“.⁴² In Warschau begann sein Verhältnis mit der Frau des polnischen Palatins, Elzbieta Sieniawska,⁴³ das beinahe zehn Jahre lang dauerte und in einem Briefwechsel gut dokumentiert ist.⁴⁴ Im Nachhinein nennt er dieses Verhältnis topisch „eine profane ehebrecherische Liebe“, die „bis zum Ende des ungarischen Krieges durch viele Treulosigkeiten, Lügen und unaussprechbaren Niederträchtigkeiten zunahm“. Zugleich versucht er, die Verbindung mit den eigenen politischen Absichten und ökonomisch-finanziellen Interessen zu rechtfertigen.⁴⁵ Nach dem Schwinden der politischen Hoffnungen habe er die Liebe noch eine Weile vorgetäuscht.⁴⁶ Die Reue wegen dieses „verstockten Liebesverhältnisses“ ist ein Hauptmotiv im zweiten Buch der *Confessio*.⁴⁷ Dagegen erwähnt Rákóczi das Verlassen seiner Frau⁴⁸ und

39 „horrebam mentiri, sed secundum perversorum quorundam theologorum sententiam restrictionem mentalem ipsumque mendacium ad salvandam vitam absque detrimento tertii et status publici licite adhiberi posse vere mihi persvaseram“ (CP 109).

40 (CP 129).

41 „tunc curiosorum librorum lectioni, cabalistarum figmentis, astrologorum praedictionibus plus ex sciendi curiositate quam persuasione veritatis deditus“ (CP 122).

42 (CP 130).

43 (CP 139).

44 *Correspondance de François II Rákóczi et de la palatine Elzbieta Sieniawska 1704–1727*. Publiée avec collaboration de Gábor Tüskés par Ilona Kovács et Béla Köpeczi. Budapest 2004.

45 (CP 151, 158, 170, 183, 187).

46 (CP 195–196).

47 (CP 201–202, 206).

seiner Kinder nur cursorisch und bezeichnet diese Tat nirgendwo als Schuld.

In der Beschreibung der Reise von Danzig nach Frankreich bereut Rákóczi sein „schuldhaftes Wagnis“: er habe es unterlassen, vor der gefährlichen Seefahrt zu beichten.⁴⁹ Sein Leben am Hofe Ludwigs XIV. war nach eigener Aussage ganz von der Dissimulation und von der Selbstliebe bestimmt: Er wollte geliebt werden und das Gefallen anderer gewinnen.⁵⁰ Eine gleichzeitige Liebe zu zwei Hofdamen habe ihn ein Jahr lang beschäftigt,⁵¹ die er zusammen mit Theaterbesuch, Jagd und Kartenspiel im Rückblick ebenfalls verurteilt.⁵²

Inmitten der Darstellung der Laster des Privatmanns kommt Rákóczi immer wieder auf seine Sünden zu sprechen, die die Sache des Landes und des ungarischen Volkes betreffen und die er als Politiker, Heerführer und Fürst begangen habe. Diese Unterscheidung macht er selbst,⁵³ doch die beiden Kategorien, wie zum Beispiel in der Liebe zu Sieniawska, überlagern sich manchmal. Er betont, dass er den Freiheitskampf nicht mit der Besserung der eigenen Lebensweise begonnen habe, sondern den Regeln der weltlichen Politik und den Illusionen der menschlichen Weisheit gefolgt sei, wobei er sich durch die Selbstliebe und durch den eitlen Trieb der Selbstgefälligkeit anspornen ließ. Er zählt seine moralischen Tugenden auf, von denen er, wie er meint, im Laufe der Jahre Zeugnis ablegte, erklärt diese aber auch für Sünden vor Gott, da sie aus Heuchelei hervorgegangen seien.⁵⁴ Die Sehnsucht, der Heimat zu dienen, ergab sich, schreibt er im Rückblick, eher aus dem Ausleben der eigenen Neigungen als aus der Liebe zur Wahrheit Gottes.⁵⁵

In die gleiche Gruppe der Sünden gehört die Tötung „von einigen hundert Gefangenen“ im Laufe nicht näher bestimmter Kriegshandlungen.⁵⁶ Den Anlass zu dieser Tat verschweigt er; man kann nur ver-

48 „sic die concedendi illas praefixo longum mihi conjugii vale dicendum fuerat“ (CP 206).

49 (CP 216).

50 (CP 223–225).

51 (CP 226–227).

52 (CP 234).

53 „Par fuerat status conscientiae et animae meae exeuntis, qui fuerat intrantis; foedatus peccatis privati hominis intraveram, peccatis principis aggravatus redii in Poloniam.“ (CP 177).

54 (CP 69–70).

55 (CP 75).

56 (CP 151–152).

muten, dass es sich um einen Vergeltungsakt handelte.⁵⁷ Die eigene Rolle dabei präzisiert Rákóczi nicht, versucht aber, seine Verantwortung dadurch zu vermindern, dass er bemerkt, er habe den Ratschlag seiner Ratgeber befolgt. Die Tat hat er, nach eigener Aussage, zunächst nicht als Schuld gesehen, jetzt bezeichnet er sie jedoch als barbarisch, unmenschlich, dunkel und verdächtig. Er sagt, dies sei die einzige Tat, die er bereut, als Fürst begangen zu haben; deretwegen werde er sich an allen Tagen seines Lebens schämen. Dem Rat seines Beichtvaters folgend, überlasse er sich nun Gottes unendlicher Barmherzigkeit. Diese Tat erwähnt er auch noch ein zweites Mal im selben Ton.⁵⁸

Die Eigensucht der Selbstliebe in den öffentlichen Angelegenheiten bekennt Rákóczi immer wieder.⁵⁹ In der Erzählung der Friedenshandlungen von 1710, die den Freiheitskampf abschließen sollten, gesteht er, dass er unter dem Vorwand, Staatsangelegenheiten zu erledigen, nach Polen ginge; den wirklichen Grund, d. h. die geheime Liebe zu Sieniawska, kenne jedoch nur Gott. Hier bemerkt er auch, dass ein Teil seiner Frevel vor den Menschen in der *Confessio* nicht aufgedeckt werde.⁶⁰ Dass er auf den Fürstentitel nicht verzichten wollte, begründet Rákóczi neben seinem Eid und dem Rat seiner Anhänger mit der eitlen Ruhmsucht und mit der Selbstliebe.⁶¹ Es sei ihm vollkommen bewusst gewesen, dass er, wenn er im Exil bleibe, für immer im Herzen des Volkes leben werde. Wegen der Nichtannahme des Friedensabkommens überwältigt ihn im Rückblick ebenfalls Schuldbewusstsein.⁶² Den Verlust der Fürstenmacht, das Exil und die Kümmerlichkeiten des irdischen Lebens betrachtet er nun als gerechte Strafe für seine Sünden.⁶³

In der Schilderung des Lebens im türkischen Exil bekennt Rákóczi sein Schuldbewusstsein wegen der unüberlegten Aufdeckung eines nicht näher genannten vertraulichen Geheimnisses vor dem spanischen

57 Ferenc Rákóczi: *Vallomások* [Konfessionen]. Übers. von Erika Szepes (Nachwort u. Anm. von Lajos Hopp). Budapest 2003, S. 347, Anm. zur S. 207. Die Erstausgabe dieser Übersetzung, kontaminiert mit dem Text der *Mémoires*, erschien 1979.

58 (CP 253).

59 Z. B. (CP 155–156).

60 „neque turpitudinem meam tibi celatam esse cupio, quamvis hominibus non revelem“ (CP 170).

61 (CP 173).

62 (CP 179).

63 „Decretum justitiae tuae fuit, ut punires me in tempore amissione dignitatis principatus mei, exilio et plurimis jacturis bonorum meorum et temporalis vitae miserii“ (CP 184).

Botschafter, der nach seiner plötzlichen Rückberufung aufgrund der Anklage eines Paktierens mit den Feinden seines Königs und einer schädlichen Korrespondenz öffentlich bestraft wurde.⁶⁴ Rákóczi meint, er habe diese Schuld des Wortbruchs unweise, unabsichtlich und unwissend verübt; er beklagt sich und spricht sich zugleich frei vor dem Gewissen. Schließlich holt er Rat bei seinem Beichtvater, der diese Schuld als eine lässliche Sünde erklärt habe, doch habe er ihn damit nicht ganz überzeugen können.

Im Zusammenhang mit konkreten Taten anderer Personen und Gruppen gebraucht Rákóczi den Begriff „Schuld“ bzw. „Sünde“ relativ selten. Die Tat des kaiserlichen Kapitäns François Joseph Longueval, der seine nach Frankreich geschickten Briefe an den Wiener Hof weiterleitete, ihn damit verriet und ins Gefängnis brachte, nennt Rákóczi Frevel („scelus“).⁶⁵ Die Tat Sieniawskas bezeichnet er, schonend und ohne ihren Namen zu erwähnen, als „Schändlichkeit einer Anderen, die mit der eigenen verbunden war“.⁶⁶ Baron Sándor Károlyi, einen ehemaligen General und Vertrauten Rákóczis, der gegen Ende des Freiheitskampfes einen Kompromiss mit den Habsburgern suchte und bei der Ratifizierung des Friedensabkommens durch den Landtag eine entscheidende Rolle spielte, nennt Rákóczi nachträglich einen Treubruchigen und Landesverräter, dessen Schuld gegen das Bündnis der Stände offensichtlich sei und mit der Todesstrafe belegt werden könnte.⁶⁷

Den Schuldbegriff verwendet Rákóczi insgesamt bei fünf verschiedenen Personengruppen. Diese sind das kaiserliche Militär, die Fürsten, der französische Hof, der eigene Hofstaat und das ungarische Volk. Unter den Ursachen des ungarischen Freiheitskampfes erwähnt er, dass kaiserliche Soldaten bei der gewaltsamen Steuereintreibung die Frauen in der Gegenwart ihrer zahlungsunfähigen Männer vergewaltigt haben; andere wurden ausgepeitscht, wobei manche gestorben sind; oft wurden sogar unbedeutende Beschwerden mit dem Tode bestraft.⁶⁸ Die Moral der Fürsten geißelt er in der Form eines negativen Fürstenspiegels besonders hart, er tadelt aber auch die „weltlichen Chroniken“, da diese sogar den Sünden der Fürsten einen Anstrich der Tugend geben und sie

64 (CP 358–361).

65 (CP 104).

66 „vetat caritas, turpitudinem alterius meae junctum enarrare“ (CP 139).

67 (CP 180).

68 (CP 64).

verheimlichen.⁶⁹ Als konkrete Sünden nennt er die Eitelkeit, die Verachtung der Religion, den Hochmut und die Suche nach weltlichen Vergnügungen. Am französischen Hof beobachtet er auch, dass jene, die früher wegen ihrer Sünden und ihres unmoralischen Lebens zurückgesetzt waren, nach dem Tode des Königs begannen, den Kopf hoch zu tragen.⁷⁰

Die Sünden im eigenen Hofstaat geißelt Rákóczi mit bitteren Worten. Konkret nennt er die Trunkenheit, die Zwietracht und weitere, ihm vielleicht unbekanntere Sünden.⁷¹ Zwei Personen aus seiner „kleinen Herde“, die er auch sonst für unbesonnen, unzuverlässig und schuldig hält, seien zum muslimischen Glauben übergetreten. Er freut sich über die Bekehrung seines kalvinistischen Waffenträgers zum Katholizismus,⁷² anderswo erwägt er den Unterschied zwischen einem scheinheiligen Katholiken und einem moralisch aufrichtig lebenden Protestanten im Sinne der konfessionellen Toleranz.⁷³ Die obige biblische Anspielung weiterführend bezeichnet er sich als Hirten seiner Herde und nimmt auch ihre Schuld auf sich. Für deren Sünden bringt er sich als Sühneopfer dar und bittet für sich um Strafe, für die anderen jedoch um Begnadigung.⁷⁴

Im zweiten Buch der *Confessio* thematisiert Rákóczi die Schuld Ungarns. Im Sinne der biblischen Geschichtsauffassung, die im Ungarn des 16. und 17. Jahrhunderts aktualisiert und neu gedeutet wurde, betont er, Gott bestrafe das Land für seine Sünden – Prunksucht, Zügellosigkeit und Abwendung von Gott – mit der Eroberung durch die Türken, mit der Empörung und Zwietracht der Magnaten, mit den konfessionellen Streitigkeiten und mit der Auslöschung des Ruhmes.⁷⁵ Die

69 „vitia quoque in virtutis specimen colorare“ (CP 189).

70 (CP 249–250).

71 „Quot enim peccatis te offendimus, Deus tam bone et misericors; quot ebrietatibus, dissidiis, contentionibus et fors et aliis ignotis mihi sceleribus provocavimus in nos justam vindictam tuam“ (CP 372).

72 (CP 251–252).

73 (CP 160–161).

74 „Revela Domine turpitudines nostras nobis, compunge cor nostrum, ut gemamus de omnibus peccatis et delictis, quibus te hoc anno offendimus; dupplica in me has lacrymas et gemitus, ut ego qua pastor illorum gemam et doleam de propriis, et de gregis mei peccatis“; „En me tibi offero pro his omnibus in sacrificium: percute, flagella, puni me, dummodo pareas ipsis“ (CP 372–373). Zur Idee „Fürsten als schlechte Hirten des Volkes“ vgl. Erasmus: *Adagia*, II 8, 65.

75 (CP 166).

Hirten-und-Herde-Metapher nimmt er in der Meditation über Jesu Geburt noch einmal auf und appliziert sie auf sein sündhaftes Volk.⁷⁶

Rákóczis Konzept von Schuld und Sühne

Die Schuldfrage und das Gnadenproblem bestimmen Inhalt, Konzeption und Aufbau des ganzen Werkes. Rákóczis Auffassung von Schuld und Sühne erscheint grundsätzlich in einem traditionellen religiös-theologischen Rahmen, wobei auch das kulturelle Muster der Reinheit in die Selbstdeutung miteinbezogen wird.⁷⁷ Die Bekehrung, das Schuldbewusstsein und die Deutung bestimmter biographischer Ereignisse als Nachweise besonderer Begnadung gehören zu den wesentlichen Identitätsmodellen auch des Exils in der frühen Neuzeit als Tropen des Überlebens und der Bezeugung, so auch bei Rákóczi. Die *Confessio* zeigt das Ringen des Fürsten um die Frage der Schuld und der Gnade und um die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.⁷⁸ Zugleich versucht er, die Grenzen der Dogmatisierung der augustinischen Gnadenlehre zu erspähen und sich selbst vor den Menschen zu rechtfertigen. Im Werk liegt eine getriebene Darstellung der Entwicklungslinie Rákóczis in der moralisch negativen Beurteilung einer früheren Lebensperiode vor, die sich vor allem in einer rigorosen Selbstentwertung manifestiert. Den oft sehr allgemein gehaltenen Selbstanklagen liegen zum Teil konkrete Tatsachen, zum Teil literarische Modelle zu Grunde.

Die schuldhafte Vergangenheit stilisiert Rákóczi zu einem zentralen Element seines Selbst- und Gottesbildes. Er versteht sich als ein bekehrter Sünder, der seine Vergangenheit nicht vergessen hat; Gott ist der Befreier, der ihn aus der Knechtschaft der Sünden zu seinem Diener berufen hat. Die Betonung der eigenen Schuld erfüllt im Werk zwei Funktionen: eine theologische Funktion als Hintergrundfolie und Begründung der göttlichen Gnade und eine narratologische Funktion als Ausgangssituation einer Erzählung, die zu ihrer Aufhebung und

76 (CP 96–97).

77 (CP 198–200). Vgl. Peter Burschel: *Die Erfindung der Reinheit. Eine andere Geschichte der frühen Neuzeit*. Göttingen 2014.

78 Z. B. (CP 80–81).

Umkehrung führt. Die besonders negative Beleuchtung, in der der schuldbeladene Fürst hier erscheint, erklärt sich nicht als Bericht über die tatsächlich begangenen Sünden, sondern hat eine narrative Funktion im Aufbau der autobiographischen Erzählung. Es geht hier um die Schilderung einer Heilswende, von äußerster Heillosigkeit in der Vergangenheit zum Heil der Gottesnähe durch die Gnade in der Gegenwart. Aus dieser Struktur der Erzählung ergibt sich der Sinn der negativen Schilderung der eigenen Handlungen.

Im Zentrum von Rákóczis Schuldbegriff steht das Schuldig-Sein des ganzen Menschen Gott gegenüber. Der Mensch ist „Schuldner“. Die subjektive Beurteilung vor allem der eigenen Taten ist bestimmt durch ein augustinisch-jansenistisch geprägtes moralisches Wertesystem, eng verbunden mit der Vorstellung des bekehrten Fürsten als Büsser und streng ritualisiert durch die schriftliche Form der Konfession als Geständnis und Gebet. In diesem theologischen Diskurs stehen Fragen nach der Herkunft des Bösen, der Gerechtigkeit, der Willensfreiheit, der Gnade, der Schuldvergebung, der Kompensation, der Reinheit, der Strafe, der Erlösung, der Buße und Beichte im Vordergrund. Die Angst vor der Schuld und vor ihren Folgen durchzieht das ganze Werk. Die Absichten und Motive des „Täters“ und die „Tatumstände“ werden oft als entlastende Faktoren interpretiert. Die eigene Unkenntnis der göttlichen Gebote wird mit der gleichen Absicht betont.

Den Begriff der Schuld definiert Rákóczi nicht. Er klassifiziert ihn auf direkter Weise, wie z. B. Augustinus,⁷⁹ ebenfalls nicht, macht keinen Unterschied zwischen moralischer, religiöser und rechtlicher Schuld, doch differenziert er mit dem nuancierten Gebrauch der Begriffe *macula*, *delictum*, *vitium*, *culpa*, *peccatum*, *crimen* und *scelus*. Die Schuld ist für ihn im Rückblick eine symbolische Stätte der persönlichen Begegnung mit Jesus, wo er seine unendliche Liebe zu ihm entdeckt. Die Gefühle der Gottesnähe und der Schuldvergebung gehören, zusammen mit der Überzeugung, für seinen Glauben missionieren zu müssen, zu den typischen Empfindungen nach einer „Bekehrung“.⁸⁰

79 Vgl. William E. Mann: *The Theft of the Pears*. In: *Apeiron* 12 (1978), S. 51–58, hier S. 52–54.

80 Peter Dinzelbacher: *Bernard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers*. Darmstadt 2012, S. 16; Dieter Breuer: *Konversionen im konfessionellen Zeitalter*. In: *Konversionen im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*. Hrsg. von Friedrich Niewöhner und Fidel Rädle. Hildesheim, Zürich, New York 1999, S. 59–69. Zur literarischen Darstellung der Katholisierung eines kalvinistischen Predigers als Bekehrungsgeschichte vgl. *Vörösmarti Mihály kálvinista prédikátor*

Die Darstellung der Schuld dient vor allem, ebenso wie bei Augustinus, zur Hervorhebung der Wirksamkeit der göttlichen Gnade. Rákóczi betrachtet sein schuldhaftes „Ich“, aber auch das Geschick, das Heil und die Verdammung des Menschen in der Spannung zwischen Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.

Den Ausgangspunkt zu Rákóczis Schuld-und-Sühne-Konzeption bildet der Sündenfall Adams, der zusammen mit den Themen der Erneuerung der menschlichen Natur, der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe, der Gnade, des freien Willens, der Buße und der Rechtfertigung zu den beliebten Theologemen von Port-Royal gehörte. Adam hat nach Rákóczi mit seiner Schuld die menschliche Natur nachhaltig geschädigt und dadurch seinen Nachkommen eine Neigung zur Sünde und den Zustand der Sterblichkeit hinterlassen.⁸¹ Die erste und schwerste Sünde ist, ebenso wie bei Augustinus,⁸² der Hochmut (*superbia*).⁸³ Obwohl alle Menschen schuldhaft geboren werden, ermöglicht Gottes Barmherzigkeit, dass nicht alle verdammt werden. Der durch die Schuld des Menschen verletzte Gott sollte mit einem menschlichen Opfer, mit dem Tod Christi versöhnt werden.⁸⁴ Die Taufe tilgt die *macula originalis*, d. h. die Erbsünde, sie hebt aber nicht den Antrieb der Begierlichkeit (*concupiscentia*) auf.⁸⁵ Ihren Ursprung hat die Sünde im „bösen Trieb“, der dem Menschen schöpfungsmäßig mitgegeben ist. Der Mensch kann mit Hilfe der Gnade den rechten Gebrauch des freien Willens wiedererlangen, aber ohne Gottes Gnade kann er im Interesse des eigenen Heils nichts unternehmen.⁸⁶ Die Sünde als eine auf individueller Entscheidung beruhende konkrete Tat setzt den freien Willen des Menschen voraus. Rákóczi folgt hier dem Alten Testament und Augustinus, doch erkennt er, dass Augustinus' Erbsündentheorie⁸⁷ und die Prä-

megtérése históriája [Bekehrungsgeschichte des kalvinistischen Predigers Mihály Vörösmarti]. Hrsg. von József Jankovics und Judit Nyerges. Übers., Anm. von György Geréby. Budapest 1992.

81 (CP 76–77).

82 William M. Green: *Initium omnis peccati superbia*. Augustine on pride as the first sin. In: *University of California, Publications in Classical Philology* 13 (1949), S. 407–432.

83 (CP 78–81).

84 (CP 84–86).

85 (CP 198–199).

86 (CP 193–194).

87 *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo: De diversis quaestionibus ad Simplicianum*. I. 2. Deutsche Übers. von Walter Schäfer, hrsg. und erklärt von Kurt Flasch. Mainz 2012, S. 315. Flasch nennt die Erbsündenlehre Augustinus' ein

destinationsdoktrin der Jansenisten⁸⁸ widersprüchliche Theorien seien. In den Ausführungen über die *gratia efficax* beruft er sich auf das 23. Kapitel des X. Buches der *Confessiones* von Augustinus.⁸⁹ Die Fragen nach der ungleichmäßigen Verteilung der göttlichen Liebe und nach dem Verhältnis von freiem Willen, Gnade, göttlicher Fügung und Heil diskutiert er ausführlich, kann sie aber nicht beantworten und lässt sie mit dem Hinweis auf die bestehenden Meinungsunterschiede in der Kirche offen.⁹⁰

In der Frage der Sühne vertritt Rákóczi im Wesentlichen die Auffassung der neutestamentlichen Sühnetheologie. Demnach handelt es sich beim Sühnetod Jesu um ein eschatologisches Ereignis, das ein für allemal geschehen ist und die Liebe Gottes erweist. In Jesu Person und Werk ist Gott selbst für den Menschen eingetreten, um ihn von der Sünde zu befreien. Diese Zuwendung Jesu zu den Sündern stellt eine Forderung eines Engagements gegen die Sünden dar. Die Funktion der Sühne ist für Rákóczi die Wiederherstellung der eigenen Identität in einer persönlichen Krise; das Ziel der Sühne ist die Wiederherstellung seiner durch Sünde zerstörten Beziehung zu Gott. Sein Werk versteht er

„raffiniertes intellektuelles Produkt“, eine „begriffliche Konstruktion“ (S. 71–74). Konzeption und Terminologie der Erbsünde, der Schuld und der Konkupiszenz sind bei Augustinus nicht einheitlich, veränderten sich mit der Zeit und wurden in den verschiedenen Werken teilweise unterschiedlich ausgelegt. Siehe auch: Athanasie Sage: *Le pêche original dans la pensée de Saint Augustin de 412 à 430*. In: *Revue des Études Augustiniennes* 15 (1969), S. 75–112; William J. O’Brien: *Original Sin in Augustine’s „Confessions“*. In: *Thought. A Review of Culture and Idea* 49 (1974), S. 436–446; Malcolm E. Alflatt: *The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine*. In: *Revue des Études Augustiniennes* 20 (1974), S. 113–134; Terry L. Miethe: *Augustinian Bibliography 1970–1980. With Essays on the Fundamentals of Augustinian Scholarship*. Foreword by Vernon J. Bourke. Westport, Conn., London 1982, S. 212; Walter Simonis: *Anliegen und Grundgedanke der Gnadenlehre Augustins*. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 34 (1983), S. 1–21; J. Huhn: *Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius*. Paderborn 1933.

88 Vgl. Abbé Grégoire: *Lettres inédites sur l’Augustinus. Éloge du jansénisme dans le sillage des Provinciales*. Éd. critique de Jean Dubray. Paris 2015.

89 (CP 380).

90 „Nolo, Domine, scrutari, arcana iudiciorum, descendere in abyssum decretorum tuorum“ (CP 196); (CP 332–335); „et involvitur haec questio, quam ipse Paulus apostolus tuus primus impenetrabilem asseruit [...], sed a quo scolarum pluralitas sententiarum differentiam induxit in Ecclesiam, alii in operanda salute sua homini multum, alii parum, alii nihil attribuunt.“ (CP 344); „Sed superest adhuc, ut prolata de gratia memorum, in quibus procul dubio tanquam in materia hodie plurimum agitata“ (CP 379).

als Selbststrafe und als Sühneopfer in heilsgeschichtlichem Rahmen, als Akt der Wiedergutmachung für seine Sünden und der Reinigung seines Selbst.⁹¹ Die theologischen Ausführungen über die Notwendigkeit der eigenen Schuldhaftigkeit entwickelt er zu einer Geschichtsdeutung und reflektiert im Kontext von konkreten Sünden des Individuums über die Schuld und Erlösung des eigenen Volkes.

Neben der Konkupiszenz bildet nach Rákóczi die Selbstliebe eine weitere Ursache der Schuld, die im 17. und frühen 18. Jahrhundert ebenfalls zu den beliebten Themen der Jansenisten gehörte. Mehr als einmal bezeichnet er die Selbstliebe als „verfluchten Kern der Begierde“, als „Quelle aller Sünden“.⁹² Die Selbstliebe, die sich in den unterschiedlichsten Formen manifestiert, wie z. B. als Liebe zur Heimat, kann nur mit der Gottesliebe besiegt werden.⁹³ Die strenge Geißelung der Selbstliebe gehört zu den konstanten Motiven im zweiten und dritten Buch der *Confessio*.⁹⁴

Zur Rhetorik der Schuld und Sühne

Rákóczis Selbsttadel ist stark stilisiert und rhetorisiert; der rhetorische Charakter des Textes tritt bereits auf den ersten Blick klar hervor. In der Rhetorik der *Confessio* ist der Einfluss der Bibel, der ciceronianischen Redekunst, des augustinischen Tons und des pathetisch-jansenistischen Meditationsstils unverkennbar. Rákóczis rhetorische Kunst wurde vor allem im Jesuitenunterricht, durch die Reden, die er zur Anfeuerung der Soldaten hielt, und durch seine politische Publizistik ausgebildet. In seiner Konfession gelangt er häufig zu einer dramatisierenden Präsentation, doch wirkt sein Wortschwall, intensiviert durch den maßlosen Gebrauch des Semikolons, vor allem im dritten Buch, manchmal übertrieben. Die Ausdrucksweise ist reich an Affekten, stellenweise theatra-

91 „Suscipe Domine sacrificium humilis confessionis et agnitionis nihili mei, quam ego hoc anno conscripsi“ (CP 377).

92 „O maledictum cupiditatis semen“ (CP 75); „fons et origo omnis mali, ex quo omnia peccata emanant“ (CP 167).

93 „amor in patriam, vel verius dixerim amor ille proprius“ (CP 155–158, hier S. 156).

94 Z. B. (CP 167–168, 171–173, 183–184. 199–200, 221–224, 267, 282, 288, 317, 332).

lisch. Das komplette Fehlen der Figuren der Ironie ist typisch für das ganze Werk.

Das zentrale Strukturprinzip der *Confessio* ist der fiktive Dialog, die Zwiesprache mit Gott. Die Möglichkeiten und rhetorischen Mittel der Dialogstruktur werden bewusst ausgenutzt; Rákóczi konstruiert mit ihrer Hilfe eine kolloquiale Lebendigkeit und sein fiktives „Gesicht“. Die Redesituation entsteht durch die wiederholte Hinwendung zu Gott im Gebet und zum Leser und durch den konsequenten Gebrauch der rhetorischen Figuren der Literaturgattung der Konfession. Die vielfältigen Anredeformen und die Hinweise auf die Entstehungsumstände unterstreichen den interpersonellen Charakter des Werkes und tragen zur Verdunkelung der Bedeutung bei. Durch die Vergegenwärtigung der abwesenden Adressaten werden Raum und Zeit transzendiert, wobei sich der Sprecher diesen Dimensionen entzieht. Die rhetorischen Figuren dienen zur Poetisierung und Fiktionalisierung der Autobiographie und zum Erschaffen der Gestalt des sündhaften Bekenner.

Die häufigen Anklänge an die Bibel und die Amplifikation von Bibelstellen sind immanente Bestandteile der Prosa Rákóczis. Die Wendungen der Bußpsalmen werden immer wieder paraphrasiert.⁹⁵ Die sündhafte Welt ist für Rákóczi ebenso wie für Augustinus „Babylon“,⁹⁶ anderswo schreibt er über das „unsittliche, babylonische Nichtstun“.⁹⁷ Wiederholt vergleicht er sein früheres, schuldig-heuchlerisches „Ich“ mit einem Grab, das außen weiß angestrichen sei.⁹⁸ Anderswo nennt er sich „den im Kleid des Fürsten und auf seinem Thron sitzenden, maskierten Gefangenen des Teufels“.⁹⁹

Man findet mehrere Anspielungen auf Paulus: „Die Sünder [...] wollen dich mit Belial in Einklang bringen und deine Bundeslade bringen sie in den Tempel Dago“.¹⁰⁰ Die Gottesliebe ist für Rákóczi der Tod des „alten“, sündhaften Menschen und das Leben des „neuen“,

95 Z. B. „Meremur, Domine, quae patimur, innumera sunt enim scelera nostra et caput nostrum transscenderunt“ (CP 97).

96 (CP 31). Vgl. 1 Petr 5, 13; Offb 14, 8.

97 „perversae Babilonis otio consumpto“ (CP 102).

98 „quid fui praeterquam sepulcrum dealbatum“ (CP 151); siehe auch (CP 36, 210). Vgl. Mt 23, 27.

99 „sub principis vestitu et in ejus throno sedens larvatum daemonis mancipium“ (CP 151). Vgl. Joh 12, 31.

100 „peccatores [...] sic volunt tecum unire Belial, et arcam tuam deponunt in fanum Dago“ (CP 75). Vgl. 2 Kor 6, 15; 1 Sam 5, 2.

bekehrten Menschen.¹⁰¹ Anderswo spricht er über die „Vermessenheit des alten Menschen“.¹⁰² Ein Zitat aus dem ersten Brief an die Korinther wird in eine rhetorische Frage eingebaut und amplifiziert: „Sollte ich mich nicht mit dem Satz Deines Apostels quälen, der behauptet, dass er sich keines Fehlers bewusst sei, doch glaube er nicht, dass er gerecht gesprochen sei?“¹⁰³ Auf die Parabel Jesu von den zwei Wegen wird mehrmals angespielt: „den schmalen Weg der Einsamkeit und der Buße habe ich mit deiner Hilfe gewählt“.¹⁰⁴ Eine Stelle aus dem ersten Brief des Johannes wird ebenfalls paraphrasiert: „So dass wer sagt, er habe keine Sünde, der lügt.“¹⁰⁵

Um die Natur der Schuld zu beleuchten, gebraucht Rákóczi ebenso wie Augustinus¹⁰⁶ Analogien, Metaphern und Symbole. Zu den topischen Symbolen der Schuld bzw. der Sündhaftigkeit, die in der Bibel und bei Augustinus¹⁰⁷ vorgeprägt waren, gehören: Abwendung/Entfernen von Gott,¹⁰⁸ Untreue,¹⁰⁹ Irren/Rennen,¹¹⁰ Blindheit,¹¹¹ Knechtschaft,¹¹² Gefangenschaft,¹¹³ Unreinheit,¹¹⁴ Verschmutzung,¹¹⁵ Suhlen im Schlamm,¹¹⁶ Dunkelheit,¹¹⁷ Krankheit¹¹⁸ und Tod.¹¹⁹ Dem Begriff der Schuld wird ebenfalls eine symbolische Bedeutung zugesprochen.

101 „tu es mors veteris, vita novi hominis“ (CP 332). Vgl. Kol 3, 1–17.

102 „veteris hominis praesumptione ductus“ (CP 81).

103 „anxiat me dictum apostoli tui, qui quamvis nullius se mali conscium dicat, non tamen se justificatum credit?“ (CP 19). Vgl. 1 Kor 4, 4.

104 „te docente et adjuvante elegi viam arctam solitudinis et poenitentiae“ (CP 80), siehe auch: (CP 201, 364). Vgl. Mt 7, 13–14.

105 „si quis peccatum non habere dicat, mendax sit“ (CP 362). Vgl. 1 Joh 1, 8–10.

106 Patrick J. Powers: *The Concept of Guilt in the Confessions of St. Augustine. A Phenomenological Study*. Pittsburgh, PA, Duquesne University Dissertation 1978, S. 14, 21–22.

107 Vgl. Leo C. Ferrari: Symbols of Sinfulness in Book II of Augustine’s „Confessions“. In: *Augustinian Studies* 2 (1971), S. 93–104.

108 (CP 68).

109 (CP 364).

110 (CP 364).

111 (CP 68).

112 (CP 362).

113 (CP 29).

114 (CP 199–200).

115 (CP 19, 149).

116 (CP 75).

117 (CP 144, 202).

118 (CP 23, 212).

119 (CP 202).

Die Metaphern der Selbstliebe sind u. a. Intrigant,¹²⁰ wirklicher Proteus,¹²¹ starker bewaffneter Krieger¹²² und Zündschwamm der Schuld bzw. der Begierde.¹²³ Die paramilitärische Ausdrucksweise Augustinus', wonach im Konflikt zwischen Gerechtigkeit und Gnade (Barmherzigkeit) Gottes die Gnade siegt,¹²⁴ findet sich auch bei Rákóczi.¹²⁵

Man trifft auf zahlreiche ausdrucksvolle Metaphern im Kontext der Schuld. Venedig nennt Rákóczi „die auf dem Meer der Sünden und furchtbarer Schuld schwimmende Stadt“.¹²⁶ „Diese [d. h. Zerstreuung und Sehnsucht] sind die fluchvollsten Früchte des Baumes meiner Begierde, den die Sünde in mir einpflanzte“.¹²⁷ „Ohne Liebe [...] bin ich ein Zugvieh geworden“.¹²⁸ Um das Problem des Verhältnisses von Schuld, Gleichgültigkeit und Wahrheit zu veranschaulichen, gebraucht er die Metapher der Waage Gottes: Der Schuldner gießt seine Sünden in die Schale der Begierde, der rechtschaffene Mann aber füllt die Schale der Liebe auf.¹²⁹ Ohne Gott nennt sich Rákóczi „Tier, Fleischklumpen, Verwesung, Asche und Staub“.¹³⁰ „Sitz und Wohnung der Begierde ist die Phantasie“.¹³¹

Eine rhetorische Frage in Anspielung auf Augustinus lautet: „Was bin ich, dass ich dich lieben soll?“¹³² Die Häufung von rhetorischen Fragen durchzieht das ganze Werk: „Was ist das in mir, mein Herr, was mich mit Schauer erfüllt vor dem schändlichen Tod, vor der Gefangenschaft und vor dem Exil aus dem Exil? Was ist die Ursache der Versuchungen, vor denen, wie gesagt, die Angst berechtigt ist? Wie groß ist das Beharren auf dem irdischen Leben in der Welt und in mir selbst

120 (CP 4).

121 (CP 196).

122 (CP 155, 199, 240).

123 (CP 167, 330, 351).

124 *Logik des Schreckens* (wie Anm. 87), S. 74.

125 (CP 25), vgl. auch Anm. 145. Ein weiteres Beispiel: „non ego mihi sum contrarius, sed tu in me pugnas contra me“, (CP 68).

126 „qua civitatem hanc in peccatorum et nefandorum scelerum mari natantem conservas“, (CP 34).

127 „hi sunt enim soli pessimi fructus arboris concupiscentiae meae, quam peccatum plantavit in me“, (CP 68).

128 „sed quid mirum, nihil amando quid potui agere; ut jumentum factus fueram, agebam ut illud“, (CP 111).

129 (CP 167–168).

130 „animal, massa carnis, putredo, cinis et pulvis“, (CP 365).

131 „sedes est et habitaculum concupiscentiae phantasia“, (CP 376).

132 „Quis sum ego, ut amam te“, (CP 220). Vgl. „Quid tibi sum ipse, ut amari te“, Augustinus, *Confessiones*, I, V, 5.

[...]? O törichte und trügerische Phantasie, was für einen Schrecken kannst du in mir erwecken mit dem Vorwissen der Zeit des blinden Zufalls? Zündschwamm der Begierde, wie lange lauerst du noch auf mich? Oh, sinnliches Leben, warum versuche ich dich zu erhalten?¹³³ „Oh, mein Herr, haften mein Schmutz und Makel noch immer an mir? Wie lange wälze ich mich in diesem Schmutz und Sumpf meiner Lage? [...] Ich schäme mich, so schmutzig vor dir zu stehen, aber bin ich denn anders, als ich deinen heiligen Leib zu mir nehmen möchte?“¹³⁴ „Was anderes konnte aus dem Sumpf meiner infektiösen Schlechtigkeit und Verdorbenheit strömen als das Böse?“¹³⁵

Zu den beliebten rhetorischen Figuren zur Betonung der Schuld gehört die Antithese: „Nach der Vorstellung und eitler Meinung der Menschen bin ich Fürst, vor deinen Augen jedoch Staub und Sünder.“¹³⁶ „Du sagst, du liebst die Kinder und die Kleinen, mich hast du doch als Schuldner stärker geliebt.“¹³⁷ „Es ist gerecht, mein Herr, dass ich mich in meinen Konfessionen schäme, du dich aber über die Bekehrung des Büßers freuen solltest, und dass ich mich erniedrigen soll, du aber durch alle deine Geschöpfe für ewig gepriesen werden solltest.“¹³⁸ „Es geschah durch dich [...], dass ich [...] als Beispiel für andere hingestellt wurde. Aber die Wirksamkeit meines verborgenen Hochmuts stammte von mir.“¹³⁹ „Du hast mich von den Fesseln befreit

133 „Quid ergo est, o Domine, in me, quae ipsam mortem ignominiosam, carceres et exillii exilia horrere facit, et tanquam mala repraesentat? Quae est tentationum, quas metuere justum esse dixi, causa? Quam adhaesio illa vitae temporali, mundo et mihimet ipsi: [...] O insana et illusoria imaginatio, quae in me horrore potes horum fors venturorum praevisionem, fomes cupiditatis, usquequo insidiaberis mihi! O vita corporis, cur studeo conservare te!“ (CP 351).

134 „O Domine, usquequo haerebo in quisquiliis et sordibus meis, usquequo volutabor in hoc coeno et luto conditionis meae? [...] pudet ita conspiratum praesentare me tibi; sed num alius sum, dum ad participationem Sancti Corporis tui accedo?“ (CP 375).

135 „quid praeter malum emanere potuit ex scaturigiae malitiae putredinis et corruptionis meae?“ (CP 100).

136 „Principis in consideratione et vana opinione hominum, sed pulveris et peccatoris coram te“ (CP 3).

137 „Infantes et parvulos dicis te diligere, et tamen me peccatorem plus dilexisti“ (CP 19).

138 „Justum est Domine, ut ego erubescam confitens, tu vero gaudeas de conversione poenitentiam agentis; humilior ego, et exaltare tu ab omnibus creaturis tuis in aeternum.“ (CP 20).

139 „A te fuit, [...] quod [...] aliis pro exemplo proponebar. Sed heu vere a me processerunt occultatae superbiae effectus“ (CP 23).

und ich habe die Fesseln des Satans freiwillig wieder auf mich genommen.¹⁴⁰

Typische Bittformeln sind: „bitte dich, erinnere mich daran [d. h. an die Schulden]“¹⁴¹, „steigere meinen Schmerz über [die Sünden]“¹⁴², „bitte strafe mich“¹⁴³, „erinnere mich und zeige mir das Schlechte, was ich getan habe“¹⁴⁴, „nimm meinen Willen als brennendes Opfer an und hilf ihn zu verbrennen auf dem Altar deiner Vorsehung im Feuer deiner Liebe, und rechne mir nicht als Schuld an, wenn ich mich irre“¹⁴⁵, „stelle meine Sünden und auch meine Undankbarkeit vor mich, nicht, um mich daran zu ergötzen, sondern ihretwegen zu weinen in Bitterkeit und mit dem inneren Schluchzen meines Herzens“¹⁴⁶. „Vergib mir, oh Herr, und reinige mich von meinen geheimen Absichten, von den Nachlässigkeiten und von meinen alltäglichen Unvollkommenheiten, die sich aus meiner Schwäche und meinem Elend ergaben.“¹⁴⁷ In wiederholter Anspielung auf einen Augustinus zugeschriebenen Ausdruck: „Hier verbrenne mich, hier zerfleische mich“¹⁴⁸.

Das Thema der sinnlichen Liebe, aber auch anderer „Sünden“, verbindet Rákóczi, wie Augustinus, wiederholt mit Buß- und Lobgebeten.¹⁴⁹ Die Größe und Verstocktheit der Schuld wird manchmal mit Sprichwörtern und geflügelten Worten unterstrichen: „Ich kehrte immer wieder zurück [d. h. zu den Sünden], wie der Hund zum Erbroche-

140 „liberasti me e vinculis, et ego spontanee vincula Sathanae reassumpsi.“ (CP 130).

141 „Agnosco, Domine, enormitatem scelerum meorum, [...] revoca, quaero, in mentem eas“ (CP 38).

142 „auge et dolorem meum de iis“ (CP 38).

143 „fac me, quaeso, poenitere“ (CP 69).

144 „Revoca in memoriam, repraesenta mihi mala, quae feci“ (CP 210).

145 „Accipe in holocaustum voluntatem meam et adjuva, ut ea in altari providentiae tuae igne amoris tui consummatur, et ne imputes mihi in peccatum, si alludor.“ (CP 117).

146 „Revoca in mentem ea, et repraesenta mihi peccata, ingrattitudines meas, non ut delecter in iis, sed ut defleam illas in amaritudine et gemitibus cordis mei intrinsecis“ (CP 149).

147 „Parce, o Domine, et munda me ab occultis meis, et a negligentibus imperfectionibusque quotidianis, quae fragilitatis et miseriarum mearum opera fuere“ (CP 288).

148 „hic ure, hic seca“ (CP 148, 152). Vgl. Gregorius I., der Große, *Moralia in Iob*, VII, xix, 22; Petrus Lombardus: *Comm. in Psalmos*, Ps. 6, 2; *Breviarium Romanum*, Appendix, 10. oct. lect. 6: „Domine, hic ure, hic seca, hic non parcas, ut in aeternum parcas.“

149 Z. B. (CP 32–33).

nen“;¹⁵⁰ die Selbstliebe „macht [...] aus einem Floh einen Elefanten, und stellt den Elefanten als einen Floh hin“.¹⁵¹ In Anspielung auf eine bekannte Formulierung Descartes': „ich bin doch etwas, aber was?“¹⁵² Eine Anspielung auf ein geflügeltes Wort: Die unschuldige Lust höhlt mit ihrem langsamen Tröpfeln den Stein der Standhaftigkeit aus.¹⁵³

Zu den häufig gebrauchten rhetorischen Figuren der Schuld gehören die Steigerung: „mir [...] dem größten Sünder“;¹⁵⁴ „vor dir Asche und Wurm, und der größte unter den Sündern“;¹⁵⁵ die Personifikation: „die Selbstliebe schleicht sich überall hinein, [...] drängt sich in den Körper und in die Seele ein“;¹⁵⁶ der lebhafteste Zuruf in Anspielung auf den Text des Exsultet aus der Osternachtsliturgie bzw. auf Augustinus: „Oh, glückliche Schuld, die verdient hat, einen so mächtigen und so edlen Erlöser zu haben“;¹⁵⁷ die Häufung: „Inmitten der verlogenen Absichten, heuchlerischen Taten und falschen Schmerzen siegte doch deine Barmherzigkeit über deine Gerechtigkeit“¹⁵⁸ und die Enumeration: die Selbstliebe „täuscht vor, dass sie sühnt unter den Büßern, betet mit den Frommen, tötet das Fleisch ab, wohnt in der Wüste, fastet, ver-

150 „redii ut canis ad vomitum“ (CP 25; 75; 266).

151 „muscas crescere facit in elephantas, et hos sub muscarum specie repraesentabat“ (CP 266). Vgl. „Elephantum ex musca facis.“ Erasmus: *Adagia*, I 9, 69.

152 „sum tamen aliquid, sed quid?“ (CP 365). Vgl. René Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, Meditatio II. De natura mentis humanae. Quod ipsa sit notior quam corpus, 22–23: „Manet positio, nihilominus tamen ego aliquid sum. [...] Sed quid igitur sum? Res cogitans; quid est hoc?“

153 (CP 265). Vgl. „Gutta cavat lapidem, non vi, sed saepe cadendo.“ Gariopontus: *Ad totius corporis aegritudines remediorum libri V*. Basileae 1531, 1, 17; „Assidua stilla saxum excavat.“ Erasmus: *Adagia*, III 3, 3; Ovid: *Ars amatoria*, I, 475 sq.; Galen: *Temp.*, 3, 84 I.

154 „mihi [...] peccatorum maximo“ (CP 19).

155 „ante te, Domine, cinis et vermis peccatorum maximus“ (CP 148).

156 „omnibus se ingerit amor proprius, [...] inest corpori, inest animae nostrae“ (CP 267).

157 „o foelix culpa, quae tantum ac talem meruit habere redemptorem“ (CP 367). Exsultet: „O felix culpa quae talem et tantum meruit habere redemptorem.“ Vgl. Augustinus: *Enchiridion*, VIII; Thomas von Aquin: *Summa Theologica*, III, 1, ad 3.

158 „inter omnes hos falsarum propositionum et praevaricationum actus, falsos dolores, praevaluit misericordia tua super iustitiam tuam“ (CP 25).

achtet die Welt, duldet den Widerspruch, trägt das Kreuz, liebt seinen Mitmenschen und dich, oh, unendliche Güte, betet sie an“.¹⁵⁹

Hier kann nur ein kleiner Ausschnitt aus dem umfangreichen rhetorischen Arsenal Rákóczis aufgezeigt werden. Die Beispiele unterstreichen die starke Emotionalität des Werks und legen die apologetische Intention offen. Die Rhetorik der Schuld half dem Autor dabei, die ungewöhnlichen Ereignisse des Lebens zu verarbeiten und leidvollen Erfahrungen Sinn zu geben. Die gesteigerte Rhetorisierung und asketische Übertreibung der Schuld und der Selbstanklage haben zum Ziel, Rákóczis Leben und Wirken als aufrichtiges Sühneopfer darzustellen, das er für die Befreiung seines Volkes dargebracht hat. Ein weiteres Ziel liegt in der Selbstrechtfertigung: Er möchte für die Erfüllung seiner Berufung vor dem Leser überzeugend argumentieren.

Quellen, Modelle, Parallelen

Abschließend einige Bemerkungen zum weiteren Referenzrahmen. Die *Confessio peccatoris* stellt ein eigenes Kapitel der literarischen Augustinusrezeption in der frühen Neuzeit dar.¹⁶⁰ In den *Confessiones* des Augustinus sah Rákóczi das Hauptmodell und eine wichtige Quelle für sein Werk; über seine Schuld und über seine Bekehrung nachzudenken hieß, auf Augustinus zurückzukommen.¹⁶¹ Beide Autoren haben das eigene Leben als Exempel aufgefasst;¹⁶² das autobiographische Material bietet für beide die Möglichkeit, Fragen der Gnadentheologie und Probleme der Schuld zu erörtern und mit den eigenen Zweifeln zu konfrontieren. Beide haben ihr Leben nachträglich strukturiert und scharf in zwei entgegengesetzte Perioden vor und nach der Bekehrung

159 „simulat se in poenitere in poenitentibus, orare cum devotis, corpus macerare, eremos colere, jejunare, mundum contemnere, contradictiones pati, cruces bajulare, proximum amare, te, o infinita bonitas, diligere“ (CP 196).

160 Vgl. Pierre Courcelle: *Les „Confessions“ de St. Augustin dans la tradition littéraire*. Paris 1963; Maurice Testard: Antécédents et postérité des Confessions de Saint Augustin. In: *Revue des Études Augustiniennes* 10 (1964), S. 21–34.

161 Frigyes Brisits: *Szent Ágoston és Rákóczi Ferencz Vallomásai* [Die Konfessionen des hl. Augustinus und des Rákóczi]. Pécs 1914.

162 Vgl. Augustinus, *Confessiones/Bekenntnisse* (wie Anm. 21), Einleitung von Kurt Flasch, S. 10.

auseinandergebrochen, beide projizieren spätere Gefühlslage und Gedanken in ein früheres Stadium ihrer Entwicklung.¹⁶³ Thematik, Grundton, Sichtweise und Rhetorik der *Confessio peccatoris* sind von den *Confessiones* des Augustinus geprägt, wobei die Tiefe und Ausführlichkeit der philosophischen, theologischen und psychologischen Reflexionen Augustinus' bei Rákóczi nicht gesucht werden dürfen und Rákóczis stellenweise diffuse Eloquenz nicht an der klassischen Rhetorik des Augustinus gemessen werden kann. Im Hinblick auf seine Schuld-und-Sühne-Konzeption fand Rákóczi in den *Confessiones* des Augustinus vieles literarisch-rhetorisch vorgeformt; sein übergroßes Schuldbewusstsein, die wiederholten Selbstanklagen und die Techniken der Vergrößerung der eigenen Laster sind in diesem Kontext zu deuten.

In beiden Werken findet man im Bekenntnisprozess eine sukzessive Abwendung von den weltlichen Erfahrungen, eine Introspektion der Seele und eine Hinwendung zum Göttlichen; diese dreiteilige Struktur wird mehrfach wiederholt.¹⁶⁴ Hier wie dort tauchen weitere „Bekehrte“ in der Umgebung des Bekenntners auf.¹⁶⁵ Beide Autoren nennen ein konkretes Werk als Auslöser ihrer „Bekehrung“: Augustinus den Römerbrief, Rákóczi die *Confessiones* des Augustinus. Zu den gemeinsamen Themen gehören der wiederholte Wunsch nach asketischer Einsamkeit,¹⁶⁶ die Reflexion über das Gedächtnis¹⁶⁷ und über die Zeit¹⁶⁸ sowie die Deutung des eigenen Werkes als Lob- bzw. Sühneopfer.¹⁶⁹

Der Begriff der Schuld stellt für Augustinus und für Rákóczi ein wichtiges hermeneutisches Mittel zum Verständnis der menschlichen Existenz und des eigenen „Ichs“ dar.¹⁷⁰ Beide postulieren eine ständige Spannung zwischen der Notwendigkeit der eigenen Sündhaftigkeit und der göttlichen Gnadenhilfe. Eine Hauptquelle des Schuldbewusstseins bei Rákóczi liegt darin, dass er eine Abweichung bzw. eine unzu-

163 Vgl. Schäfer, *Das Schuldbewusstsein* (wie Anm. 20), S. 90 und S. 131–132.

164 Vgl. R. D. Crouse: *Recurrens in te unum. The Patterns of St Augustine's „Confessions“*. In: *Studia Patristica* 14 (1975), S. 389–392.

165 Vgl. Pierre Courcelle: *Recherches sur les „Confessions“ de Saint Augustin*. Paris, 1950, S. 181–187.

166 Vgl. Courcelle, *Recherches* (wie Anm. 165), S. 178–181.

167 Augustinus: *Confessiones*, X, VIII–XIX.

168 Augustinus: *Confessiones*, XI, XI–XXXI.

169 Augustinus: *Confessiones*, IV, I, 1; V, I, 1; VIII, I, 1; XI, II, 3; XII, XXIV, 33. Vgl. Josef Stiglmayr: *Das Werk der Augustinischen Confessionen mit einem Opfergelübde besiegelt*. In: *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 5 (1930), S. 234–245.

170 Vgl. Powers, *The Concept* (wie Anm. 106), S. 34–42.

reichende Übereinstimmung des eigenen Tuns und Seins von bzw. mit den Forderungen dieser Welt erkannte. Augustinus und Rákóczi deuten den Begriff der *confessio* als „Bekennnis“ und „Lobpreisung“, aber auch als eine Rückbewegung zu Gott und als „Opfer“. ¹⁷¹ Das Sündenbekenntnis erscheint als Werkzeug der Lobpreisung, das Werk als Opfer zielt auf und bezeugt die Vereinigung und Wiederversöhnung mit Gott.

Die Konzeption der dreifachen Schuld (*concupiscentia, curiositas, superbia*) des Augustinus ¹⁷² findet sich in vereinfachter Form auch bei Rákóczi. Beide halten den Hochmut, die Überheblichkeit der Seele für die größte Schuld, beide stellen die lange Verstrickung in die Sinnlichkeit als ein Haupthindernis der Bekehrung dar. Die Furcht vor den verborgenen Sünden wird hier wie dort thematisiert. ¹⁷³ Das häufige Weinen über die Sünden, das Gebetsweinen und die Tränengabe ist ein weiteres gemeinsames Motiv. ¹⁷⁴ Die innere Struktur der *Confessiones*, die im Wesentlichen dem biblischen Erzählmuster des Sündenfalls und der Erlösung folgt, ¹⁷⁵ wird bei Rákóczi in den zwei längeren Meditationen über Adams Fall und über Christi Geburt wiedergegeben.

Zu einem zweiten Referenzrahmen gehören die Deutung und Literarisierung des Schuldbegriffs bei den Jansenisten und den jansenistisch beeinflussen Autoren. Die durch Jansenius radikalisierte Form der Erbsündenlehre, die Betonung der Alleinwirksamkeit der Gnade beim Heilsgeschehen und die Vorstellung von der Pervertierung von Vernunft und Wille werden zwar von Rákóczi thematisiert, er schreckt jedoch vor einer klaren Stellungnahme in diesen Fragen zurück. Diese Auffassung hat er durch die Lektüre einiger Werke der jansenistischen Meditations- und Traktatliteratur kennengelernt, in denen die theologisch-moralischen Ausführungen zum Thema „Schuld und Sühne“ bekanntlich einen breiten Raum eingenommen haben. Die Lektüre der Werke Pierre Nicoles durch Rákóczi in Grosbois ist quellenmäßig be-

171 Joseph Ratzinger: Originalität und Überlieferung in Augustinus' Begriff der *confessio*. In: *Revue des Études Augustiniennes* 3 (1957), S. 375–392.

172 Vgl. Miethé, *Augustinian Bibliography* (wie Anm. 87), S. 206–207.

173 Augustinus: *Confessiones*, X, XXXVII, 60.

174 Augustinus: *Confessiones*, IV, V, 10; VII, XXI, 27. Vgl. Friedrich Billiesich: Vom „Schuldbewußtsein“ und „Sündengefühl“ in den Konfessionen des hl. Augustinus. In: *Theologie und Glaube* 24 (1932), S. 629–634, hier S. 633.

175 Leo C. Ferrari: The Pear-Theft in Augustine's „Confessions“ In: *Revue des Études Augustiniennes* 16 (1970), S. 233–241.

zeugt;¹⁷⁶ seine Bibliothek in Rodostó war durch die Werke jansenistischer Autoren stark mitgeprägt. Unter seinen aufgrund des Nachlassinventars eindeutig identifizierten Büchern finden sich u. a. fünf Werke des Pierre Nicole, je eine Arbeit des Antoine Arnauld und des Pasquier Quesnel sowie die kommentierte Bibelübersetzung von Sacy. Unter den Titeln, die nicht eindeutig identifiziert werden konnten, findet man einige weitere jansenistische Bücher. Das Thema „Sünde“, „Schuld“ und „Pönitentz“ behandeln insgesamt vier, teilweise jansenistisch geprägte Werke.¹⁷⁷ Einen Teil dieser Bücher hat Rákóczi bereits in Grosbois einsehen können.

Pierre Nicole war ein markanter Vertreter der cartesianischen Variante des Augustinismus von Port-Royal.¹⁷⁸ Augustin war für ihn die maßgebende Autorität in sämtlichen Fragen der Theologie, der Anthropologie und der Moral; die Schlüsselbegriffe seines Hauptwerkes (*Essais de morale*, 1671–1688) hat er ebenfalls von ihm entlehnt. Den Themen der Schuld, der Konkupiszenz, der Selbstliebe und der Selbsterkenntnis widmete er eigene Traktate, in denen man auch kleinere Akzentverschiebungen und gemäßigte Stellungnahmen im Vergleich zu Augustinus beobachten kann. Den Menschen erklärt er grundsätzlich für schuldig, die größte Schuld ist für ihn die Selbstliebe. Ausführlich beschäftigt er sich mit dem Verhältnis zwischen Schuld und Gnade, Erbsünde und freiem Willen, Heuchelei und Sünde. Die Vergnügungen der Welt verurteilt er scharf als Anlass zur Sünde. Für seine Argumentation sind eine differenzierte Rhetorik, eine bildreiche und ausdrucksstarke Sprache und ein kontrollierter Gebrauch der Fiktion charakteristisch.

Die französische Übersetzung der *Confessiones* des Augustinus durch Robert Arnauld d’Andilly von 1649 wurde zum Ausgangspunkt mehrerer, jansenistisch geprägter Memoiren, Autobiographien und Konfessionen geistlicher und weltlicher Autoren. In einem Teil dieser Schriften, die häufig mit literarischem Anspruch verfasst wurden, nimmt die Geißelung des lasterhaften „Ichs“, das Lob der Einsamkeit und die ausführliche Darstellung der Bekehrung eine wichtige Stelle

176 Médiathèque de Troyes, série Ms. 2146. Die Veröffentlichung der Quelle: Béla Zolnai: A janzenista Rákóczi. In: *Szépalom* 1 (1927), S. 177–181 und S. 266–288, hier S. 269–271.

177 Éva Knapp, Gábor Tüskés: La bibliothèque de Rodostó (Tekirdağ, Turquie) du prince François II Rákóczi. Nouvel essai de reconstitution. In: *Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte* 39 (2014), 2, S. 185–208, Nr. 18, 82, 94, 104.

178 Béatrice Guion: *Pierre Nicole moraliste*. Paris 2002.

ein.¹⁷⁹ Die Erinnerung wird häufig geweckt durch die Imitation der Redesituation des Sündenbekenntnisses. Einige dieser Werke wurden bereits in der zweiten Hälfte des 17. und im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts gedruckt, so dass Rákóczi das eine oder andere in Grosbois kennenlernen konnte.

Ein Pendant zu den jansenistisch geprägten Memoiren bilden jene spirituellen Autobiographien des 17. und frühen 18. Jahrhunderts, die aus calvinistisch-puritanischem Glaubenseifer, manchmal im Gefängnis, geschrieben wurden und in denen das Thema „Schuld“ im Vordergrund steht. Dafür ist John Bunyans *Grace Abounding to the Chief of Sinners* [Überreiche Gnade für den größten der Sünder, 1666] ein anschauliches Beispiel. Der Titel ist eine direkte Anspielung auf den ersten Brief des Paulus an Timotheus (1 Tim 1, 12–15). Das Thema von Bunyans Selbstdarstellung ist seine innere Krise. Sie beginnt mit dem elementaren Erschrecken vor der Sünde und ihren Folgen, die Krise manifestiert sich als ein Kampf zwischen dem biblischen Wort Gottes und dem Teufel um die Seele des Menschen. Es geht auch hier um das Streben nach Glaubens- und Heilsgewissheit, um die Erwägung von Schuld und Gnade.¹⁸⁰ Bunyan stellt seine Theologie durch die Verknüpfung der praktischen Erfahrung mit den autobiographischen Details und der didaktischen Lehre dar, wobei das biographische Material entsprechend der pastoralen Zielsetzung in der Form der paulinischen Epistel ausgelegt wird.

Einen dritten Referenzrahmen bildet die massive Gegenwart der Schuldthematik in der ungarischen Literatur vom 16. bis zum frühen 18. Jahrhundert. Hierher gehören vor allem die Übersetzungen der Bußpsalmen,¹⁸¹ die Geißelung einzelner bzw. mehrerer Laster¹⁸² und die

179 Vgl. z. B. Constance Cagnat-Deboeuf: Port-Royal et l'autobiographie. In: *Cahiers de l'Association Internationale des Etudes Françaises* 49 (1997), S. 223–242; Pascale Mengotti-Thouvenin: Port-Royal, laboratoire de Mémoires. In: *Chroniques de Port-Royal* 48 (1999), S. 15–55; Gábor Tüskés. A janzenizmus kutatásának néhány kérdéséhez [Zu einigen Fragen der Jansenismusforschung]. In: *Irodalomtörténeti Közlemények* 119 (2015), S. 161–180, hier S. 176–179.

180 Margaret Bottrall: *Every Man a Phoenix. Studies in seventeenth-century autobiography*. London 1958; Rebecca S. Beal: *Grace Abounding to the Chief of Sinners. John Bunyan's Pauline Epistle*. In: *Studies in English Literature, 1500–1900*. 21 (1981), S. 147–160.

181 Z. B. von Gergely Szegedi.

182 Z. B. von András Szkhárosi Horváth: *Az fősvénységről* [Über den Geiz]; *Az Istennek irgalmasságáról* [Über die Barmherzigkeit Gottes].

Bußgedichte,¹⁸³ aber auch Predigten und Streitschriften sämtlicher Konfessionen mit entsprechender Thematik in hoher Zahl. Über die Hauptlaster entstand in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts ein eigener Gedichtzyklus.¹⁸⁴ Das Schema der Sünden und Strafen wurde in zahlreichen Genres gebraucht und aus konfessioneller Sicht ausgelegt: eine langlebige Konstruktion, der die Idee der kollektiven Schuld und Sühne des ungarischen Volkes und die Vorstellung von der fremden Herrschaft in Ungarn als Strafe Gottes zu Grunde lag. Diese Konstruktion wurde durch den religiös-moralischen Topos der Parallelisierung des jüdischen und des ungarischen Volkes ergänzt und unter dem Einfluss der Wittenberger Geschichtsdeutung mit eschatologischen Erwartungen verbunden.¹⁸⁵ Die Verknüpfung der Ideen der kollektiven Schuld, der Sühne, des Patriotismus und der Verderbung des Landes infolge der göttlichen Strafe wurde zu einer Hauptfrage der ungarischen Literatur und Geschichtsauffassung, die Rákóczi gekannt haben musste und die er bei der Abfassung der *Confessio* in säkularisierter Form einbezog.

Das Thema „Schuld und Sühne“ hat Rákóczi auch in einigen weiteren Werken aufgegriffen. In der Widmung der *Mémoires*, die ebenfalls in Grosbois begonnen wurden, betont er: Der größte Teil dessen, was er hier darlegt, ist das Werk der sündhaften Begierde; seine Schuld schwebt ihm immer vor den Augen. Er geißelt sich, weil der größte Teil seiner Taten durch Eitelkeit, Hochmut und weltlichen Geist inspiriert wurde. Er bekennt seine Überheblichkeit und erklärt sich bereit zur Buße.¹⁸⁶ In den *Soliloquia in forma meditationum adventus Domini diebus*, die wir heute nur aus zwei zeitgenössischen Zensurberichten kennen, beschäftigte sich Rákóczi u. a. mit den Fragen der Gnadenlehre und der Buße; seine Ansichten wurden von beiden Zensoren scharf

183 Z. B. Miklós Zrínyi: Feszületre [Auf das Kreuzifix].

184 Z. B. von Gáspár Madách: Superbia; Auaritia; Inuidia; [Henyélés] (Trägheit); [Harag] (Zorn); [Mértéktelenség] (Maßlosigkeit).

185 Sándor Öze: „Bűneiért bünteti Isten a magyar népet“. *Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján* [„Gott bestraft das ungarische Volk wegen seiner Sünden“. Untersuchung einer biblischen Parallele in der gedruckten geistlichen Literatur des 16. Jahrhunderts]. Budapest 1991; István Bitskey: A nemzetsors toposzai a kora újkori magyar irodalomban [Die Topoi des Schicksals der Nation in der ungarischen Literatur der Frühen Neuzeit]. In: ders.: *Mars és Pallas között. Műltszemlélet és sorsértelmezés a régi magyarországi irodalomban*. Debrecen 2006, S. 37–60, hier S. 44–45 und S. 50–51.

186 Rákóczi, *Mémoires* (wie Anm. 3), S. 11–15.

kritisiert und des Jansenismus und des Manichäismus bezichtigt.¹⁸⁷ Von seinen latein- und französischsprachigen Gebeten, die dem Manuskript der *Confessio* angeschlossen wurden, befassen sich zehn Texte mit den sieben Hauptlastern und mit den Versuchungen, die von drei Sinnesorganen ausgehen. Der Begriff der Selbstliebe wird in den Gebeten ebenfalls erwähnt.¹⁸⁸ Diese Gebete finden sich auch im Manuskript der französischen Übersetzung der *Confessio*.¹⁸⁹ In den Meditationen zu den Büchern Genesis und Exodus sowie in den Meditationen des Jahres 1723 setzt sich Rákóczi ebenfalls mehrmals und ausführlich mit der Schulthematik auseinander.¹⁹⁰

Insgesamt hat die *Confessio peccatoris* einen festen Platz in der Geschichte der autobiographisch-konfessionellen Bearbeitung der Schuld- und Sühne-Thematik. Die Untersuchung des Schuld diskurses kann jedoch der Komplexität des Werkes nur zum Teil Rechnung tragen. Der Text ist der verzweifelte Versuch einer Orientierung zwischen unvereinbaren Traditionen, das Medium und der Ausdruck der Selbstsuche und der Entscheidungsfindung in bzw. nach einer Identitätskrise sowie ein individueller Grenzgang in einer extremen historischen Situation. Dadurch, dass Rákóczi die Akzente eines Erlebnisses auf Grund bewusster oder unbewusster emotionaler und voluntaristischer Bestrebungen häufig verschiebt und manche wirklichen Schandtaten hinter dem Schleier allgemeiner Redewendungen undeutlich lässt, werden die traditionelle Vorstellung einer objektiven Moral und einer sinnvollen normativen Ordnung der Welt indirekt relativiert. An der subjektiven Glaubwürdigkeit seiner Bekenntnisse ist wohl kaum zu zweifeln, aber die Fragen nach der objektiven Wahrhaftigkeit und Echtheit der Selbstanklagen und damit nach dem Maß der Literarisierung der Autobiographie wird man erst nach der Fertigstellung der historisch-kritischen Ausgabe präziser beantworten können.

187 Die Zensoren, die durch den Erzbischof Gallani, apostolischer Vikar des Patriarchats von Konstantinopel, beauftragt wurden, waren zwei italienische Theologen: ein unbekannter Dominikaner und der Franziskanerpräfekt Franciscus de Taurino. András Vizkelety: II. Rákóczi Ferenc elmékedéseiről készült egyházi cenzori jelentések [Kirchliche Zensurberichte über die Meditationen des Ferenc Rákóczi II.]. In: *Irodalomtörténeti Közlemények* 65 (1961), S. 204–216.

188 Rákóczi, *Aspirationes* (wie Anm. 3), S. 17–21, S. 94–99.

189 Confession d'un pecheur (wie Anm. 8), Bd. 2, fol. 263–282.

190 Rákóczi, *Meditationes* (wie Anm. 3), S. 12–182, S. 526–743 und S. 402–521.

WEITERE BEITRÄGE

MARTIN RUCH (Willstätt)

„Alt und baufällig“. Ein Vorgänger Grimmelshausens als Renchener Schultheiß

Das ehemalige Amt Oberkirch des Hochstifts Straßburg war von 1604 bis 1635 und von 1649 bis 1665 an Württemberg verpfändet, bis es der Straßburger Bischof wieder einlösen konnte. Im Hauptstaatsarchiv Stuttgart sind deshalb auch Akten (Bestand A 404) abgelegt, die diese Zeit in Oberkirch unter einem württembergischen Regenten betreffen. Ein wesentlicher Unterschied in der Herrschaft war dabei die Konfession. Und so galten unter dem katholischen Bischof als Landesherrn andere Regeln als unter dem protestantischen Herzog. Daher spielte die Glaubensfrage bei der Besetzung neuer Stellen stets eine Rolle. Für die Grimmelshausenforschung ist das hier vorgestellte Aktenkonvolut¹ nicht uninteressant, denn der geschilderte Vorgang spielte sich kurz vor der Ernennung des Dichters zum Renchener Schultheiß ab. Aus dem Briefwechsel geht hervor, welche Bedeutung dem kleinen Flecken Renchen und seinem Schultheiß zukamen: Denn an der großen und wichtigen Landstraße „von Baßel uf Franckhfurth“ gelegen, war ein energischer Mann vonnöten, der zudem auch über französische Sprachkenntnisse verfügen sollte. Dazu sei nun „Johann Adam Goll, der Gastgeber zum Rappen in Straßburg sehr affectiert“ und also bestens zu empfehlen, so der Oberkircher Amtsschaffner Johann Heinrich Schreiber am 24. Mai 1663, nur vier Jahre bevor Grimmelshausen 1667 seine Stelle antrat, in einem Empfehlungsschreiben an den Herzog von Württemberg:

*Durchleüchtigster Hertzog, Gnädigster Fürst undt Herr.
Es ist ein Zeitlang Von theiß Bischhofflichen Ministris, auch theiß eingessenen, der widrigen religion zuegethanen, öffentlich spargirt [?] worden, dass Ewd. Fürstl. Durchl. alhir bestelte Officianten,*

1 Hauptstaatsarchiv Stuttgart A 404 Bü 17.

Lutherische Lehr Zuegethan, uf den ablaßungsfall, in hiesiger Herrschaft nicht mehr geduldet, sondern gleich ausgeschafft werden sollen.

Nun befindet sich im Gericht Renchen ein Schultheis, welcher auß der commun gezogen worden, Ist aber alt, Undt bawfällig, hingegen ermeltes Gericht dergestalt beschaffen, dass solches, in dem es an einer öffentlichen von Baßel uf Franckhfurth gehende Landstraß gelegen, auch mit einem Hauptzoll versehen, einen dapfern, undt wegen den fast wochentlich daselbst durch passierende Breysachische undt Phillipsburgische officieren undt Soldaten, in frantzösischer Sprach erfahrenen Mann erfordert;

Weil dann Uns. Fürstl. Durchl. schon hiebevor, Johann Adam Goll, der gastgeber zum Rappen in Straßburg uf solchen Renchheimer Schultheißen Dienst, eventualiter ein Special Decret erhalten und solchen Dienst wirklich zu beziehen sehr affectiert; alß thun zu Ewd. Fürstl. Durchl. Gnedigsten Belieben stellen, ob Sie solche stell mit ernantem Subjecto gnedigst bestellen lassen wollten; Meines Underthänigsten Darfürhaltens wirdt man mit ihm an diesem orth wohl Und genugsamb versehen sein, welcher auch Ewd. Fürstl. Dhl. Interesse alda merklich befürdern wirdt.

Ewd. Fürstl. Dld. Hiermit ahn gnad Golls getreulich, mich aber in dero beharrlichen Hohen Gnaden gehorsambst empfehlend. Dat. Oberkirch d 24. May 1663

*Ewd. Fürstl. Dld. Underthänigster Treü verpflichter
Ambschaffner alda
Johann Heinrich Schreiber*

Die Antwort des Herzogs entsprach erwartungsgemäß den Vorstellungen des Schaffners:

Lieber getrewer, wir haben Deinen eingeschickten underthänigsten bericht, dass der bishero gewesene Schultheiß zu Renchen seines Alters undt Bawfälligkeit halber solchen Dienste zuerlassen, und hergegen Johann Adam Goll, Gastgeb zum Rappen in Straßburg, in Krafft dessen hiebevor auf solche stell erhaltenen Expectanz Decreti, darzu nunmehr anzunemen und zu bestäthigen sein möchte, mit mehrerem [...] verlesen: Weil es nun mit bemeltem alten Schultheisen die berichtete Beschaffenheit hatt, herogegen der Orth Renchen, als an der Landstraßen gelegen, dergestalten bewandt, dass selbige zu Beobachtung unserer der richtig habenden Regation und Jurisdictionation auch rechtfertig: und einziehung des Zolls und anderer gefallen ein läufiges und wohl

*tüchtigtes Subjectum erfordern will: So wollen wir gedachten bisherigen Schultheisen solchen Dienstes und geleistete Pflichten hiermit in Gnaden erlassen, und darnebenst, dass er nichts desto weniger in dem Gericht den ersten Sitz [?] füraus haben und behalten solle, gnädigst verordnet, an seine Statt aber nunmehr obbesagten Johann Adam Gollen zu einem Schultheisen dorthin nacher Renchen in gnaden be-
dacht und bestellt haben; Dir hierauf befehlend, Du sollst diese unsere gefaßte gnädigste resolution einem und dem andern fürdersamb eröffnen und die amtliche Verfügung thun, dass selbige auff nachkommend Quartal Jacobi mit dem Ab- und Aufzug werckstellig gemacht werde, Inmittelst hast Du ihm Gollen ferners anzudeuten, dass er sich mit der erforderten gewöhnlichen Bürgschafft gefast machen und du deren einlegung wie auch erstattung deß Aydts, deren in unserer Pfandherrschaft Oberkirch hergebrachten Observanz gemäß, sich verhalten soll. Daran beschiebt unsere zuverlässige Meinung, Datum Theinach den 26. May Anno 1663.*

Serenissimus.

H. S. Müller p literas.

In der Forschung wird ein Elias Goll von 1666 bis 1667 als Renchener Schultheiß und damit als unmittelbarer Vorgänger Grimmelshausens genannt.² Aber auch ein anderer Name wird genannt: Hans-Martin Pillin erwähnt in seiner Chronik Renchens einen Johann Adam Heuseler, der von 1655 bis 1666 amtiert habe.³ Doch muss Pillin auch eingestehen, dass „es leider nicht möglich ist, eine lückenlose Liste der Renchener Schultheißen für das Mittelalter und die frühe Neuzeit zu erstellen.“

In den Kirchenbüchern Renchens ist nun jedoch nachzulesen, dass Johann Adam Heuseler tatsächlich bis zu seinem Tod am 25. Juli 1666 als „praetor huius loci“ bezeichnet wurde. (Abb.1)⁴ Und auch in früheren Einträgen findet sich stets diese Amtsbezeichnung, so etwa bei der

2 Vgl. Peter Heßelmann: „Es gung so Kurraschy her!“ – Die Literarisierung der Griesbacher und Peterstaler Sauerbrunnen bei Moscherosch und Grimmelshausen. In: *Simpliciana* XXV (2003), S. 187–220, hier S. 213: „Die Verwandtschaftsverhältnisse zwischen dem Badbesitzer Elias Goll, dem Schultheiß von Renchen Elias Goll und Abraham Goll, dem Schultheiß von Oberkirch, sind ungeklärt“.

3 Hans-Martin Pillin: *Die Grimmelshausenstadt Renchen und ihre Geschichte*. Bd. 1. Renchen 1992, S. 153.

4 Alle Abbildungen mit freundlicher Genehmigung des Erzbischöflichen Archivs Freiburg.

Hochzeit seines legitimen Sohnes Joannes Georgius („Dni Joannis Adams Heuseler praetoris huius loci“) (Abb. 2) oder bei der Taufe seines gleichnamigen Sohnes 1663 (Abb. 3). Als Praetor wird dann später auch Grimmelshausen genannt werden, etwa bei der Taufe seiner Tochter Maria Francisca (1669) (Abb.4), oder schließlich im Totenbuch 1676: „praetor huius loci.“ (Abb. 5)

So kann mit dem „aufälligen“ Amtsvorgänger Grimmelshausens nur Johann Adam Heuseler gemeint sein, der ja auch 1666 das Zeitliche segnete (wenn er auch nur drei Jahre vor seinem Ende noch einen Sohn taufen lassen konnte). Die Amtszeit des unmittelbaren Vorgängers von Grimmelshausen, der in der Literatur beschriebene Elias Goll, kann damit nur für die kurze Übergangszeit 1666 bis 1667 gedauert haben.

Zumindest enthält der Brief aus der württembergischen Kanzlei erneut den bekannten Hinweis darauf, dass jeder neu zu berufende Schultheiß eine Bürgschaft an den Landesherrn zu leisten habe, sei es nun an den Württembergischen Herzog oder aber den Straßburger Bischof. Vor allem aber dokumentiert der Briefwechsel die Bedeutung Renchens als wichtigem Etappenort an einer bedeutenden Fernverkehrsstraße. Ein „läufiges und wohl tüchtiges Subjectum“, ein „zudem in frantzösischer Sprach erfahrener“ Mann sei hier erforderlich. Ein „tüchtiges Subjectum“: Dieses Anforderungsprofil wird wenig später auch für Grimmelshausen gegolten haben. Und das ist er nun wahrlich auch gewesen.

Abbildungen

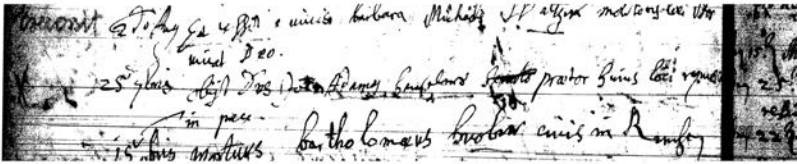


Abb. 1: Todeseintrag Praetor Johann Adam Heuseler.

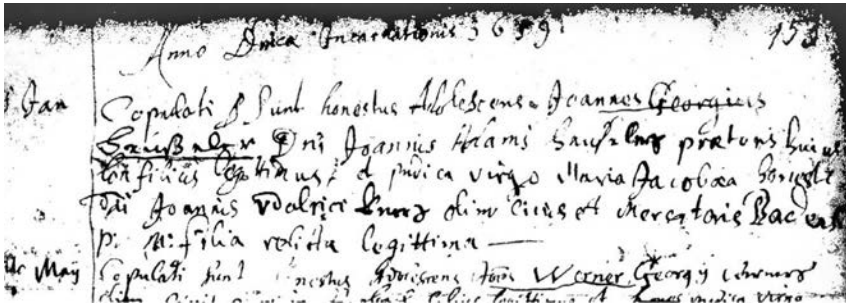


Abb. 2: Hochzeitseintrag Joannes Georgius Heuseler.

1663	26 Augusti	Maria Anna	Anna Barbara	1663
1663	10 Junii	Barbara	Anna Maria	1663

Abb. 3: Taufeintrag Johann Adam Heuseler jun.

42 om	Maria Francisca	vxo. Johannes Gies Christophorus vxo. Gimmelshausen Pater. K. et Catharina Henningem vxo.	vxo. Georgius Dierckhoffs Ana Bernardi Schloß
181	Maria C. H. 20	Antonius Gies	Pauli Mich. D. H.

Abb. 4: Taufeintrag Maria Francisca von Gimmelshausen.

Augusto
 Obijt in Dni honeste et magno ingenio et eruditione
 Pater Christophorus non Gimmelshausen praedicator
 huius et quatuor ab eumulis belli nomen militiae dedit et
 pater huius non superari speravit tamen hic casa oes conuenerunt
 et pater huius Gimmelshausen sic munus obijt et sepultus est
 in pace

Octobri
 Pater huius bene munita obijt obusturcy Catharina non
 huius non superari speravit tamen hic casa oes conuenerunt
 et pater huius Gimmelshausen sic munus obijt et sepultus est
 in pace

Abb. 5: Todeseintrag Johannes Christophorus von Gimmelshausen.

THOMAS BORGSTEDT (München)

Grimmelshausen, Luther und das Leiden der Kreatur. Die Schermesser-Episode als Diskursparodie

1. Offene Fragen zur Schermesser-Episode

Die Schermesser-Erzählung ist eine der meistdiskutierten Episoden innerhalb der *Continuatio* des Grimmelshausenschen *Simplicissimus*-Romans.¹ Verbreitet wird ihr eine poetologische Bedeutsamkeit für die Kommentierung des Gesamtromans zugesprochen.² Demnach soll sich Simplicius als Erfinder dieser Erzählung am Beginn eines schrittweisen Entwicklungsprozesses zum vollkommenen Dichtertum befinden. In diesem Fall würde die Schermesser-Episode ein noch defizitäres Anfangsstadium simplicianischen Erzählens darstellen.³ Zugleich hat der poetologische und allegorische Aspekt die Episode verstärkt auch für

-
- 1 Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Simplicissimus Teutsch*. In: *Werke* I. 1. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt a. M. 2005 [zuerst 1989] (Bibliothek der Frühen Neuzeit 4. 1), S. 612–622. – Der Text wird im Folgenden nach der Edition von Breuer mit Sigle *ST* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.
 - 2 Insbesondere, seit man die *Continuatio* als eine Art Kommentar des Gesamtromans versteht: Hubert Gersch: *Geheimpoetik. Die „Continuatio des abentheuerlichen Simplicissimi“ interpretiert als Grimmelshausens verschlüsselter Kommentar zu seinem Roman*. Tübingen 1973 (Studien zur deutschen Literatur 35).
 - 3 Simplicius sei mit der Erzählung dieser Geschichte „erst auf dem Weg“ zum Dichter, meint etwa schon Mathias Feldges: Ein Beispiel für das Weiterleben mittelalterlicher Denkstrukturen in der Barockzeit. In: *Wirkendes Wort* 20 (1970), S. 258–271, hier S. 266; noch „in der *ignorantia*“, aber ebenfalls auf dem Weg zum Dichtertum ist er nach Peter Hebelmann: *Gaukelpredigt. Simplicianische Poetologie und Didaxe. Zu allegorischen und emblematischen Strukturen in Grimmelshausens Zehn-Bücher-Zyklus*. Frankfurt a. M. [u. a.] 1988 (Europäische Hochschulschriften. Reihe 1. Deutsche Sprache und Literatur 1056), S. 261; ähnlich Dieter Breuer: Sich verändern, sich verwandeln. Zu Grimmelshausens „Continuatio“. In: *Literatur in der Gesellschaft. Festschrift für Theo Buck zum 60. Geburtstag*. Hrsg. von Frank-Rutger Hausmann [u. a.]. Tübingen 1990, S. 65–78; Volker Meid: *Grimmelshausen. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011, S. 58–62.

dekonstruktive Lektüren interessant gemacht.⁴ Gleichwohl erscheinen zahlreiche konkret-hermeneutische Fragen zu dieser Geschichte weiterhin unbeantwortet. Diesbezüglich ist den vielfältigen Quellen der Episode und ihren diskursgeschichtlichen Kontexten seit einem Aufsatz von Peter Heßelmann aus dem Jahr 1985 nicht mehr weiter nachgegangen worden.⁵

Die Einschätzung und Bewertung der Erzählung ist trotz aller interpretatorischen Anstrengungen widersprüchlich und strittig geblieben.⁶ So ist es nach wie vor unklar, in welcher semantischen Beziehung der Name ‚Schermesser‘ zu dem mit ihm bezeichneten Gegenstand, dem Stück Klosettpapier stehen soll, mit dem Simplicius seinen Diskurs führt. Umstritten ist, wie die moralische Verurteilung des Schermessers durch Simplicius und seine schließliche ‚Exekution‘ dieses Urteils einzuschätzen ist: Haben wir es mit einem „in seiner Unwissenheit verharrenden Simplicissimus“ zu tun, der die moralische Lehre von Baldanders und dem Schermesser noch nicht zu erkennen vermag,⁷ oder ist Simplicius ganz im Gegenteil mit seinem Verdammungsurteil im Recht, da er im Schermesser „die Vergänglichkeit und Sinnlosigkeit des bloß Materiellen“ vorgestellt sieht?⁸ Und auch der allegorische Sinn

-
- 4 Vgl. Waltraud Wiethölter: „Baldanderst Lehr und Kunst“. Zur Allegorie des Allegorischen in Grimmelshausens „Simplicissimus Teutsch“. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 68 (1994), S. 45–65; Heinz Drügh: *Anders-Rede. Zur Struktur und historischen Systematik des Allegorischen*. Freiburg 2000, S. 89–113; Andreas Merzhäuser: *Satyrische Selbstbehauptung. Innovation und Tradition in Grimmelshausens „Abentheurlichem Simplicissimus Teutsch“*. Göttingen 2002, S. 204–212; Detlef Kremer: Grotteske Polyphonie: Zur poetologischen Funktion der Kleinformen im „Simplicissimus Teutsch“ am Beispiel der Schermesser-Episode. In: *Simpliciana* XXIX (2007), S. 89–99; Christophe Bourquin: Die Verwandlung des Allegorischen. Zur Schermesser- und Baldanders-Episode in Grimmelshausens „Simplicissimus“. In: *Simpliciana* XXX (2008), S. 67–88.
- 5 Peter Heßelmann: Marcus Knackwurst und Grimmelshausen. Zu einer bislang nicht ermittelten Quelle des simplicianischen Erzählers. In: *Daphnis* 14 (1985), S. 579–599.
- 6 Für eine traditionellere satirisch-moraldidaktische Deutung plädieren beispielsweise Stefan Trappen: *Grimmelshausen und die menippeische Satire. Eine Studie zu den Voraussetzungen der Prosasatire im Barock*. Tübingen 1994, S. 253–255; und Rainer Hillenbrand: *Erzählperspektive und Autorintention in Grimmelshausens „Simplicissimus“*. Ein poetologischer Kommentar. Frankfurt a. M. 2008, S. 214–217.
- 7 Heßelmann, Marcus Knackwurst (wie Anm. 5), S. 598.
- 8 Hillenbrand, *Erzählperspektive* (wie Anm. 6), S. 216.

der Erzählung von der Hanf- und Papierverarbeitung im Kontext der *Continuatio* ist nicht wirklich geklärt: Sei es, dass man hermeneutisch eine recht allgemeine „Allegorie für die Unbeständigkeit der Welt“⁹ oder umgekehrt eine „Passionsgeschichte“¹⁰ erkennt, sei es, dass man poststrukturalistisch noch allgemeiner einen prinzipiell „unauslotbaren Bedeutungsraum“ und die Sprache als „bloß noch arbiträre[s] Material“ deklariert,¹¹ der enttäuschte Stoßseufzer des Quellenforschers Dallett hat bis heute seine Berechtigung nicht verloren: „Immerhin ist Ersprießlicheres aus dem Ablauf der Episode schwer herauszulesen“.¹²

Will man einer begründeten Beantwortung dieser Fragen näher kommen und die satirische Stoßrichtung der Schermesser-Episode besser erfassen, empfiehlt sich ein erneuter Blick auf die Quellen, die Grimmelshausen bei der Konstruktion seiner Erzählung verwendet hat. Zwar hat Dallett in seinem ausführlichen Quellenvergleich eine Reihe von wahrscheinlichen Vorbildtexten namhaft gemacht und mit der Romanepisode minutiös verglichen. Dabei geht er allerdings im Sinne der Einflussforschung vor und vergleicht die Inhalte, Formulierungen und die Erzählhaltung, um eine mögliche Abhängigkeit aufzuweisen. Weniger beachtet er den diskursiven Kontext der Quellen, die Funktionalisierung des Themas und die moralische oder religiöse Bewertung der dargestellten Zusammenhänge. Dies aber dürfte entscheidend sein für Grimmelshausens satirischen Umgang mit dem überkommenen Motiv.

Lässt man die bekannten Quellentexte Revue passieren, so fällt ihre enge innere Verflochtenheit auf. Neben die Darstellungen und Fiktionalisierungen der Flachsverarbeitung tritt bei verschiedenen Autoren das ähnlich behandelte Thema der Gerstenverarbeitung und der Bierherstellung, das mit dem ersten verwandt zu sein scheint. Es handelt sich dabei offenbar um einen umfassenderen Diskurszusammenhang, der eine spezifische semantische Signifikanz besitzt. Aufschluss gibt hier eine bislang in der Grimmelshausen-Forschung noch unbeachtete Tischrede Martin Luthers, die sich im gleichen Sinn mit der Verarbeitung und dem ‚Leiden‘ von Gerste und Flachs befasst und die somit als Ausgangspunkt der zahlreichen Behandlungen dieses Themas in Frage kommt. Zudem erklärt diese neue Quelle die Prädominanz des Motivs

9 Feldges, Ein Beispiel für das Weiterleben (wie Anm. 3), S. 264.

10 Heßelmann, *Gaukelpredigt* (wie Anm. 3), S. 259.

11 Drügh, *Anders-Rede* (wie Anm. 4), S. 111 und S. 108.

12 Joseph P. Dallett: Auf dem Weg zu den Ursprüngen: Eine Quellenuntersuchung zu Grimmelshausens Schermesser-Episode. In: *Carleton Germanic Papers* 4 (1976), S. 1–36, hier S. 29.

in spezifisch lutherischen Kontexten. Damit wird eine präzisere Anschließung des Themas an zeitgenössische theologisch und konfessionell inspirierte Diskurse und Auslegungstraditionen möglich.¹³ Dies wiederum verschafft einigen Aufschluss für das Verständnis der Schermesser-Episode und die mit ihr verbundenen Fragen. Am Ende dieser Untersuchung wird schließlich auch der Spottname des ‚Schermessers‘ durch einen Rückgang auf den zeitgenössischen Sprachgebrauch zu klären versucht.

2. Gewalttätige Flachsproduktion: die Darstellung bei Plinius dem Älteren

Die von Dallett diskutierten Quellentexte zum Thema der Flachsverarbeitung und der Papierherstellung weisen einerseits eine naturkundlich-technische, andererseits eine allegorisch-moralische Seite auf, die in unterschiedlicher Tendenz zum Tragen kommen. Der naturkundlich-technischen Perspektive liegt als antike Vorlage ein Abschnitt der *Historia Naturalis* des Plinius zugrunde, von der der Stoff seinen Ausgang nimmt. Sowohl Hieronymus Bocks *Kreuter Buch* von 1539, Tommaso Garzonis *Piazza Universale* von 1585 als auch Grimmelshausen selbst beziehen sich explizit auf die antike Vorlage. Dabei ersetzt Grimmelshausen die Flachs- durch die Hanfverarbeitung und verweist auf die entsprechende Erwähnung des Hanfs an anderer Stelle bei Plinius.¹⁴ Dallett ist auf die antike Darstellung nicht näher eingegangen.

13 Vergleichbar geht Wilhelm Kühlmann vor, wenn er die Baldanders-Episode aufschlussreich auf die ‚altdeutsche‘ Bewegung der Zeit und ihre sprachreformatorischen Bemühungen bezieht: Wilhelm Kühlmann: „Baldanders“ und „Almode-Welt“ – Grimmelshausen und die ‚altdeutsche‘ Bewegung am Oberrhein. In: ders.: *Grimmelshausen. An- und Absichten eines vormodernen Modernen*. Heidelberg 2008, S. 72–95; zuerst in: *Simpliciana* XXV (2003), S. 15–32.

14 „nach *Plinij* Zeugnuß *lib. 20. cap. 23.*“ (ST 613); der Hinweis folgt dem entsprechenden bei Tommaso Garzoni: *Piazza universale, Das ist: Allgemeiner Schawplatz/ oder Marckt/ vnd Zusammenkunfft aller Professionen/ Künsten/ Geschäften/ Händlen vnd Handtwercken/ so in der gantzen Welt geübt werden:* [...]. Frankfurt a. M: Hoffman 1619 [Bayerische Staatsbibliothek München: 2 Var. 60], darin vor allem der 52. Diskurs: „Von Flachs vnnnd Hanff bereitem [...]“, S. 379–383, hier S. 380; siehe dazu unten. Plinius behandelt den Hanf allerdings nur als Arzneimittel, so dass die Stelle ohne weitere Relevanz bleibt.

Bei Plinius findet sich das Thema der Leinen- bzw. Flachsverarbeitung im botanischen Teil im ersten Kapitel des 19. Buches.¹⁵ Flachs bzw. Leinen ist eine der ältesten Kulturpflanzen. Ihre Verarbeitung zu Garn und Tuch ist besonders vielschrittig und aufwendig. Dieser Sachverhalt ist für alle folgenden Darstellungen topisch. Bei Plinius werden bereits mehr als zwölf Arbeitsschritte der Flachsverarbeitung von der Ernte bis zur Leinwand aufgezählt. Dies stellt gleichsam die Grundstruktur der Flachserzählung dar.

Besonders hervorgehoben wird bei Plinius auch bereits die Intensität der Verarbeitung. So heißt es gleich im zweiten Satz des Kapitels, dass der Erde Gewalt angetan werde („hanc quoque terrae iniuriam facit“). Auch in Bezug auf die Verarbeitung wird später darauf hingewiesen, dass das Leinen besser werde, je mehr Gewalt man einsetze („semper iniuria melius“). Indem von Gewalt die Rede ist, findet hier bereits eine kritische Bewertung statt. Es schwingen die Bedeutungen „Unrecht“, „Vergewaltigung“, „Beleidigung“ mit. Die Gewalt, die der Erde angetan werde, wird gerechtfertigt durch den ökonomischen Gewinn, der erzielt wird.¹⁶ An späterer Stelle heißt es zu diesem Thema noch, dass der ägyptische Flachs „den meisten Gewinn“ – ‚plurimum lucri‘ – schaffe.¹⁷ Die Verbindung von gewaltsamer Verarbeitung des Flachses mit dem Erzielen ökonomischen Gewinns, die in der Schermesser-Episode eine große Rolle spielt, ist bereits bei Plinius gesetzt.

3. Martin Luthers Gleichnis des Leidens von Gerste und Flachs

Als Ausgangspunkt des neuzeitlichen Diskurses vom Leiden des Flachses kann ein Zeugnis zum Thema gelten, das von der Grimmelshausen-Forschung bislang nicht herangezogen wurde. Es findet sich nämlich eine Tischrede Martin Luthers zum betreffenden

15 *Plin.* XIX,1; die deutsche Übersetzung: Plinius: *Naturgeschichte*. Übersetzt von Johann Daniel Denso. Bd. 2. Rostock, Greifswald 1765, S. 133.

16 „Doch möchte jemand dieses Säen dem Lande Aegypten verzeihen, damit es dafür die Waaren von Arabien und Indien einführe: schätzt man nicht auch Gallien durch diese Einnahme?“, *Plin.* XIX, 1, *Naturgeschichte* (wie Anm. 15), S. 133.

17 *Plin.* XIX, 1, *Naturgeschichte* (wie Anm. 15), S. 135.

Gegenstand. In der zeitgenössischen Ausgabe der Tischreden von 1577 (zuerst 1566) steht der fragliche Abschnitt unter der Überschrift: „Der Christen Creutz/ Anfechtung/ vnd Leiden in der Gersten/ Lein/ Flachs vnd andern Creaturen fürgebildet“. Sie stammt aus der ersten Hälfte der 1530er-Jahre und ist somit das früheste neuzeitliche Zeugnis in der Reihe der möglichen Quellentexte der simplicianischen Episode.¹⁸

Generell steht das Gleichnis von Gerste und Flachs in Luthers Tischrede im Zusammenhang seiner Naturhermeneutik. Diese hat Johann Anselm Steiger ausführlich dargestellt.¹⁹ Luthers Auffassung vom Gleichnischarakter der Natur stützt sich einerseits auf die biblische Gleichnisverkündigung Jesu, andererseits auf das Saat-Gleichnis des Paulus in 1. Kor. 15, das auf die Auferstehung verweist. Luther erläutert das paulinische Gleichnis folgendermaßen:

Sihe, das ist das gemeld odder bild, so Paulus uns Christen für die augen stellet, die wir zuvor Gottes wort von diesem Artikel gleuben, und nimpt fast die gantze creatur dazu, überschüttet und erseufft uns darinn, das wir allenthalben, wo wir hin sehen Exempel und gleichnis gnug finden, Und ein jglicher bawr, ob er gleich nicht lesen kan, dennoch teglich diesen Artikel allenthalben für augen und jnn henden hat, das ers greiffen kan, Und Summa, soviel lebendiger zeugnis der aufferstehung haben wir, soviel man körnlin und samens auff dem felde odder jm garten seen odder auffgehen sihet, das man mus sagen: da kompt allenthalben das leben aus dem tod.²⁰

Unter der Voraussetzung, dass der Glaube anhand von Gottes Wort aus der Heiligen Schrift ‚zuvor‘ ergriffen wurde – dieser vorgängige Schriftbezug bleibt zentral²¹ –, kann dem Gläubigen die gesamte Natur zum Gleichnis der Verkündigung werden. Luther bringt in diesem Sinn nicht nur „die Kreatur geistlich zum Sprechen“,²² er setzt dies sogar mithilfe fiktiver Rede um, indem er beispielsweise einen Kirschbaum über die Auferstehung predigen lässt: „Wenn der Kirschbaum reden

18 Martin Luther: *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden*. Bd. 1. Weimar 1912, Nr. 851, S. 415–417. Zur Überlieferung: Einleitung, S. XLI.

19 Johann Anselm Steiger: *Fünf Zentralthemen der Theologie Luthers und seiner Erben: communicatio – imago – figura – Maria – exempla*. Leiden 2002, bes. S. 23–51 und S. 118–143. Ich danke Johann Anselm Steiger für wesentliche Hinweise zu den vorliegenden Ausführungen.

20 WA 36, 644,30–645,18 [Predigten des Jahres 1532 (22. Dez.)]; zit. bei Steiger, *Fünf Zentralthemen* (wie Anm. 19), S. 127–128.

21 Steiger, *Fünf Zentralthemen* (wie Anm. 19), S. 27.

22 Steiger, *Fünf Zentralthemen* (wie Anm. 19), S. 30.

künd, so würde er zu dir sagen: Lieber, sihe doch mich an [...]“.²³ An anderer Stelle spricht Luther ganz generell davon, dass die Christen mit der pflanzlichen Natur kommunizierten:

ALso reden die Christen/ mit Bewmen vnd allem was auff Erden wechsst/ Vnd sie wider mit jnen/ Denn sie sehen nicht daran/ Wie sie fressen wollen/ als die Sew/ Sondern Gottes werck darin fürgemalet/ das er vns thun wil/ Vnd diesen Artikel also darin fassen/ als ein köstlich Kleinot/ in ein Tüchlin gewickelt/ damit vnsern Glauben zu stercken/ vnd bestetigen/ den wir zuuor in der Schrifft gegründet haben.²⁴

Doch nicht nur die Schöpfung und die Auferstehung finden sich in den Kreaturen abgebildet, auch die Sünde und das menschliche Leid kommen in ihnen zur Sprache. Gemäß einem mittelalterlichen Topos verklagen die Kreaturen den Menschen beim Jüngsten Gericht wegen der Leiden, die er ihnen angetan hat. Steiger weist darauf hin, dass Luther diesen Gedanken noch dadurch verschärft, „daß er die Anklage von seiten der Natur als eine solche definiert, die nicht erst am Jüngsten Tag laut wird, sondern schon im Hier und Jetzt“.²⁵ Infolgedessen verwendet Luther Prozesse der Verarbeitung von Korn häufig auch für die gleichnishafte Abbildung der Leiden und Anfechtung der Glaubenden. So greift er in einer prominenten Stelle das mittelalterliche ikonographische Motiv der mystischen Mühle auf und vergleicht „den Glaubenden z. B. mit einem zwischen zwei Mühlsteinen liegenden Weizenkorn, das solange gemahlen wird, bis es Gott schließlich zu einem ‚Pfannkuchen‘ wird“.²⁶ „Homo est granum Dei“, der Mensch ist das Korn Gottes, schreibt Luther in diesem Sermon.

23 WA 49, 432,26–27 [Predigten des Jahres 1544 (25. Mai)]; zit. bei Steiger, *Fünf Zentralthemen* (wie Anm. 19), S. 42.

24 Martin Luther: Das XV. Cap. Der I. Epistel S.Pauli an die Cor. In: ders.: *Der Sechste Teil aller Bücher vnd Schrifften* [...]. Jena: Rebart 1561, fol. 258^v [Digitalisat der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel: <http://diglib.hab.de/drucke/dep-5-6b/start.htm?image=532>, Abruf 10.10.2016; aus anderer Ausgabe zit. bei Steiger, *Fünf Zentralthemen* (wie Anm. 19), S. 130.

25 Steiger, *Fünf Zentralthemen* (wie Anm. 19), S. 33; unter Bezug auf Hugo de St. Victore: *De arca Noe morali*, lib. 2, cap. 4. In: Jacques Paul Migne: *Patrologia Latina*. T. 176. Paris 1854 [u. ö.], Sp. 638.

26 Johann Anselm Steiger: Der Mensch in der Druckerei Gottes und die imago Dei. Zur Theologie des Dichters Simon Dach (1605–1659). In: *Daphnis* 27 (1998), S. 263–290, hier S. 274–275. Unter Bezug auf Luther, WA 4, 655,25–656,2. Zur mystischen Mühle: A. Thomas: ‚Mühle, Mystische‘. In: *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Bd. 3. Rom, Freiburg 1971, S. 297–299.

Die Zusammenstellung von Gerste und Flachs in Luthers Tischrede bringt das überkommene Mühlengleichnis mit den bei Plinius geschilderten aufwändigen und ‚gewaltsamen‘ Verarbeitungsprozessen des Flachses zusammen und bringt es in eine gleichnishafte Verbindung mit dem Leiden des Christenmenschen.²⁷ Sie hat auch eine amplifikatorische Funktion: Die Natur ist voll zahlloser Beispiele, so dass Luther gern ganze Gleichnis-Reihen bildet.²⁸

Die Gerste mus viel leiden von den Leuten/ denn erstlich wirds in die Erde geworffen/ das sie verweset/ wenn sie nun gewachsen vnd reiff worden ist/ schneidet oder hawet man sie abe/ darnach drischet vnd quellet man sie ein/ dörret vnd kochet Bier oder Kofent daraus/ das wird von Bawren gesoffen vnd wider gegeben/ oben vnd vnten/ vnd an die Zeune gepinckelt.

Deßgleichen Merterer ist der Lein oder Flachs auch/ wenn er reiff ist/ so reuffet/ röstet/ dörret/ plewet/ brecht/ hechelt/ spinnet/ wircket man jn/ vnd machet Leinwad daraus/ zu Hembden vnd Kitteln/ etc. Die werden zurissen/ darnach brauchet mans zum wischen/ schmieren Pflaster darauff/ die leget man auff die Wunden vnd schweren. Item/ die Lumpen nimmet man daraus/ leget sie in die Stempffel auff der Papirmül/ zerstöst sie klein/ daraus macht man Papir zu Kartenspiel/ zum schreiben/ zu drücken/ das Papir wird zurissen/ vnd zu den aller geringsten Wercken gebraucht.

Diese vnd dergleichen viel Creaturen/ dauon wir viel nutz es haben/ müssen sich leiden. Also müssen alle Gottselige vnd fromme Christen viel leiden von den Gottlosen vnd Bösen.²⁹

Die einzelnen Arbeitsschritte werden in dichter Folge aufgezählt, um die Intensität des Leidens herauszustellen. Wie in späteren Texten ist von einem Märtyrertum der Nutzpflanzen die Rede. Um eine kulturkundliche Darstellung der Verarbeitungstechniken geht es bei Luther nicht. Gleichwohl kommen wichtige, auch von Grimmelshausen bekannte Schritte von der Aussaat und Ernte über die Leinwand und die Lumpen über die Papierherstellung und den Buchdruck bis zu den „aller geringsten Wercken“ vor. Luther schließt mit der theologischen Einordnung seines Gleichnisses:

27 Die Zusammenstellung von Flachs und Gerste hat auch ein biblisches Vorbild, denn sie werden in der Erzählung der biblischen Plagen 2. Mose 9,31 gemeinsam erwähnt.

28 Steiger, *Fünf Zentralthemen* (wie Anm. 19), S. 124.

29 Martin Luther: *Colloquia Oder Christliche Nützliche Tischreden*. Leipzig: Berwald 1577 [Bayerische Staatsbibliothek München: 2 Th. u. 74], fol. 208^v–209^r; auch: *WA Tischreden* I, Nr. 851, S. 416–417.

Es mus gelitten seyn/ denn gleich wie die Gerste/ daraus man Bier brawet/ vnd der Flachs/ daraus man Leinwad macht/ mus viel leiden/ ehe er zum rechten brauch kompt/ vnd das ende erreicht/ darumb er geseet wird. Also müssen die Christen viel leiden/ müssen geseet/ geraffelt/ gedroschen werden/ etc. Denn die tödtung des alten Adams gehet vor der Herrligwerdung vnd Glorification/ sol man selig werden/ vnd zur Herrligkeit kommen/ so mus man zuuor sterben vnd getödtet werden.

Das Leiden des Christenmenschen steht in unmittelbarem Bezug zum Sündenfall. Durch diesen wird die gesamte Kreatur in Mitleidenschaft gezogen, die wiederum den Menschen für ihre durch ihn erlittenen Qualen beim Jüngsten Gericht verklagt. Dies spricht Luther zum Ende seiner Tischrede aus, wobei er eine weitere Beziehung zwischen Flachs und Getreide herstellt, die mit dem Gebrauch der Gerste als Lebensmittel zu tun hat:

Gersten/ Wein/ Korn/ etc. haben doch für dem Lein vnd Flachs einen vortheil/ werden zu Fleisch vnd Blut/ vnd ererben in den Gottßfürchtigen vnd Christen das Reich Gottes. Aber am Jüngsten Gericht/ werden sie vber die Gottlosen Bawren/ Bürger/ Edelleut/ etc. schreien/ vnd sie verklagen/ das sie jhrer so schendtlich mißbraucht haben.

Damit ist die ‚Klage‘ von Gerste und Flachs nicht nur als Gleichnis des menschlichen Leidens zu verstehen, sondern zugleich als ein Vorgriff auf das Verklagen des gefallenen Menschen durch die Kreatur beim Jüngsten Gericht. Das Thema der Klage und des Leidens von Gerste und Flachs bildet einen theologisch aufgeladenen diskursiven Zusammenhang. Dies erklärt das Vorhandensein der zahlreichen späteren, miteinander verwandten Textbeispiele, und es erklärt die Prädominanz lutherischer Autoren, lutherischer Pfarrer und Prediger innerhalb dieser Diskurstradition. Johannes Bolte zählt eine umfangreiche Beispielreihe auf, die von den satirischen Tierklagen über die hier diskutierten unmittelbaren Quellen Grimmelshausens bis zu Haushaltungs- und Handwerksbüchern des 18. Jahrhunderts reicht, wo stets die große Zahl der Arbeitsschritte verhandelt wird und das Leiden der Pflanzen „geradezu als Sinnbild eines geduldigen Christen“ erscheint.³⁰ Ein weiteres Beispiel für die Umsetzung des Themas in Grimmelshausens Gegenwart

30 Johannes Bolte: Andreas Tharäus, Klage der Gerste und des Flachses. In: *Schriften des Vereins für die Geschichte Berlins* 33 (1897), S. 35–68, hier S. 38–45, das Zitat: S. 44.

stellen etwa die folgenden Verse aus einem geistlichen „Winter-Lied“ in Sigmund von Birken's *Psalterium Betulianum* dar:

Man drischet izt die Garben aus,
 lässt Wein von Trauben pressen,
 füllt Küch' und Keller in dem Haus
 mit Trinken und mit Essen.
 Wir müssen in der Erden-Scheun'
 auch erstlich solche Garben seyn,
 mit Creutz gedroschen werden.³¹

Die Betonung der Leidensthematik und ihre Analogisierung mit einer ‚leidenden‘ geschöpflichen Natur erweist sich als genuin lutherisches Diskursfeld. Dies dürfte Grimmelshausen bewusst gewesen sein, als er sich der Stofftradition der Flachsverarbeitung und der kreatürlichen ‚Klage‘ der betroffenen Materie in seinem Roman angenommen hat.

4. Das Leiden des Flachses im *Kreuter Buch* des Tragus

Die älteste bisher angeführte neuzeitliche Quelle zu diesem Thema stammt aus dem weitverbreiteten *Kreuter Buch* des Hieronymus Bock, genannt Tragus (1498–1554), das 1539 erstmals gedruckt wurde und zahllose Nachauflagen bis ins 17. Jahrhundert erfahren hat. Der bedeutende Botaniker Bock war zunächst Stiftsherr und dann lutherischer Pfarrer in Hornbach bei Zweibrücken. Da Luthers Tischrede aus der ersten Hälfte der 1530er-Jahre stammt, kann eine Kenntnis der Lutherischen Ausführungen für Bock unterstellt werden.³² Dass Bocks Darstel-

31 Sigmund von Birken: *Werke und Korrespondenz*. Bd. 6. *Psalterium Betulianum*, Tl. 1: *Texte*. Tübingen 2016, S. 80 („Nr. XXIV. Winter-Lied“, v. 61–67), sowie Tl. 2: *Apparate und Kommentare*, S. 526.

32 Die Tischreden wurden mehrfach mit- und abgeschrieben und kursierten in reformatorischen Kreisen. Bock war gut vernetzt und stand in Kontakt mit bekannten oberdeutschen Reformatoren. Er hatte ab 1519 in Heidelberg studiert, also kurz nach Stattfinden der Heidelberger Disputation, bei der spätere Reformatoren wie Martin Bucer anwesend waren. Bock stand in Zweibrücken in enger Verbindung mit Johann Schwebel, dem dortigen Reformator, der wiederum eng mit Bucer befreundet war.

lung von Luthers Tischrede beeinflusst war, liegt aufgrund seiner Hervorhebung der Leidens- und Märtyrerthematik unmittelbar nahe.

Die kurze Passage über die Flachsverarbeitung ist unter der lateinischen Überschrift „*Lini Miseria*“ – Leiden des Flachses – auch in Caspar Dornaus *Amphitheatrum sapientiae Socraticae joco-seriae* wiedergegeben.³³ Es gilt als wahrscheinlich, dass Grimmelshausen die Darstellung von Bock hier gelesen hat.³⁴ Dornau gibt eine ganze Reihe von Texten zum Thema wieder: neben der Passage über den Flachs aus dem *Kreuter Buch* ist dies eine lateinische Lobrede auf den Flachs von einem Michael Maier, eine anonyme Klagerede über die Leiden der Gerste *De hordei miseria* sowie das Streitgespräch des Andreas Tharäus.³⁵

Bock geht in mehreren Hinsichten über Plinius hinaus. So werden etwa doppelt so viele Verarbeitungsschritte des Flachses aufgezählt. Im Vergleich zu Luther sind die Arbeiten erweitert und ausgeschmückt. Die Leitlinie der Erzählung bildet bei Bock wie bei Luther das Leiden des Flachses, so dass die Anzahl der Qualen in den Vordergrund tritt: „Die Plag vnd Marter deß Flachses seind vnzahlbar“. Dallett erkennt bei Bock eine durchgehende „Personifizierung“.³⁶ Grammatisch tritt der Flachs in die Subjektposition passivischer Sätze: „Dann muss er sich lassen zuberechnen vnd schwingen“ (*Amph.* 239). Alleine viermal ist von ‚Marter‘ die Rede: „Der Flachs ist ein gemartert kraut“, heißt es zu Beginn. Wichtiger als die handwerkliche Verarbeitung ist dem Botaniker und Pfarrer Bock die Darstellung des Flachses als leidende Kreatur.

Bei Bock ist der Produktionsprozess wie bei Luther um die Papierproduktion erweitert. So wird der Flachs nach seinem Gebrauch als Stoff „zu windeln, zu Pflaster, vnd zu letzt zu Arschwischen gemacht“ (*Amph.* 239), ein Niedergang, der in allen Quellentexten bis zu Grimmelshausen aufgegriffen wird. Die Rede vom ‚Arschwisch‘ ist bei

33 Caspar Dornau: *Amphitheatrum Sapientiae Socraticae Joco-seriae*. Bd. 1. Hannover 1619 [Bayerische Staatsbibliothek München: 2 Rem.IV 2008-1/2]. – Die Texte aus dem Kompendium werden im Folgenden mit Sigle *Amph.* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert; S. 239 u. d. T.: „*Lini Miseria*. Hieronym. Tragvs in Herbario“; entnommen aus: Hieronymus Bock: *Kreuter Buch*. Straßburg 1546 (zuerst 1539), S. cxxxiiij^v–cxxxiiij^f. Vgl. für Dornau: Robert Seidel: *Späthumanismus in Schlesien. Caspar Dornau (1577–1631). Leben und Werk*. Tübingen 1994.

34 Dallett, Auf dem Weg zu den Ursprüngen (wie Anm. 12), S. 14–18.

35 Die beiden lateinischen Reden sind recht umfangreich, vgl.: *De hordei miseria anonymi oratio* (*Amph.* 220–222); das Flachs-Enkomion von Maier (*Amph.* 236–238); Bock (*Amph.* 239) und Tharaeus (*Amph.* 222–232).

36 Dallett, Auf dem Weg zu den Ursprüngen (wie Anm. 12), S. 15.

Bock neu und bezeichnet die ‚aller geringsten Werke‘ konkreter, von denen bereits Luther gesprochen hatte. Bei Bock betreffen sie allerdings die Lumpen, *bevor* diese zu Papier verarbeitet werden. Erst danach erlangt der Flachs seine zweite Existenz als Papier, „doch nicht ohne Plage der Wassermühlen“, wie es nun ebenfalls erstmals heißt. Auch dies wird auf das Leidenthema bezogen. Die soziale Verbreitung des Papiers wird universell, es diene „dem Keyser vnd dem Hirten, zu Land vnd auff dem Wasser, zu Nutz vnd Schaden, wie man ihn brauchen will“. Am Ende stehen „Todt vnd Absterben“ (*Amph.* 239). Die anthropomorphe Tendenz der Darstellung bei Bock folgt erzählerisch aus der Hervorhebung von „Plag und Marter“. Der Flachs erscheint vermenschlicht und die ‚iniuria‘ des Plinius wird zum Martyrium der pflanzlichen Kreatur. Motiviert ist dies offenbar durch das eschatologische Gleichnis Luthers.

5. Hans Sachsens Klage der Rosshaut

Von Simplicius selbst erwähnt werden die Vorlagetexte des Hans Sachs: die Gespräche mit einem Gulden und einer Rosshaut. Dabei handelt es sich um zwei schwankhafte Dialoge mit ebenfalls menschengemachten Produkten.³⁷ Mit dem Schermesser gemeinsam haben diese den durch Verwandlung gekennzeichneten Produktionsprozess. Gemeinsam ist den Erzählungen der Wechsel der zahlreichen Besitzer und die Beschreibung der Produktion als von Menschen zugefügte Marter. Im Fall des Guldens kommt eine Art „Sittenspiegel“ hinzu,³⁸ indem der tugend- und lasterhafte Umgang der jeweiligen Besitzer mit dem Geld geschildert wird.

Die Rosshaut wird nach der ausführlichen Schilderung ihres Leidens auf ihre Bitte hin am Ende zu Frauenschuhen statt zu Bauernschuhen verarbeitet. Eine moralische Bewertung der Rosshaut findet dabei nicht statt, doch wird ihr kreatürliches Leiden vom Schuster ge-

37 Hans Sachs: *Von dem verlorren redenten gülden*. In: Hans Sachs: *Werke*. Hrsg. von Adelbert von Keller und Edmund Götze. 26 Bde. 1870–1908. Bd. 4 (1870), S. 216–227, und ders.: *Schwanck. Die ellend klagent roßhaut*. Bd. 5 (1870), S. 146–153.

38 Dallett, Auf dem Weg zu den Ursprüngen (wie Anm. 12), S. 6–8.

würdigt, indem er ihrem Wunsch entgegenkommt. Der Schwank bietet zugleich eine Erklärung dafür, dass Bauern angeblich Schuhe aus Pferdeleder meiden. Das Reden der Dinge erscheint bei Hans Sachs als curiose und kurzweilige Erfindung, die verschiedenen Zwecken dient: einer moralischen Erörterung einerseits, der Anerkennung des Leidens der nichtmenschlichen Kreatur andererseits. Dass auch dies mit der lutherischen Diskurstradition zusammenhängt, ist anzunehmen.

6. Tommaso Garzonis Lob von Arbeit und Mühe

Als eine weitere Vorlage für Grimmelshausens Schermesser-Diskurs gilt ein Abschnitt aus Tommaso Garzonis *Piazza Universale*, der ebenfalls den Produktionsprozess des Flachses im Anschluss an Plinius beschreibt und der von Grimmelshausen für die Darstellung der technischen Vorgänge herangezogen worden sein könnte. Dies liegt nahe, da Grimmelshausen Garzonis Werk bekanntlich intensiv benutzt hat. Ein Hinweis besteht auch darin, dass Garzonis Darstellung von Berufsgruppen im 52. Discurs „Von Flachs- vnd Hanffbereytern [...]“ erstmals auch den Hanf erwähnt, um den es im Schermesser-Diskurs geht. Bei Garzoni steht nun aber nicht das Leiden im Zentrum, sondern es heißt: „Mit grosser Mühe vnnd Arbeit/ wirdt von dem kleinen Leinsamen der Flachs zuwegen gebracht vnnd bereitet“. Und etwas weiter dann: „Mit dem Hanff hat man auch fast solche Mühe“.³⁹

Auffällende Parallelen zu Bock und Luther sind, dass auch bei Garzoni die Papierproduktion aufgenommen ist. Nachdem das Tuch durch Gebrauch „zerbricht/ zerlumpet vnnd auff die Papiermühlen kompt“, geschieht es auch ihm, dass man „den Hindern dran wischt“. Ein Vergleich mit dem italienischen Originaltext zeigt allerdings, dass die Thematik der Papierherstellung und das Motiv des Hinternwischens im italienischen Text fehlen und erst vom deutschen Übersetzer hinzugefügt wurden. Da die Übersetzung 1619 in Frankfurt a. M. erstmals

39 Garzoni, *Piazza universale* (wie Anm. 14), S. 379–380; dazu: Dallett: Auf dem Weg zu den Ursprüngen (wie Anm. 12), S. 9–14.

gedruckt wurde, liegt auch hier ein Einfluss der lutherischen Diskurstradition nahe.⁴⁰

Generell fällt bei Garzoni auf, dass die anthropomorphe Perspektive auf die Pflanze und die Leidensmetaphorik zugunsten der Rede von ‚Mühe und Arbeit‘ der Menschen völlig fehlen. Ein Vergleich von Pflanze und Mensch findet nicht statt, ebensowenig eine Moralisierung oder erbauliche Ausdeutung. Vor allem dies ist der Grund, dass Dallett trotz einiger kleinerer Übernahmen Grimmelshausens von einer grundlegenden ‚Kluft‘ zwischen den zwei Texten spricht.⁴¹ Garzoni trägt zum Verständnis der Schermesser-Szene wenig bei. Die deutlichsten Parallelstellen sind Übersetzerzutaten. Festzuhalten ist allerdings die Tatsache, dass Garzoni als einziger Nicht-Protestant in der Reihe von Grimmelshausens Vorläufer-Autoren auf einen christlich-erbaulichen Gleichnischarakter des Themas verzichtet.

7. Andreas Tharäus’ ‚Klage von Frau Gerste und Herrn Flachs‘

Dass die Leidensgeschichte des Flachses vor allem ein Thema lutherischer Prediger ist, unterstreicht auch der nächste der Vorlagentexte, die für die Schermesser-Episode ausfindig gemacht wurden. Er findet sich ebenfalls im Kompendium von Dornau abgedruckt. Es handelt sich um einen im Vergleich zu den bisherigen sehr umfangreichen Text mit dem Titel: *Eine erbermliche Klage Der lieben Fraw Gerste, vnd ihres Brudern Herrn Flachs*, verfasst im Jahr 1609 von dem lutherischen Pfarrer Andreas Tharäus aus Muskau.⁴² In Knittelversen wetteifern hier

40 Garzoni, *Piazza universale* (wie Anm. 14), S. 380; der verglichene Originaltext: Tommaso Garzoni: *La piazza universale di tutte le professioni del mondo*. Venetia: Meietti 1599 [Digitalisat der Bayerischen Staatsbibliothek München; Exemplar der Staatlichen Bibliothek Regensburg, Signatur: 999/Philos.2386], S. 486.

41 Dallett, *Auf dem Weg zu den Ursprüngen* (wie Anm. 12), S. 14.

42 Doris Teichmann: Andreas Tharaeus und die brandenburgischen Dichter seiner Zeit. In: dies: *Studien zur Geschichte und Kultur der Niederlausitz im 16. und 17. Jahrhundert. Quellengeschichtliche Untersuchungen*. Bautzen 1998, S. 97–170, mit Abdruck der Tischrede von Luther (S. 133) und dem Gedicht von Tharäus (S. 134–154). Dessen Titel lautet vollständig: *Eine erbermliche Klage der lieben*

die Personifikationen von Gerste und Flachs darum, wer von beiden das größere Leid erfahre. Am Ende taucht ein ‚Pfarrherr‘ auf, um den Lesern in einem nochmals ausführlichen Nachwort AVCTOR AD LECTOREM zu erklären, „was sie solln lehrn auss vnsern Klagñ“, wie Frau Gerste bemerkt (*Amph.* 230).

Die Zusammenstellung von Gerste und Flachs verweist auf die Tischrede Luthers als Stichwortgeber.⁴³ Im Unterschied zu Luthers eschatologischer Bezugnahme auf die Gersten- und Flachsproduktion verfolgt Tharäus eher moraldidaktische Ziele in unterhaltsamer Verpackung. Die Poetik des ‚prodesse et delectare‘ wird ausdrücklich formuliert: „Doch vnter jhrem Schertze fein, Etlich Lehren verborgen sein“ (*Amph.* 230). Dabei übernimmt Tharäus den Erzählgestus des Hans Sachs, indem er seine Protagonisten wie dieser die Rosshaut in einem langen Versgedicht selbst zu Wort kommen lässt. Die Moralsatire zielt vor allem auf das Fehlverhalten der ländlichen Bevölkerung, nicht zuletzt des einfachen Volks wie des bäuerlichen Gesindes, der Handwerker, der Frauen, und im Zusammenhang mit deren Lebensraum am Rande auch auf städtische Bürger. Im Zentrum stehen die lebensnahen Sorgen und Anliegen des Dorfpfarrers und nicht so sehr theologische Exempel.⁴⁴ In der unintellektuellen Nähe der Darstellung zum bäuerlichen Leben verbunden mit der derb-realistischen und schwankhaft-satirischen Behandlung im Stil des Hans Sachs dürfte eine Faszination des Texts für Grimmelshausen gelegen haben.⁴⁵

Mit dem moraldidaktischen Interesse des Gedichts hängt auch das ‚Gendering‘ der Frau Gerste und des Herrn Flachs zusammen. Es erlaubt dem Autor, bestimmte geschlechtsspezifische Laster in den Blick zu nehmen, wobei die Klage über die Frauen in der Darstellung deut-

Fraw Gerste vnd ihres Brudern Herrn Flachs, die sie gehalten haben auff einem Stuck Acker, für Friederstdorff im Ampt Storkow gelegen, wie oft vnd vielmal sie beyde durch der menschen Hende gezogen, vnd sehr vbel tractirt werden, ehe sie von ihnen können gebraucht werden. Diese hat angehört ANDREAS THARAEUS Muscouiensis, Pfarrherr daselbst, Welche er auffs Pappir gebracht, vnd was drauss zulernen sey, menniglichen mitgetheilet. Geschehen im Jahr 1609.

- 43 Den Zusammenhang erstmals hergestellt hat Teichmann, Andreas Tharaeus (wie Anm. 42), S. 98.
- 44 Teichmann, Andreas Tharaeus (wie Anm. 42), S. 104, mit Verweis auf die „desolaten Verhältnisse[] jener Zeit“ in den Kirchengemeinden.
- 45 Vgl. für Grimmelshausens Nähe zur bäuerlichen Welt: Conrad Wiedemann: Zur Schreibsituation Grimmelshausens. In: *Daphnis* 5 (1976), S. 707–732, bes. S. 718–723.

lich überwiegt. Im ersten Teil, der Klage der Frau Gerste, stehen Männer als Peiniger im Vordergrund. So wird als erstes der Bauer vom geldverleihenden Bürger ausgenommen (*Amph.* 222–223). Im Nachwort wird dieser Wucherer dann als „Kornjud“ identifiziert (*Amph.* 231). In der Darstellung der Gerstenernte werden die „Knechte“ metaphorisch als „Soldaten“ dargestellt und die Ernte als grausame „Schlacht“, die mit „Viel krumme sebel“ gegen die Gerste geführt wird, wobei die Knechte diese „Herunter hawen, auch jhr Kindt/ Nicht schonen“ (*Amph.* 223). Ein weiteres Laster ist, dass die Knechte unmäßig beim Biertrinken sind: „Von diesem Tranck werden sie voll/ Vnd auff mich armes Weib so toll“ (*Amph.* 223). In der Klage des Herrn Flachs stehen umgekehrt die „Megde“ im Fokus: auch sie trinken Bier und werden als „versoffne Sew“ bezeichnet (*Amph.* 223). Ihre Promiskuität mit den Knechten wird erwähnt (*Amph.* 226–227) und ihre Faulheit beim Spinnen: „faule Tockn“ und „lose Hure“ werden sie genannt (*Amph.* 226–227). Als faul und betrügerisch wird auch ein Leinweber dargestellt, der ebenfalls großzügig dem Bier zuspricht (*Amph.* 227–228).

Neben der Lasterdarstellung wird von Tharäus aber auch dem Lob der einheimischen Verarbeitungstraditionen viel Raum gegeben. Gelobt wird die Herstellung des Bernauer Biers (*Amph.* 224) sowie die Papierproduktion in Bautzen, wo „Gemacht wird das beste Pappir“ (*Amph.* 229).⁴⁶ Für Grimmelshausen mag das Anregung gewesen sein, anstelle des Flachses eine ähnliche Geschichte des Hanfsamens zu erzählen. Er konnte so auf die oberrheinische Hanfproduktion Bezug nehmen und formuliert ganz analog zu Tharäus, dass in Goldscheur „der beste Hanffsaamen in der Welt wachse“ (*ST* 613).⁴⁷

Lob und Tadel der Gersten- und Flachsverarbeitung bei Tharäus dienen weniger dem theologischen Gleichnis als der konkreten Moral-didaxe. Neben der Kritik loser Sitten und betrügerischer Handelspraktiken stehen der Alkoholmissbrauch und die Faulheit der Arbeitskräfte im Fokus der Aufmerksamkeit. Analog wird die Gottgefälligkeit von Mühe und Arbeit herausgestellt:

46 Tharäus ist bei Abfassung seines Gedichts nach eigener Angabe Pfarrer in Friedersdorf bei Storkow, insofern gab es einen lokalen Bezug zum Bernauer Bier. Bezüglich der Bautzener Papiermühle erwähnt er namentlich den damaligen Besitzer Schaffhirt (*Amph.* 229), den er wohl persönlich kannte; vgl. Teichmann, Andreas Tharaeus (wie Anm. 42), S. 101–102.

47 Gemeint ist Goldscheuer etwas südlich von Renchen; vgl. zu seiner Kenntnis des lokalen Hanfanbaus Heßelmann, Marcus Knackwurst (wie Anm. 5), S. 596–598.

Dann vnser Herrgott selber spricht:
 Im Schweisse deines Angesichts,
 Soltu essen dein Brodt ohn Klag,
 Dein Ampt bestellen alle Tag. (*Amph.* 232)

Wie bei den früheren Autoren bildet auch bei Tharäus das Leid der Kreaturen ein inventorisches Zentrum des Texts. Anders aber als bei Luther, der das Leiden als Heilsbedingung thematisiert, stellt Tharäus die göttliche Einrichtung der Welt in den Mittelpunkt. Demnach ist das Erdulden der Leiden sowohl den Kreaturen als den Menschen anempfohlen. Auch die Gerste unterwirft sich dem:

So will ich auch Fraw Gerste gern,
 Mich vnterwerffn, Gott mein Herrn.
 Geduldig leyden alle Pein,
 Euch Menschen gerne dienstlich sein:
 Dieweil mich ia der liebe Gott
 Zu ewrem Nutz geschaffen hatt [...]. (*Amph.* 225)

8. Marcus Knackwursts *Durstologia* und die *Oratio de hordei miseria*

Bei dem jüngsten der für die Schermesser-Episode benannten Quellentexte, den Peter Heßelmann ausfindig gemacht hat, handelt es sich um die unter dem Pseudonym Marcus Knackwurst veröffentlichte anonyme satirische Abhandlung *Wurstologia et Durstologia*. Der Text, den Grimmelhhausen nachweislich kannte, enthält in seinem zweiten Teil eine ausführliche Erzählung von der Braunschweigischen Bierherstellung. Seine Ähnlichkeit mit Tharäus ist stellenweise deutlich. Ausdrücklich bezieht er sich allerdings auf die bereits genannte lateinische Rede, die bei Dornau unmittelbar vor dem Dialog des Tharäus abgedruckt ist und die auch diesen bereits angeregt haben könnte. So schreibt Knackwurst, dass „ein gelahrter Mann eine traurige Klagrede oder Oration von dem Gerstenkorn geschrieben und genennet hat *Martyrologia Hordei*“, und dann: „welche Oration hierbey angefüget

ist“.⁴⁸ Tatsächlich handelt es sich bei der *Durstologia* um eine derbhumoristisch überformte und erweiterte Übertragung der anonymen lateinischen *Oratio*.⁴⁹

Auch bei Knackwurst steht das Lob regionaler Handwerkstraditionen im Zentrum. Und wie sonst nur bei Tharäus beschreibt auch Knackwurst die Gerstenernte als eine kriegerische Handlung: Die Bauern „schärfen und tengeln ihre Sicheln und Sensen/ fallen sie damit auff freyer Heerstraßen [...] als einen Feldflüchtigen [...] und hawen sie gotts jämmerlich da nieder“.⁵⁰ Auch Knackwurst, dessen Identität nicht geklärt ist, macht durch verschiedene Anspielungen seine „Zugehörigkeit zum protestantischen Bereich“ kenntlich.⁵¹ Johannes Bolte vermutete hinter Knackwurst den Osterweddinger Pfarrer Johannes Sommer (1559–1622), der unter dem Pseudonym Johann Olorinus Variscus zahlreiche satirische Texte, Schwänke und Übersetzungen aus dem Lateinischen verfasst hat.⁵² Die *Durstologia* ist, bei zahlreich eingestreuten Warnungen vor dem Alkoholmissbrauch, satirisch und derbhumoristisch geprägt. Das moraldidaktische und theologische Moment tritt in den Hintergrund, trotzdem ist auch hier in diskurstypischer

48 Marcus Knackwurst: *Wurstologia Et Durstologia Nova & Aucta Das ist: Neuvermehrte/ wahr und eigentliche Beschreibung der Edlen Aufrichtig wohl und lieblich-schmeckenden Braunschweigischen Würste und Mumme*. Schweinfurt im Lande Wursten 1661, unpag. [Digitalisat der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Signatur: A: 391.1 Quod. (5)].

49 Der Hinweis bereits bei Bolte, Andreas Tharäus (wie Anm. 30), S. 39; Heßelmann, Marcus Knackwurst (wie Anm. 5), S. 588–589.

50 Knackwurst, *Wurstologia Et Durstologia* (wie Anm. 48), Bl. 62.

51 Heßelmann, Marcus Knackwurst (wie Anm. 5), S. 586.

52 Bolte, Andreas Tharäus (wie Anm. 30), S. 39; Heßelmann bezweifelt die Verfasserschaft von Sommer aufgrund von dessen Lebensdaten, denn Sommer war bereits 1622 gestorben: Heßelmann, Marcus Knackwurst (wie Anm. 5), S. 589. Bolte hält allerdings eine Entstehungszeit der *Wurstologia* zwischen 1611 und 1657 für denkbar. Angesichts von dessen guter Kenntnis der Texttradition sollte sein auf mehrere Hinweise gegründeter Vorschlag so rasch nicht verworfen werden. Ihm kann hier dennoch nicht weiter nachgegangen werden. Vgl. zu Sommer: Michael Schilling: ‚Sommer, Johannes‘ (1559–1622). In: *Killy Literaturlexikon* 11 (2011), S. 55–56; Ralf Georg Bogner: Übersetzung als Ent-Distanzierung. Johann Gerhards Erbauungsbuch „Meditationes sacrae“ in der deutschen Version von Johannes Sommer (Olorinus Variscus). In: *Jahrbuch für internationale Germanistik* 29 (1997), S. 59–75; Thorsten Unger: Frühneuzeitliche Lachanlässe in Johannes Sommers Schwanksammlung „Emplastrum Cornelianum“ (1605). In: *Literatur in der Stadt: Magdeburg in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Hrsg. von Michael Schilling. Heidelberg 2012, S. 219–243.

Weise immer wieder von „Tyrannei/ Marter und Pein“ die Rede.⁵³ Auch wenn die *Durstologia* nichts substantiell Neues zum vorliegenden Textzusammenhang beiträgt, stellt ihre schwankhaft ironiegetränkte und spöttische Tonart zumindest stilistisch eine Brücke zur Behandlung des altherwürdigen Themas im *Simplicissimus* dar.

9. Simplicii Urteil über das Schermesser

Zahlreiche Motive und Kommentare der vorgestellten Quellentexte spielen im Rahmen der Schermesser-Episode eine Rolle. Die erbauliche Funktion, die der Fabel allerdings seit Luther zukommt, wird im Schermesser-Diskurs nicht aktualisiert. Sie wird jedoch auf markante Weise aufgegriffen.

Auffallend ist, dass Simplicii Dialog mit dem Schermesser unmittelbar an den diskursiven Kontext der Vorbildtexte anschließt. So beklagt sich das Schermesser gleich eingangs über seine „vielfaltige Peinigungen“, „Elend und Jammer“ und über den Undank der „unge-treuen Welt“. Es schimpft, dass es „einem solchen Landfahrer den Hindern hett wischen: und meinen endlichen Undergang im Scheißhaus nehmen müssen“ (ST 612). Die Erzählung nimmt bei Grimmelshausen ihren Ausgang am niedersten Punkt des Produktionszyklus, beim „Arschwisch“. Die klagende Kreatur macht dabei keine Anstalten, ihre Geschöpflichkeit demütig zu konstatieren, wie dies Frau Gerste bei Tharäus tut. Simplicius stellt folglich gleich zu Anfang mit deutlicher Missbilligung fest:

[...] ich höre an deinen Reden wol/ daß du ein nichtswertiger Gesell: und keiner andern Begräbnuß würdig seyest/ als eben derjenigen/ darin ich dich jetzunder senden werde; und wird gleich gelten/ ob du durch einen König oder Bettler an ein solchen stinckend Orth begraben wirst/ davon du so grob und unhöflich sprechen darfst [...]. (ST 612)

Der überkommene Diskurs wird hier satirisch auf den Kopf gestellt. Nicht das Leiden eines Gottesgeschöpfes wird zur Kenntnis genommen und keine Analogie zum Leiden des Christenmenschen erörtert. Vielmehr formuliert Simplicius eine schroffe Abwertung. Die groben und

53 Heßelmann, Marcus Knackwurst (wie Anm. 5), S. 588.

ordinären Reden des nichtswertigen Objekts dementieren für ihn, dass es sich um etwas anderes als niederste Materie handeln könnte. Bevor Simplicius das Schermesser-Toilettenpapier nun allerdings seiner Bestimmung in der Latrine überantworten will, räumt er ihm gleichwohl die Gelegenheit zu seiner Verteidigung ein:

[...] hastu aber etwas deiner Unschuld: und dem Menschlichen Geschlecht treugeleister Dienste wegen vorzubringen/ so magstu es thun/ ich will dir gern/ weil noch jederman im Hause schläfft/ Audienz geben/ und dich nach befindenden Dingen von deinem gegenwertigen Untergang und Verderben conserviren. (ST 612–613)

Damit wird nun explizit Bezug genommen auf den Nutzen, der den Kreaturen gegenüber den Menschen im Sinne Gottes zukommen soll, und der in den bisherigen Texten topisch formuliert wurde: „Nutz vnd Schaden“ (Bock), „viel nutzes haben“ (Luther), „dienstlich“ und „nutzlich“ sein (Tharäus). Die folgende Erzählung des Schermessers steht unter genau diesem Vorzeichen: dass es seinen Nutzen im Sinne „treugeleister Dienste“ dokumentieren solle. Obgleich also Simplicius nichts von seinem redenden Gegenüber hält, gibt er ihm Raum, seinen Diskurs vorzutragen und seinen Nutzen und seine Dienste für die Menschen darzulegen. Auf diese Aufgabenstellung folgt nun das bekannte Narrativ. Am Ende schließt das Schermesser dahingehend, dass es „an diesen Ort *contemnirt*, den Lohn meiner: dem Menschlichen Geschlecht treu geleisten Diensten/ mit meinem endlichen Untergang und Verderben zuempfangen; warvor du mich aber wohl erretten könntest“ (ST 622). Als Lohn seiner Dienste bezeichnet das Schermesser selbst seinen Untergang, was von Simplicius bestätigt und „*exequirt*“ (ST 622) wird. Eine Revision seiner ursprünglichen Einschätzung findet nicht statt, nicht einmal eine Abmilderung, wie bei Hans Sachsens Rosshaut. Insofern legt der Erzählrahmen nahe, dass von einer ‚Unschuld‘ und von ‚treu geleisteten Diensten‘ des Schermessers wohl keine Rede sein soll.

Zwei Leitmotive organisieren die Erzählung des Schermessers und beide heben sich von der Tendenz der Vorlagen ab. In der ersten Hälfte der Erzählung wird der zahlreiche kaufmännische Gewinn bei der Flachsproduktion ins Zentrum gerückt und narrativ amplifiziert. Die zweite Hälfte konzentriert sich auf den materiellen Verfall: auf Verschleiß, Abgang und Niedergang bis zum Ende als ‚Arschwisch‘. Angereichert ist diese topische Anordnung drittens durch moralsatirische Anekdoten, die das lasterhafte Verhalten beteiligter Figuren aufs Korn

nehmen. Dies greift einen markanten Aspekt der Erzählung des Hans Sachs, Tharäus und auch der *Durstologia* auf. Generell macht die Anlage der Erzählung deutlich, dass sie entschieden auf eine moralische und ontologische Negativierung des Stoffs ausgeht. Positive und ideelle Aspekte bleiben unerwähnt, negative und niedere werden ausgebreitet. Diese Tendenz ist durchweg signifikant.

Das akribische Abzählen des kaufmännischen Gewinns erweist sich als eine Umkehrung des zentralen Topos der Diskurstadt, die ‚unzählbaren‘ Leiden (Bock) des Flachses immer mehr zu erweitern und aufzuzählen. Bei Tharäus werden diese sogar in Randglossen aufgeführt und abgezählt. Dass das Schermesser das Abzählen der Leiden durch das Abzählen des pekuniären Gewinns ersetzt, bedeutet einen maximalen Kontrast. Die heilsrelevante Erfahrung wird ersetzt durch die irdische Sünde. Damit erhält die numerische Begeisterung des Schermessers ihre parodistische Pointe: Im ersten Kapitel der Erzählung (Cap. XI.) ist dieser Gewinn neunfach, im zweiten folgen die Gewinne zehn bis 18, danach wird die Zählung zunächst eingestellt (Cap. XII.). Später wird erwähnt, dass das Schermesser bis es zum „Buch oder *Journal*“ wurde, „den Leuthen wohl sechs und dreissigmahl durch die Hände“ gegangen sei, seit es „ein Lump gewesen“ (ST 621). Dabei gehört der Prozess vom Lumpen zum Buch bereits zur Geschichte des Verfalls, an dessen Ende „man wohl von uns mit Warheit hette sagen können/ wir seyen gantz vergangen gewesen“ (ST 620). Wie immer man die Zahlensymbolik verstehen mag, sie ist Teil einer markanten Strukturierung der Erzählung, die einen Kreislauf aus Werden und Vergehen beschreibt. Zu den abgezählten Stufen des Vergehens gehören auch die sogenannten ‚Abgänge‘, die während des Tuchwebens herausgestellt werden. Auch hier ist auffallend, dass weniger die Produktion der „feinen Holländischen Leinwad“ (ST 618) die Aufmerksamkeit des Erzählers gewinnt, sondern der dabei bereits stattfindende Zersetzungsprozess:

[...] biß ich aber so weit kam/ erlitte ich viel Abgang; das erste und gröbste Werck so von mir abgieng/ wurde zu Lundten gesponnen/ in Kuhetreck gesotten und hernach verbrandt/ auß dem andern Abgang spannen die alte Weiber ein grobes Garn/ welches zu Zwilch und Sacktaffel gewebe wurde/ der dritte Abgang gab ein zimblich grobes Garn/ welches man Bärtdlen Garn nennet/ und doch vor Hänffin verkaufft wurde/ auß dem vierten Abgang wurde zwar ein spiner Garn und Tuch gemacht/ es mochte mir aber nicht gleichen (geschweige jetzt der gewaltigen Säuler/ die auß meinen Cammerrathen den anderen Hanffstengelen (darauf man Schleiß-Hanff machte) zugerichtet wurden. Also daß

mein Geschlecht den Menschen trefflich nutz/ ich auch bey nahe nicht erzehlen kan/ was ein und anders vor Gewinn von denselbigen schöpffet) den letzten Abgang litte ich selbst/ als der Weber ein par Kneul Garn von mir nach den diebischen Mäusen warffe. (ST 618)

Bemerkenswert ist, dass der hier einmal wieder erwähnte ‚Nutzen‘ aus dem ‚Abgang‘ erneut mit ökonomischem Gewinn assoziiert wird und ansonsten in den Kontext von Abfall, niederem Material und dem auf den Tod verweisenden Mäusefraß gestellt wird. Anstelle des Leidens der Kreatur steht die Vergänglichkeit der Materie im Zentrum.

Geht man die Erzählung im Blick auf eine moralische Bewertung des Schermessers durch, so fällt der Befund durchweg negativ aus. Als erstes wird der zahlreiche kaufmännische Gewinn hervorgehoben, der im Produktionsprozess der Hanfpflanze erzielt wird. Kein Text hat das Thema in einer vergleichbaren Weise ausgebreitet, wie die Umsetzung von Grimmelshausen. Was bei Tharäus Kritik am Wucher des „Kornjuden“ (*Amph.* 231) und an betrügerischen Praktiken wie der Bierpanscherei blieb, wird bei Grimmelshausen zur universellen Begleiterscheinung des Produktionsprozesses. Unterstrichen wird die negative Wertung dieser Gewinnwirtschaft durch die gebrauchten sprachlichen Formulierungen: So heißt es von einem Krammer, dass er „mit uns schacherte“ und „gewann an jedem Sester einen halben Goldgülden/ weil wir unversehens aufschlugen und theuer wurden“ (ST 613). Hervorgehoben wird immer wieder die rein spekulative Art des Gewinns, der kein Nutzen entspricht.

Von den eingeschobenen Anekdoten sind zwei etwas ausführlicher erzählt. Die erste ist die der „Cammer-Magd“, die sich ein Hemd aus einem „stück Tuch“ macht, das ihre Herrin ihr verehrt hat und von der wir hören, dass „es nicht alle Jungfern seynd die man so nennet“ (ST 619): ein Thema, das schon bei Tharäus vorkam. Die Magd wird wegen ihres promiskuen Verhaltens entlassen, hat auch weiterhin „etliche Buler“ und schließlich einen Ehemann, weil sie „sich vor ein Jungffer verkauffe“, woraufhin das Schermesser schließlich zu „Windeln“ für den Nachwuchs zerschnitten wird (ST 619–620). Die zweite eingeschobene Geschichte ist die des ‚Factors‘, der sich aus dem zu Papier verarbeiteten Schermesser ein Journal macht, das er zwar so sehr liebte, „als *Alexander Magnus* den *Homerum*“ (es werden noch zahlreiche weitere klassische Werke aufgezählt) und als wäre es „seine Bibel“, allerdings „nit deßwegen/ daß die Rechnung auffrichtig und just seyn: sonder daß er seine Diebsgriff bemänteln: seine Untreu und Bubenstück

bedecken“ (ST 621) könne. Hier wird also die bei Tharäus noch hochgelobte Papiermacher- und Buchdruckkunst in den Titeln der klassischen Werke nur nebenbei gewürdigt, das Schermesser selbst dient aber auch in Buchgestalt wieder nur der Betrügerei. Die topisch gesetzte moralische Negativierung ereilt in der Schermesser-Erzählung sogar noch das edelste Kulturprodukt, das in seinem Produktionszyklus vorkommt.

Bei so gestalteten Dingen ist es am Ende der Geschichte tatsächlich nicht erstaunlich, dass sich Simplicius in seinem Gebrauch des Klosettpapiers nicht weiter beirren lässt. Er stellt vielmehr nochmals ausdrücklich heraus, dass es sich dabei um niedere Materie handelt, deren Wachstum bereits „durch die *excrementa* der *animalien* erhalten werden muß“, die „ohne das solcher *Materi* gewohnt“ und das Schermesser „von solchen Sachen zureden ein grober Gesell“ sei (ST 622). Das bloß Materielle im Dasein des Schermessers wird zudem auch dadurch unterstrichen, dass in der gesamten Erzählung keine einzige Erwähnung Gottes, der göttlichen Ordnung oder des christlichen Glaubens vorkommt. Insofern besteht der satirische Effekt in der präzisen Umkehrung der Voraussetzungen der lutherisch geprägten Vorlagentexte, für die das kreatürliche Leid und die Geschöpflichkeit der Pflanzen (und Tiere) in Analogie zu derjenigen der Menschen den Ausgangspunkt der Darstellung bildete. Die Schermesser-Erzählung destruiert auf satirische Weise genau diese Voraussetzung, indem sie durchweg das bloß Materielle, Niedere und moralisch Schlechte exponiert. Es handelt sich offenbar um eine satirische Parodie des überkommenen Diskurszusammenhangs.

Eine interessante Anspielung ist im Blick auf die Vorlagen auch die Bemerkung des Schermessers, dass die Menschen anfangen, „auß uns/ einem nahmhaftten Gewächs! ein pures Menschen-Gedicht (wie etliche das liebe Bier nennen) zuverkünstlen“ (ST 614). Damit wird nicht nur die empfohlene Luthersche Praxis der ‚oratio ficta‘ mit den Kreaturen⁵⁴ satirisch ins Spiel gebracht, das Ausrufezeichen bei „Gewächs!“ betont zugleich die Naturhaftigkeit des Ausgangsmaterials während der Hinweis auf das Bier sowohl auf die analoge Erzählung von der Gerste anspielt als auch den rein artifiziellen – und damit wenig ‚geistlichen‘ – Charakter der hergestellten Artefakte betont.

Wichtig für die Episode ist ferner noch die Replik des Schermessers, die Simplicius auf dessen eigene Sterblichkeit verweist:

54 Steiger, *Fünf Zentralthemen* (wie Anm. 19), S. 42.

[...] aber das Scheermesser sagt/ gleich wie du jetzunder mit mir *procedirest*/
also wird auch der Todt mit dir verfahren/ wann er dich nemblich wider zur
Erden machen wird/ davon du genommen worden bist [...]. (ST 622)

Man hat mehrfach gemutmaßt, dass Simplicius hier vom Schermesser seiner Erbarmungslosigkeit wegen abschließend ins Unrecht gesetzt werde. Angesichts der durchgängigen Negativierung des Schermessers und damit der nicht-lutherischen Tendenz der Erzählung erscheint dies nicht sehr schlüssig. Allerdings kommt in diesem letzten Argument nun doch noch ein christliches Gleichnis ins Spiel. Es handelt sich um ein *memento mori*, das eine völlig andere Funktion erfüllt, als die Leidens-analogie bei Luther. Das Schermesser verweist mit seinem Argument auf die kreatürliche Vergänglichkeit des Menschen selbst. Im Gegensatz aber zur nackten Materie des Schermessers ist der Mensch in katholischer Perspektive in der Lage, durch Vernunft und freien Willen vom *memento mori* zur Gotteserkenntnis zu gelangen und damit das ewige Leben zu erwerben. Dem Grimmelshausenschen Schermesser als ‚purem Menschen-Gedicht‘ ist diese Möglichkeit dagegen nicht gegeben, weshalb es zu den Exkrementen fährt.

10. Ein sprichwörtliches ‚Schermesser‘

In der spätmittelalterlichen satirisch-didaktischen Verserzählung *Des Teufels Netz* findet sich eine Formulierung, die aufschlussreich ist für die ungeklärte Verwendung der Schermesser-Metapher in der Episode der *Continuatio*. Die Formulierung steht im *Teufels Netz* im Kontext einer Klage über das Handeln der Kaufleute, über deren Gewinnstreben und ihr Einfordern von Zinsen. In dem Zusammenhang heißt es: „Der koufman aim daz har im ars schirt“.⁵⁵ Heute würde man vielleicht sagen, der Kaufmann raube einem das letzte Hemd.

55 *Des Teufels Netz. Satirisch-didaktisches Gedicht aus der ersten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts.* Hrsg. von Karl August Barack. Stuttgart 1863 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 70), S. 292 (v. 9250); nachgewiesen in: Jacob und Wilhelm Grimm: *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 14, München 1984, Sp. 2574. Die Verserzählung entstand vermutlich im ersten Viertel des 15. Jahrhunderts im Bodenseeraum, vgl. Georg Hofer: Wenn der Teufel an den Sündern leidet. Zum satirisch-didaktischen Gedicht „Des Teufels Netz“. In: *Vergessene*

Interessant an der sprichwörtlichen Formulierung ist, dass sie die Metapher des Scherens bzw. Rasierens sprachlich in eine Verbindung mit dem ‚Allerwertesten‘ bringt. Genau diese Verbindung ist im Fall des simplicianischen Schermessers, das ohne nähere Begründung ein Stück Toilettenpapier bezeichnet, bis heute unklar geblieben. Es wurde vielmehr wiederholt festgestellt, dass es keine befriedigende Erklärung gebe. Clemens Heselhaus etwa nennt es 1963 noch ganz allgemein einen „derbwitzigen Namen“ und eine „satirische Maske“.⁵⁶ Walter Busch äußert sich auch 1986 noch vorsichtig, es bleibe „unklar, inwiefern es sich um einen redenden Namen handelt, mit dem ein Namensprogramm verbunden ist.“⁵⁷ Heinz Drügh verneint eine „eindeutige[] Auslegung“⁵⁸ und Detlef Kremer formuliert schließlich pointiert: „Der metaphorische Kurzschluss von Toilettenpapier und Rasiermesser findet sich exklusiv bei Grimmelshausen. Kein einziges Wörterbuch des Deutschen oder Frühneuhochdeutschen weist eine vergleichbare Verwendung auf.“⁵⁹

Der einzige Hinweis, der namhaft gemacht wurde, entstammt dem Eintrag im *Grimmschen Wörterbuch* und bezieht sich auf ein Lutherzitat, in dem der Ausdruck „schermesser“ für schädliche Schriften gebraucht wird, mithin etwas Negatives bezeichnet.⁶⁰ Etwas näher an eine Erklärung heran führt eine sprichwörtliche Verwendungsweise, die man u. a. in Wolfhart Spangenberg's Tierfabel vom *Gans-König* finden kann: „dann kein schermesser so scharff schiert,/ alsz wann ein bawr zum könig wird.“⁶¹ Hier ist eine strenge Herrschaft gemeint. Ähnlich wird

Texte des Mittelalters. Hrsg. von Nathanael Busch. Stuttgart 2014, S. 15–25, hier S. 16.

- 56 Clemens Heselhaus: Grimmelshausen. „Der abenteuerliche Simplicissimus“. In: *Der deutsche Roman vom Barock bis zur Gegenwart. Struktur und Geschichte.* Hrsg. von Benno von Wiese. Bd. 1. Düsseldorf 1963, S. 15–63, hier S. 52–53.
- 57 Walter Busch: Die Lebensbeichte einer Wareenseele – Satirische Aspekte der Schermesser-Allegorie in Grimmelshausens „Continuatio“. In: *Simpliciana IX* (1987), S. 49–63, hier S. 62, Anm. 1; Buschs Kontextualisierung der Episode mit der Tradition der Konfessionsliteratur scheint mir eher in die Irre zu führen.
- 58 Drügh, *Anders-Rede* (wie Anm. 4), S. 94.
- 59 Kremer, *Groteske Polyphonie* (wie Anm. 4), S. 96. Zustimmung zitiert dies Bourquin, *Die Verwandlung des Allegorischen* (wie Anm. 4), S. 84. Beide Autoren ziehen aus der fehlenden Erklärung weitreichende poetologische Schlussfolgerungen.
- 60 Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 14 (wie Anm. 55), Sp. 2590; unter Bezug darauf Busch, *Lebensbeichte* (wie Anm. 57), S. 62, Anm. 1.
- 61 Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 14 (wie Anm. 55), Sp. 2590.

das Sprichwort im *Simplicissimus* zitiert: „Es ist kein Schwerd das schärffer schiert/ Als wenn ein Baur zum Herren wird“ (*ST* 65).

Die Beispiele entstammen insgesamt dem Metaphernfeld des ‚Scherens‘, das unter Bezug auf das Scheren der Schafe sprichwörtlich wird im Sinne von „einen ausbeuten, bedrücken, vortheil aus ihm ziehen“.⁶² Bezogen wird dies vor allem auch auf die finanzielle Ausbeutung, z. B. durch die Wirte, die ihre Gäste übervorteilen, indem sie ihnen zu viel anschreiben.⁶³ In Hans Sachsens Fastnachtsspiel *Der jung Kauffman Nicola* soll der Protagonist von der schönen Sophia um seine reiche Barschaft gebracht werden: „Sie wirt dir deinen beutel schern,/ Das wirst mit schaden jnnen wern“.⁶⁴ Eine metaphorische Verwendungsweise findet sich sogar in der Erzählung der Frau Gerste des Andreas Tharäus: Die Dreschflegel werden dort metaphorisch als „Schermesser“ bezeichnet, was ihre heftige Gewaltausübung beim ‚Verschneiden des gelben Haars‘ der Gerste meint (*Amph.* 224).⁶⁵

Auch das oben genannte Lutherzitat zeigt, dass der Ausdruck in einem allgemeinen Sinn von ‚schädigen‘ verstanden werden muss. So meint es gemäß dem *Deutschen Wörterbuch* auch: „einen plagen, belästigen, quälen, ihm verdross machen“.⁶⁶ Dazu passt es, dass Simplicii Mutter ihm im *Ewig-Währenden Calender* empfiehlt, dass dieser seine nutzlosen Kalenderschriften entsorgen soll wie jene Dinge, die er „Schermesser zunennen pflucht“ (*EC* 54). Es handelt sich offenbar um eine Anspielung auf den Roman. Im gegebenen Kontext geht es eindeutig darum, die Kalender auf den Müll zu werfen.

Die metaphorische Benennung des Klopapiers als ‚Schermesser‘ beinhaltet folglich ebenfalls eine satirische Umkehrung: Meint es bei Tharäus Marterwerkzeuge, die der Gerste Leiden zufügen, benennt Simplicius das Klopapier selbst als ‚Schermesser‘ und damit als schädigendes, lästiges Objekt. Unter dem Namen eines Schermessers ist dieses nicht mehr leidende Kreatur, sondern bloße leidenstiftende Materie.

62 Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 14 (wie Anm. 55), Sp. 2574, Abschnitt 4d.

63 Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 14 (wie Anm. 55), Sp. 2574, Abschnitt 4e.

64 Hans Sachs: *Sämmtliche Fastnachtsspiele: in chronologischer Ordnung nach den Originalen*. Bd. 2. *Dreizehn Fastnachtsspiele aus den Jahren 1539–1550*. Hrsg. von Edmund Götze. Halle a. S. 1881, S. 117.

65 Der Hinweis darauf bereits bei Dallett, *Auf dem Weg zu den Ursprüngen* (wie Anm. 12), S. 19.

66 Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 14 (wie Anm. 55), Sp. 2575, Abschnitt 4–5; vgl. bereits den Hinweis bei Hillenbrand, *Erzählperspektive* (wie Anm. 6), S. 214, Anm. 176.

Dies ist sowohl argut als auch satirisch und sinnreich zu verstehen. Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass einem zuweilen ‚das har im ars‘ abgeschoren wird, erscheint es darüber hinaus sogar als ein veritables Wortspiel.⁶⁷

11. Satirische Poetik und Diskursparodie

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der neuerliche Rekurs auf die Quellentexte eine satirische Signifikanz sowohl des Namens ‚Schermesser‘ als auch seiner Erzählung sichtbar gemacht hat. Diese richtet sich gegen eine im lutherischen Kontext nachweisbare Diskurstadtion, die auf Luther selbst zurückgeht und die Gerste und Flachs als ‚leidende Kreatur‘ anspricht und poetisch zur Sprache kommen lässt. Das Luthersche Exempel dafür ist das in einer Tischrede entfaltete Leiden von Gerste und Flachs, das in verwandtem Sinn bei lutherischen Predigern wie Hieronymus Bock und Andreas Tharäus wiederkehrt und das auch in Hans Sachsens Gedichten über einen sprechenden Gulden und eine sprechende Rosshaut aufgegriffen zu sein scheint. Grimms-hausen hat diese Diskurstadtion und die meisten der genannten Texte offenkundig gekannt und für seine Episode genutzt. Indem er mit dem Namen ‚Schermesser‘ und mit der Schilderung ausschließlich schädlicher Wirkungen der Flachs- bzw. bei ihm der Hanfverarbeitung auf die niedere materielle Gegebenheit des Stoffs und auf seine mangelnde geistige bzw. christliche Signifikanz hinweist, zielt die Episode auf eine satirische Kritik der Lutherschen Naturhermeneutik und Leidenstheologie und dem davon abgeleiteten poetischen Reden besonders mit den pflanzlichen Kreaturen. Dazu passt es dann auch, wenn das ‚Reden mit den Dingen‘ in der Lehre des Baldanders als etwas bezeichnet wird, „was dein närrischer vorwitz begehret“ (ST 1017).

Betrachtet man jüngere Forschungspositionen zur Schermesser-Episode, so fällt auf, dass man eine traditions-geschichtliche Klärung der Zusammenhänge weitgehend suspendiert hat zugunsten einer dominant poetologischen Deutung. Diese geht nicht mehr auf die inhaltlichen Details der Episode ein, sondern betrachtet sie insgesamt als ein

67 In völlig anderem Sinn übrigens als das von Detlef Kremer recht sinnfrei bemühte „Arschgesicht“, vgl. Kremer, *Groteske Polyphonie* (wie Anm. 59), S. 96.

Exempel in einem angenommenen dichterischen Lernprozess des Simplicius. Ausgangspunkt einer solchen Lesart ist eine entsprechende Deutung der Baldanders-Episode, wonach des Baldanders ‚Lehr und Kunst‘, mit den Dingen reden zu können, als eine Art poetische Initiation verstanden wird. Sein Diskurs mit dem Schermesser soll dann als erste praktische Umsetzung dieser Fähigkeit gelten. Beispielhaft für diese verbreitete Deutung ist die Interpretation von Dieter Breuer. Demnach verweise Baldanders Simplicius „auf einen positiven Aspekt der *Curiositas*, auf die poetische Einbildungskraft, das *ingenium*, die *Phantasie*“.⁶⁸ Im Anschluss an die „Lehre des Baldanders“ sollen sich für Simplicius verschiedene „Stationen im Werdegang eines Poeten“ ergeben, beginnend mit den „primitiven Anfängen in der Manier des Hans Sachs (Discurs mit dem Schermesser)“.⁶⁹

Für eine solche Lesart gibt es letztlich keine expliziten Belege im Text. Dafür allerdings fällt auf, dass Simplicii Reden mit den Dingen in einem kontrastiven Bezug steht zu seinem späteren Lesen im ‚Buch der Natur‘ auf der Kreuzinsel:

[...] die kleine Jnsul muste mir die gantze Welt seyn/ und in derselbigen ein jedes Ding/ ja ein jeder Baum! ein Antrieb zur Gottseligkeit: und eine Erinnerung zu denen Gedancken die ein rechter Christ haben soll; also! sahe ich ein stachelecht Gewächs/ so erinnerte ich mich der dörnen Cron Christi/ sahe ich einen Apffel oder Granat/ so gedachte ich an den Fall unserer ersten Eltern und bejammert denselbigen; gewanne ich ein Palmwein auß einem Baum/ so bildet ich mir vor/ wie mildiglich mein Erlöser am Stammen deß H. Creutztes sein Blut vor mich vergossen [...]. (ST 676–677)

Der Unterschied zur Schermesser-Episode ist deutlich. Es handelt sich auch hier wieder um einen Kontrast: während das Schermesser über sein rein materielles Dasein klagt und zugleich Schädliches bei den Menschen wirkt, findet keinerlei christliche Besinnung oder geistige Erhebung statt. Im Garten der Kreuzinsel dagegen sind es nicht die Dinge, die reden. Vielmehr ‚erinnert‘ sich Simplicius angesichts der Dinge an die Glaubenswahrheiten, an die Passion Christi und an die göttliche Schöpfung. Es findet eine geistige Einkehr und christliche Allegorese der Natur statt, die im deutlichen Gegensatz zu jener – in der Darstellung der Satire – heillosen Rechthaberei der Materie steht,

68 Breuer, *Sich verändern, sich verwandeln* (wie Anm. 3), S. 68; im gleichen Sinn: ders.: *Grimmelshausen-Handbuch*. München 1999, S. 76.

69 Breuer, *Sich verändern, sich verwandeln* (wie Anm. 3), S. 69; ders., *Grimmelshausen-Handbuch* (wie Anm. 68), S. 76.

die das Schermesser vertritt, die Simplicius durchaus als verfehlt erkennt und für die es in die Latrine fährt.

Es ist folglich eine entscheidende Differenz zwischen der Schermesser-Erzählung und der allegorischen Naturlektüre auf der Kreuzinsel festzustellen. Schwerlich sollte man diese Differenz als einen Lern- und Bildungsprozess des Poeten Simplicius auffassen, der vom ungeschickten Dichten eines Hans Sachs zum meisterhaften eines Grimmelshausen voranschritte. Die Annahme eines solchen Bildungsprozesses ist aber auch unnötig, um die Episode zu würdigen: Während die Schermesser-Erzählung eine fragwürdige *oratio ficta* zur Darstellung bringt, gleichsam ein ‚pures Menschen-Gedicht‘, das einem wenig christlichen ‚nährischen vorwitz‘ geschuldet ist, handelt es sich bei der memorialen Besinnung auf der ‚Kreuzinsel‘ um das Tun eines nicht nur ‚sinnreichen‘, sondern auch christlich ‚erleuchteten‘ Poeten. Die Schermesser-Episode erscheint somit als ein negatives Gegenbeispiel, als eine satirische Anti-Erzählung, anti- in ihrem unchristlichen Gehalt, satirisch in ihrer parodistischen Verspottung des lutherischen Diskurses vom Leiden von Gerste und Flachs.⁷⁰

70 Eine ähnliche Bewertung der Schermesser-Episode im Sinne einer Anti-Poetologie hat zuletzt Hillenbrand vertreten, *Erzählperspektive* (wie Anm. 6), S. 207, Anm. 164; vgl. auch Volker Meid: *Grimmelshausen. Epoche, Werk, Wirkung*. München 1984, S. 127.

TORSTEN MENKHAUS (Hamm)

Simplicii Teilhabe an „Gottes ewiger Glory“. Grimmelshausen und die augustinische Gnadenlehre

Bereits zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit legt Grimmelshausen im *Satyrischen Pilgram* dar, wie die menschliche Torheit durch die (noch größere) Narrheit gezähmt und kuriert werden kann.¹ Die Duldung der Lüge führt Simplicius im Alltag in ständige Konflikte, so dass der Regimentskaplan ihn am Ende seiner Ausführungen konsequenterweise auch einen „Gottvergessenen“² nennen kann, weil er der menschlichen Zwecksetzung, sich an Gottes Geboten zu orientieren, nicht folgt. Trotz dieser Gottvergessenheit regt sich bei Simplicius in regelmäßigen Schüben das schlechte Gewissen; vor allem, wenn er entgegen dem göttlichen Auftrag, recht zu handeln, bewusst fehl geht. Es meldet sich stets im Nachhinein ein Verantwortungsgefühl und dieser letzte Funken von Moralität kann als ein redlicher Selbstbezug der Figur verstanden werden, weil Simplicius die christlichen Leitmaximen der Nächsten- und der Gottesliebe noch nicht völlig abgeschrieben hat, sondern sie trotz aller Widrigkeiten diese auf sich selbst bezieht, obgleich er mehr als „Vieh“ (*ST* 324) seinen Alltag verbringt. Simplicius hat also durchaus ein Gewissen. Dieses Gewissen der Hauptfigur, das sich im Verlauf des Romans immer wieder meldet, muss als rückversichernder Selbstbezug verstanden werden, den Grimmelshausen seiner Figur einschreibt und folglich den Leser somit nötigt, die zugrundeliegenden Rollenmaximen des guten Menschen auch auf sich selbst zu beziehen. Hierin besteht gewissermaßen die moraldidaktische Funktion des Romans. Aber solange der Figur im Roman die innere Leit-

-
- 1 Vgl. hierzu Grimmelshausen: *Satyrischer Pilgram*. Hrsg. von Wolfgang Bender. Tübingen 1970 (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Unter Mitarbeit von Wolfgang Bender und Franz Günter Sieveke hrsg. von Rolf Tarot), S. 30–31.
 - 2 Grimmelshausen: *Der Abentheurliche Simplicissimus Teutsch und Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi*. Hrsg. von Rolf Tarot. Tübingen 1967 (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Unter Mitarbeit von Wolfgang Bender und Franz Günter Sieveke hrsg. von Rolf Tarot), S. 325. – Der Text wird im Folgenden nach der Edition von Tarot mit Sigle *ST* bzw. *Co* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.

instanz der Selbsterkenntnis als moralisches Korrektiv fehlt und äußerliche Dinge, Leidenschaften und Begierden diese Maxime überlagern, kann die simplicianische Lebensführung lediglich auf die Befriedigung von Äußerlichkeiten zielen, dennoch:

[...] mein Gewissen fieng mich an zu drücken/ und in dem ich allerley Gedancken machte/ stellten sich alle meine Bubenstück vor Augen/ die ich mein Lebtag je begangen/ da beklagte ich erst die verlorne Unschuld/ die ich auß dem Wald gebracht/ und in der Welt so vielfältig verschertzt hatte [...]. (ST 377)

Die Unschuld des Waldes ist verloren gegangen, sie wurde gegen die schuldbeladene Welterfahrung eingetauscht. Simplicius besitzt durch die Erziehung des Einsiedlers gewisse brauchbare Einsichten in die christlich-moralischen Werte, diese können in der Welt nun aber nicht länger wirken. Der Held muss, um überleben zu können, die kluge Verstellung lernen. In der Unschuld des Waldes war das fromme Erziehungsprogramm des Vater-Einsiedlers für den Jungen Richtschnur und Wegweiser, aber in der Welt stützen und schützen diese christlichen Unterweisungen ihn nicht mehr. Jedes Gespür für ein moralisches Verhalten, die grundsätzliche Offenheit und Mitmenschlichkeit sind hier nicht gefragt. Die Einsicht in die Notwendigkeit moralischen Handelns sind Simplicius geradewegs bei Leib und Seele ausgetrieben worden; diese Austreibung ermöglichte als *rite de passage* erst ein einigermaßen solides Leben in der Gesellschaft.

Dennoch bleibt in der Retrospektion – wie das obige Zitat zeigt – das drückende Gewissen: Simplicius vermag sehr genau einzuschätzen, weshalb dem Verlust der Unschuld des Waldes in der Menschenwelt zahlreiche Verhaltensänderungen folgen mussten, die unsittlich waren. Um überleben zu können, musste er sich anpassen; seine viehische Unschuld musste gegen kluge Lebenspraxis eingetauscht werden. So lässt Grimmelshausen den Pfarrer, die zweite moralische Instanz des jungen Helden, die Umstände dieser notwendigen Umkehrmaßnahme legitimieren, indem er den entscheidenden Hinweis gibt, wenn er – insbesondere gegen das schlechte Gewissen – erklärt, dass die närrische Welt betrogen werden will:

Und wie er sahe/ daß ich mir ein Gewissen machte/ weil ich so viel Leut [...] betröge/ wenn ich mich närrisch stellte/ sagte er: Hierumb darffst du dich nicht bekümmern/ die närrische Welt will betrogen seyn/ hat man dir deine Witz

noch übrig gelassen/ so gebrauche dich derselben zu deinem Vortheil/ bilde dir ein/ als ob du gleich dem Phœnix, vom Unverstand zum Verstand durchs Feuer/ und also zu einem neuen menschlichen Leben auch neu geboren worden seyest [...]. (ST 114)

Der Pfarrer rät also aus existenziellen Überlebensgründen zur lebenspraktischen Klugheit, zu einem neuen menschlichen Leben, also zur Fügsamkeit und vor allem zum klugen Ausharren. Die Reziprozität von Einsicht und Gehorsam wird in den Äußerungen des Pfarrers dabei bemerkenswert bestimmt:

Doch wisse dabey/ daß du noch nicht über den Graben/ sondern mit Gefahr deiner Vernunft in diese Narren-Kappe geschlossen bist/ die Zeiten seyn so wunderlich/ daß niemand wissen kan/ ob du ohne Verlust deines Lebens wieder herauß kommest [...] darumb wird dir mehr Vorsichtigkeit und Verstand vonnöthen seyn/ als zu der Zeit/ da du noch nicht wustest/ was Verstand oder Unverstand war/ bleibe demütig/ und erwarte der künftigen Veränderung. (ST 114)

Nachdem Simplicius nun weiß, was Verstand und Unverstand sind (er zumindest entscheiden kann, was die Gesellschaft hierfür hält), muss er kluge Vorsicht walten lassen. In der christlichen Denktradition folgt aus der menschlichen Hybris, absolutes Wissen erlangen zu wollen, das völlige Gegenteil, nämlich Unwissen. Das menschliche Streben, über das gebührende Maß hinaus Wissen zu gewinnen, gilt seit der Antike als *mors intellectus*. Der Mensch erlangt nur durch die Demutshaltung, die als ein inaktives Moment stets das Nichtwissen-Wollen wählt, die Selbsterkenntnis. An eine solche Verfahrensweise scheint der Pfarrer mit seinem Ratschlag zu denken, wenn er den geläuterten Helden zur allseitigen Achtsamkeit ermahnt. Zu Anfang des Romans sagt Simplicissimus über sich selbst aus, dass er zunächst – in der Zeit, bevor er in die Welt getreten sei – noch über ein reines Gewissen verfügt habe:

DAmals war bey mir nichts schätzbarliches/ als ein reines Gewissen/ und aufrichtig frommes Gemüt zu finden/ welches mit der edlen Unschuld und Einfalt begleitet und umgeben war; ich wuste von den Lastern nichts anders/ als daß ich sie etwa hören nennen/ oder darvon gelesen hatte/ und wenn ich deren eins würcklich begehen sahe/ war mirs ein erschrockliche und seltene Sach/ weil ich erzogen und gewehnet worden/ die Gegenwart GOTTes allezeit vor Augen zu haben/ und auff ernstlichst nach seinem heiligen Willen zu leben [...]. (ST 66)

Das drückende Gewissen erinnert den Weltmenschen nun, nach all den bösen Taten seines bisherigen Lebens, an die innere Mission. Es ruft ihn zur Demut und zum gerechten Lebenswandel auf. Im II. Buch, da ihm sein „aufrichtig frommes Gemüt“ (ST 66) in seiner Unschuld und Einfalt im weiteren Verlauf keine Vorteile in der Welt mehr bringt, sondern ganz im Gegenteil nur Nachteile verschafft, muss er sein drückendes Gewissen abstreifen. Folglich spürt er irgendwann bei all seinen schlechten Taten auch keine Reue mehr. Trotzdem fehlt Simplicius in der Rückbetrachtung auf der Kreuzinsel nicht die moralische Zuordnung seines damaligen Verhaltens: Im 11. Kapitel des IV. Buches betitelt er sich ja selbst als gottlos und wild, als Narren und verstockten Stumm (ST 325), der keine menschliche, sondern lediglich eine viehische Natur besitze, folglich auch viehisch lebe. Bereits die Versuche des Regimentskaplans, den lasterhaften Simplicius zur Beichte und Kommunion zu bewegen, waren im Ansatz gescheitert; für dieses Misslingen einer Bekehrung hat der Geistliche auch zügig eine adäquate Erklärung parat:

Ach du elender Mensch! ich habe vermeynt/ du irrest auß Unwissenheit/ aber nun mercke ich/ daß du auß lauter Boßheit/ und gleichsam vorsetzlicher Weis zu sündigen fortfährest/ Ach wer vermeynstu wol/ der ein Mitleiden mit deiner armen Seel und ihrer Verdammnus haben werde? Meines theils *protestire* ich vor Gott und der Welt/ daß ich an deiner Verdammnus keine Schuld haben will [...]. (ST 325)

Bei der Hauptfigur besteht – im Gegensatz zum moralisch völlig verdorbenen Schreiber Olivier, der von Grimmelshausen als ein Macchiavellist gezeichnet wird – dennoch Hoffnung: Immerhin meldet sich bei ihm ab und zu noch ein schlechtes Gewissen, welches nachfolgend die moralische Brandmarkung der Untaten vornimmt. Dem Helden wird in der oben angeführten Szene vom Geistlichen vorgeworfen, bewusst und „auß lauter Boßheit“ (ST 325) zu sündigen. In dieser Szene wird das Problem des vorsätzlichen Fehlverhaltens mit praktisch-philosophischen Fragestellungen in Bezug auf Schuld und Sühne verknüpft. Nun erhebt die Philosophie der Frühaufklärung, im Rückgriff auf antike Denkmuster, das Selbstbewusstsein des denkenden Subjekts bekanntlich zu einer ersten fehlerfreien Evidenz und postuliert im Anschluss methodologische Kriterien folgerichtiger Erkenntnis- und Wissensbildung: Wieso entscheiden sich die Menschen trotz besseren Wissens doch gegen ihre Vernunft und gehen fehl? Wenn Simplicius lügt, spricht er im Gegensatz zu dem, was er denkt, also willentlich

Unwahres. Er spricht und handelt unter dem bewussten Vorsatz, seine Mitmenschen täuschen zu wollen. Lüge und Täuschung sind sündhaft, weil sie die eigentliche Zielrichtung der menschlichen Vernunft entkräften und somit die Wahrheit verkehren:

Betreffend aber die Gefahr meiner Seelen/ ist zu wissen/ daß ich [...] ein rechter wilder Mensch war/ der sich umb Gott und sein Wort nichts bekümmerte/ keine Boßheit war mir zu viel/ da waren alle Gnaden und Wolthaten/ die ich von GOTT jemals empfangen/ allerdings vergessen/ so bat ich auch weder umb das Zeitlich noch Ewig/ sondern lebte auff den alten Käiser hinein wie ein Viehe. (ST 324)

Die Duldung der Lüge führt Simplicius im Alltag in ständige Konflikte, so dass der Regimentskaplan ihn am Ende seiner Ausführungen konsequenterweise einen Gottvergessenen nennen kann, weil er der menschlichen Zwecksetzung, sich an Gottes Geboten zu orientieren, nicht folgt. Der Kern des Gewissens, der den Menschen vor den Tieren auszeichnet, basiert für Grimmelshausen auf dem basalen Wissen um letzte moralische Werte, die für alle Menschen gültig und verbindlich sein sollten. Die Bücher II bis IV zeigen, dass solche Normen in Zeiten des Krieges keine (oder eine nur sehr bedingte) Gültigkeit besitzen. So liegt das Gewissen der Hauptfigur durch die absichtliche Missachtung der gegebenen Normen- und Werteinstanzen brach; Simplicius verharrt aus existenziellen Gründen in seiner Unmenschlichkeit. Erst in der gemeinsamen Wegelagerer- und Räuberzeit mit Olivier drängt Simplicius ein so schlechtes Gewissen, dass er ansatzweise erwägt, sein Verhalten und Leben zu ändern. Das schlechte Gewissen schafft zwar in der Olivier-Episode beim Helden noch keine den Handlungen vorausgehende Anleitungsfunktion, doch empfindet Simplicius mittlerweile eine solch starke Schuld, dass die Prüfungsfunktion des Gewissens in Kraft tritt, die ihn zwar nicht geradewegs moralisch normiert und reguliert, aber ihn immerhin aus Angst vor Nachstellungen des Gesetzes über eine Flucht vor Olivier nachdenken lässt. Als die beiden Wegelagerer eine Kutsche mit Frauen und Kindern überfallen, quälen den Protagonisten so starke Gewissensbisse, dass er hofft, die göttliche Fügung möge ihn retten:

In Summa/ ich wuste kein sicher Mittel zu meiner Flucht zu ersinnen [...] über das wachte mir mein Gewissen auch auff/ und quälte mich/ weil ich die Gutscher auffgehalten/ und ein Ursach gewesen/ daß der Gutscher so erbärmlich umbs Leben kommen/ und beyde Weibsbilder und unschuldige Kinder in Keller versperrt worden/ worinnen sie vielleicht [...] sterben und verderben müsten; bald

wolte ich mich meiner Unschuld getrösten/ weil ich wider Willen angehalten würde/ aber mein Gewissen hielt mir vor/ ich hätte vorlängsten mit meinen andern begangenen bösen Stücken verdient/ daß ich in Gesellschaft dieses Ertz-Mörders in die Händ der *Justitz* gerathe/ und meinen billichen Lohn empfangen [...]. (ST 360)

Ein böser Räuber fürchtet sich vor dem schlechten Einfluss des noch radikaleren Erz-Mörders, der darüber hinaus seinen unbarmherzigen Lebensstil pseudo-machiavellistisch zu begründen versteht.³ Simplicius bekommt es bei der Zusammenarbeit mit diesem völlig amoralischen Olivier mit der Angst vor der Justiz und vor einer gerechten Strafe zu tun. Eine persönliche Betroffenheit im Sinne der Unrechtmäßigkeit hinsichtlich seiner schlechten Taten erfährt er hier jedoch noch nicht, da sich bei ihm die Moralität der Person mit der christlich aufgefassten Menschlichkeit noch nicht verbindet.

Es gibt an dieser Stelle des Romans noch zu wenig Konflikte zwischen alltäglichem Sein und christlichem Sollen, weil sich die simplicianische Einsicht als Gewissen erst allmählich reaktiviert. Die Anwendung der christlichen Direktiven auf das eigene Handeln, über das ausgiebig erst der menschlich gereifte Simplicius am Ende des V. Buches ein wirkliches Werturteil im Sinne einer Lebensbilanz zu fällen vermag, verändert aber allmählich die Grundeinstellung und den Lebenswandel des Helden zum Gottgewollten und damit Guten.⁴ An dieser Stelle beginnt sich zwar schon ein „reiuiges Gewissen“ zu regen, allerdings fürchtet Simplicius hier vorrangig die gerechte Strafe der weltlichen Justiz und hat somit noch keineswegs die Blasphemie des bisherigen Lebenswandels verinnerlicht. Er ist an dieser Stelle zu einer grundsätzlichen Umkehr noch nicht bereit. Er appelliert nur vordergründig (in der Verstellung: andächtig) an die Güte Gottes, in der Hoffnung, aus dieser misslichen Situation befreit zu werden. Es bleibt also sehr fraglich, ob er zu diesem Zeitpunkt seine Taten bereits wirk-

3 Zur Genese des Machiavellismus bzw. Anti-Machiavellismus im 16. und 17. Jahrhundert vgl. Alois Dempf: *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*. Salzburg 1937, S. 90–108.

4 ST 456: „[...] du [...] bist bald hoch bald nider/ bald groß bald klein/ bald reich bald arm/ bald frölich bald betrübt/ bald beliebt bald verhaßt/ bald geehrt und bald verachtet gewesen: Aber nun du O mein arme Seel was hastu von dieser gantzen Räß zu wegen gebracht? diß hast du gewonnen: Ich bin arm an Gut/ mein Hertz ist beschwerdt mit Sorgen/ zu allem guten bin ich faul/ träg und verderbt/ und was das allerelendeste/ so ist mein Gewissen ängstig und beschwert/ du selbst aber bist mit vielen Sünden überhäufft und abscheulich besudelt!“

lich bereut. Nach augustinischem Verständnis kann an dieser Stelle des Romans noch nicht davon ausgegangen werden, dass Simplicius im wahren Begriff des Wissens um seiner selbst ist. Von einer Selbsterkenntnis als einer gottgewollten Daseinsverortung jenseits der Belanglosigkeiten der äußeren Welt weiß der Held noch nichts. Er ist also noch unwissend, da er sein Selbst noch nicht gefunden hat. Das Wissen ist bei Augustinus keine einfache geistige Tätigkeit des Bildens oder Erfassens, sondern vielmehr eine Form permanenter Selbstüberprüfung der menschlichen Vernunft und die zielgerichtete Bewegung dieser Selbstprüfung besteht gerade in der Reflexion auf sich selbst, in welcher jeder wahre Mensch sich als wissend ausweisen muss.

Wissen ist immer auch Selbst-Reflexion und sicherer Garant vor jedem Zweifel, denn die Reflexion sieht ihren Gegenstand in der Mitteilung des je eigenen Wissens, mit dem sie identisch ist.⁵ Nun leitet diese Sichtweise des Wissens zur Auffassung des Gewissens (*conscientia*) als Stimme Gottes zu einer grundsätzlichen Problematik über, die auch für das Verständnis des Romans von elementarer Bedeutung ist: Wirkt das Gewissen des Menschen gebieterisch von innen her und muss der Mensch nur blind den Geboten gehorchen? Oder orientiert sich das Gewissen aktiv an frei zu wählenden Prinzipien und besitzt der Mensch somit eine notwendige Autonomie in Entscheidungen und Handlungen?

Bei Grimmelshausen wird das Gewissen im streng theologischen Verständnis auf eine vom Menschen zu leistende sorgfältige Kontrolle der Kongruenz der eigenen Handlungen mit den göttlichen Geboten bezogen. Von einer Gewissensvorstellung, welche die Autonomie des sittlichen Bewusstseins zur Basis menschlicher Entscheidungen und Handlungen macht, kann an dieser Stelle keine Rede sein. In der Episode des höllischen Wettstreits zwischen „Geiz“ und „Verschwendung“, in welcher der tugendhafte Julus und sein Diener Avarus den Versuchungen und menschlichen Begierden erliegen und allmählich von den Lastern vereinnahmt werden, etikettiert Grimmelshausen das Gewissen des Menschen als innerlichen Wächter, „Licht der Vernunft und Zeüg der nimmer gar still schweigt“.⁶ Zur weiteren Erläuterung der

5 Vgl. hierzu *Conf.* (PL 32, 722).

6 Vgl. *Co* 495. Zum Wettstreit zwischen „Geiz“ und „Verschwendung“ vgl. die Ausführungen bei Peter Heßelmann: *Gaukelpredigt. Simplicianische Poetologie und Didaxe. Zu allegorischen und emblematischen Strukturen in Grimmelshausens Zehn-Bücher-Zyklus*. Frankfurt a. M. [u. a.] 1988 (Europäische Hochschulschriften. Reihe 1. Deutsche Sprache und Literatur 1056), S. 226–232.

Zusammenhänge dieser drei Metaphern soll an dieser Stelle auf die augustinische Introspektion – im Speziellen auf den Gegenstand des Wissens als Innenerkenntnis – zurückgegriffen werden. Augustinus bemüht in seinen theologischen Schriften maßgeblich die Introspektion und die Rückbesinnung auf das Innere des Menschen.⁷ Besonders zitiert und fundiert er in diesem Zusammenhang den berühmten *Cogito*-Beweis: Hinterfragt sich das denkende Ich, *ob es tatsächlich ist*, dann fragt es sich zugleich immer auch mit, ob es sich hinsichtlich der Selbsterkenntnis und der eigenen Existenz nicht vielmehr täuscht. Als Ergebnis dieser beängstigenden Selbst-Prüfung erkennt es: *Si non esses, falli omnino non posses* oder prägnanter die berühmte Sentenz: *Si enim fallor, sum*.

Bei Augustinus wird gemäß der platonischen Tradition das Innere zum Gegenbegriff des Körperlichen-Sinnlichen, quasi zur *abjudicatio* alles sinnlich Wahrnehmbaren stilisiert. Kann der suchende Mensch sein Wesen, sein Inneres erkennen? Dies gelingt eben nicht über die Sinne und deren Wahrnehmungsvermögen; vielmehr ist es hierzu notwendig, alle sinnlichen Daten auszuschalten, von diesen zu abstrahieren und sich von jeder Sinnenfälligkeit zu distanzieren. Das Innere des Menschen kann nicht wie das körperlich-sinnlich Gegebene wahrgenommen und gedacht werden, denn die Erkenntnis des Innen verlangt eine strenge Isolierung und Separierung vom Körperlich-Sinnlichen: „Et direxi me ad me et dixi mihi: tu quis es? Et respondi: homo. Et ecce corpus et anima in me mihi praesto sunt, unum exterius et alterum interius.“ (PL 32, 783)

Wie versteht Augustinus in der weiteren Argumentation die spezielle Verfassung und Ausrichtung des Innen, welches gerade durch sinnliche (also zeitlich-räumliche) Aspekte nicht erfasst werden darf, um die je eigene Seinsqualität zu erhalten? Das Innen wird von ihm als der geistig-seelische Bereich ausgewiesen, als der je meinige Persön-

7 Vgl. hier vor allem den berühmte Ausspruch des Augustinus in *De vera religione* (PL 34,72–73): „Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas.“ – Valentin Weigel: *Gnothi seauton/Nosce te ipsum/Erkenne dich selbst*. In: ders.: *Ausgewählte Werke*. Hrsg. und eingeleitet von Siegfried Wollgast. [Ost-] Berlin 1977, S. 201: „Wir dürfen den Himmel oder Christus nicht außer uns suchen, auch nicht in den Himmel flattern, noch über Meere fahren, er ist uns nahe, nämlich in uns. Allein wir hindern uns selber und erkennen uns selber nicht, suchen den Schatz nicht, in uns verborgen, welcher größer ist als Himmel und Erde.“

lichkeitskern, innen *ist* Geist und Seele⁸ und er unterscheidet im geistigen Bereich zwei wesentliche Akte: zum einen die seelische Tätigkeit des Vorstellens, zum anderen die übergeordnete Tätigkeit des Begreifens und Beurteilens.⁹ Er stellt eine seelische Tätigkeit fest, die er als bildliches Erfassen oder Vorstellen ausweist. Die hieraus gewonnenen Vorstellungen kann der Mensch sondern und zusammenfassen sowie sich Urteile bilden. Dies ist eine der ersten, niederen Erkenntnis übergeordnete Art von Erkennen, die das einfache Vorstellen übersteigt und als höhere Form der Meta-Erkenntnis dadurch charakterisiert wird, dass sie den unmittelbaren Vorgang des Erkennens selbst zu erkennen, zu thematisieren und zu kommunizieren vermag. Der menschliche Verstand vermag etwas zu erkennen, was er als geistiges Moment erfasst. Dieses Objekt der menschlichen Erkenntnis kann verinnerlicht werden. Der Mensch kann hineinnehmen, bewusst machen und sich erinnern, und in der *memoria* – als dem inneren geistigen Vermögen des Menschen – werden die zwei Formen des geistigen Erkennens zusammengeführt, von denen die eine Form im bloßen Vorstellen zum Objekt und die andere Form im Begreifen zum Subjekt wird.¹⁰

Die Ungewissheit und Frage des Subjekts nach dem Ursprung des Bösen radikalisiert Augustinus in der Weise, dass er davon ausgeht, dass der göttlichen Providenz alles gegenwärtig ist; dennoch kann Gott aufgrund seiner Güte nicht der Ursprung des Bösen sein.¹¹ Kann es unter dieser Voraussetzung für den einzelnen Menschen eine wirklich freie Entscheidung zum Bösen geben, wenn doch durch das göttliche Vorherwissen alles bereits prädisponiert ist? Nur diejenigen Menschen, denen Gott seine göttliche Gnade schenkt, besitzen das Vermögen der freien Handlungen in dem Sinne, dass die Handlungen frei von körper-

8 Vgl.: „Ego interior cognovi haec, ego, ego animus per sensum corporis mei.” (PL 32, 783).

9 So auch Alfred Schöpf: *Wahrheit und Wissen. Die Begründung der Erkenntnis bei Augustin*. München 1965, S. 95–136.

10 Vgl. hierzu Johann Kreuzer: *Gestalten mittelalterlicher Philosophie. Augustinus, Eriugena, Eckhart, Tauler, Nikolaus von Kues*. München 2000, S. 143–168. Augustinus vergleicht die Dreiheit *memoria sui, intelligentia* und *voluntas* des Menschen mit der göttlichen Trinität. Zum Trinitätsdenken vgl. Roland Kany: *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „de trinitate“*. Tübingen 2008 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 22).

11 Zur Existenz Gottes und zum Gottesbeweis vgl. *De vera religione*, XXIX 52 – XXXIII 61, zit. in: *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*. Hrsg. von Kurt Flasch. Bd. 2: *Mittelalter*. Stuttgart 1982, S. 73–82.

lichen Begierden sind. Der Gnadenzuspruch ist dabei allerdings vollends independent von menschlichen Einflussnahmen (Gebeten, Anrufungen, Versprechen, Gelöbnissen, Erwägungen, Intentionen, Handlungen etc.).¹²

In *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, einem Text, den Augustinus im Jahr 397 an Simplician, den späteren Bischof von Mailand sandte, legt er *in extenso* seine Gnadenlehre dar, die hier kurz zusammengefasst werden soll.¹³ Nach dieser Lehre gibt es für den Menschen keine Möglichkeit der Anempfehlung (bzw. bewussten Einwirkung) hinsichtlich der göttlichen Gewährung der Gnade. Den wenigen Menschen, denen Gott seine Gnade gewährt, kommt sie – nach menschlichem Ermessen – grundlos und ohne erkennbaren Verdienst zu. Anders formuliert, der Mensch, der sich dem Guten zuwendet und sogar verschreibt, kann nicht zwangsläufig in Folge seines guten und gerechten Lebenswandels mit der Barmherzigkeit und Gnade Gottes rechnen. Gute Folgen eines gottgefälligen menschlichen Handelns sind demnach weder kalkulierbar noch gar von Gott durch ein vorbildliches Verhalten einzufordern.

12 Siehe auch Kurt Flasch: *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart ¹⁰1994, S. 190.

13 Die zugrunde liegende Textausgabe: *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. De diversis quaestionibus ad Simplicianum*. I. 2. Hrsg. und erklärt von Kurt Flasch. Mainz ²¹1995. Vgl. zu der Herleitung des Titels *Logik des Schreckens* und der Konzeption der Gnadenlehre von 397 die Ausführung des Herausgebers auf S. 13: „Die Spezialisten nennen die Theorie, die Augustinus hier zum ersten Mal entwickelt, seine Gnadenlehre. Dieses Wort verdeckt die Grausamkeit und kulturelle Fremdheit, man könnte auch sagen: die Rohheit dieser Konzeption. Ich sage dies nicht tadelnd, sondern historisch charakterisierend. Offenbar verstand Augustinus unter Gnade etwas anderes, als heute den meisten Menschen dabei einfällt. Unser Text lehrt, daß Gnade eine Geschichte hat und daß bei Augustin Gnade und Schrecken zusammengehören.“ Auch die Gnadenlehre des Bischofs Cornelius Jansen (1585–1638), die postum 1640 in dessen Werk *Augustinus* (1640) veröffentlicht wurde, orientiert sich am ursprünglichen Augustinismus und geht ebenfalls davon aus, dass die Menschen zur Gnade oder zur Verdammnis durch Gott vorbestimmt seien. Für Jansen gewährt allein Gott diese Gnade, die der einzelne Mensch benötigt, um den Sünden Einhalt zu gebieten. Auch bei Jansen reichen die guten Taten des Menschen nicht hin, um sicher die göttliche Gnade zu empfangen, denn Gott gewährt Gnade nach eigenem Ermessen. Vgl. zum Bezug Jansenismus und Augustinismus Sylvester Kohler: *Jansenismus und Cartesianismus. Eine Studie zur Geschichte der Philosophie und zur Kirchengeschichte*. Düsseldorf 1905, S. 25–26 und S. 34–35.

Die Bilanzierung eines gottgerechten Lebens nimmt im Hinblick auf die göttliche Gnadengewährung im Diesseits im *Simplicissimus* hingegen – von der Ausgangsargumentation des Romans betrachtet – zunächst eine umgekehrte Stoßrichtung: Simplicius, der sich im Leben der Welt und ihren Begierden verschrieben hat und zeitweilig zu keiner wirklichen Reue und Buße fähig ist, kann sich dennoch auf jeden Fall sicher sein, dass die Erlösung seiner Seele (noch) möglich ist. Die menschliche Seele, die nach menschlichem Ermessen einer wahren und aufrichtigen Buße nicht fähig ist, muss also nicht zwangsläufig verdammt sein. Der vom Menschen eingeschlagene Weg der Befriedigung körperlicher Freuden und Begierden in der argen schnöden Welt wird sich rächen. Wenn die Seelen jedoch alle Hoffnung auf die göttliche Gnade verlieren, dann werden sie mit Sicherheit Höllenqualen erleiden müssen:

Behüt dich Gott O Welt/ dann an statt deiner verheissenen Freud und Wollüste/
werden die böse Geister an die unbußfertige verdampfte Seel Hand anlegen/
und sie in einem Augenblick in Abgrund der Höllen reissen/ daselbst wird sie
anders nichts sehen und hören/ als [...] Finsternuß und Dampf/ Feuer ohne
Glantz/ schreyen/ heulen/ Zänklappern und Gottslästern [...]. (ST 462)

Für Grimmelshausen steht an dieser Stelle die Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit im Mittelpunkt. An ihr entscheidet sich schließlich, ob ein Mensch für seine Taten in der Hölle¹⁴ leiden muss; das bedeutet, dass der Sünder nicht zwangsläufig tief fallen wird, weil er gesündigt und die Hoffnung auf die „Gnad und Milterung Gottes“ aufgegeben hat:

Alsdann ist alle Hoffnung der Gnad und Milterung auß/ kein Ansehen der Per-
son ist verhanden/ je höher einer gestiegen/ und je schwerer einer gesündigt/ je
tieffer er wird gestürzt/ und je härtere Pein er muß leiden [...] denn also erfor-
derts die göttliche Gerechtigkeit. (ST 462)

Doch lässt dieser Auszug vom Ende des V. Buchs bereits ein unwider-
rufliches Resultat erkennen? Landet jeder Sünder in der Hölle und
erleidet unabwendbar die beschriebenen Höllenqualen? Zunächst mag

14 Zur Hölle bei Grimmelshausen vgl. die Ausführungen bei Misia Sophia Doms: „Lungen-Muß“ und Hirn-Gespinnste. Zerstörung, Restitution und Verdoppelung des verdammten Leibes in Grimmelshausens „Verkehrter Welt“. In: *Barock*. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold. München 2008 (Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur 154), S. 220.

Grimmelshausen seinen Lesern in dieser Sequenz eine solche Notwendigkeit schriftstellerisch vor Augen führen, doch so einfach gestaltet sich die göttliche Gerechtigkeit gerade nicht: Ein böser Mensch, wie Simplicius ihn über weite Strecken der Romanhandlung des *Simplicissimus Teutsch* verkörpert, muss nicht zwangsläufig in der Hölle landen.

Die Notwendigkeit, dass Menschen, die böse und nicht gottgefällig ihr Leben zubringen, mit einem gewissen Automatismus der ewigen Verdammnis zustreben, ist nämlich nach der Lehre des Augustinus keineswegs gegeben, ist doch der Schlüssel für das Geschenk der göttlichen Gnade die wahrhaftige Reue und Buße. Für das jenseitige Schicksal des einzelnen Menschen hat nach augustinischer Auffassung seiner Gnadenlehre von 397 ein gutes Leben und ein rechtes Handeln im Diesseits überhaupt keine Auswirkung. So muss ein ungerechtes und gottloses Leben nicht unabwendbar (und nach menschlichen Maßstäben vorherbestimmt) in der Verdammung enden. Ein reuiger und bußfertiger Mensch, der nach bösen Maßstäben sein irdisches Leben gefristet hat, besitzt durchaus die Chance, die göttliche Gnade zu erhalten. Diese Theorie tröstet also eher den Sünder als den Gottgefälligen – und eben diesen Umstand nutzt Grimmelshausen für die Profilierung seiner zentralen Figur: Auf dieser Grundannahme fußt das literarische Anliegen des Schriftstellers im *Simplicissimus Teutsch* und in der *Continuatio*. Der Roman weist mit dem Lebenswandel des Simplicius eine solche augustinische Gnadengewähr aus, die von wesentlichen Aspekten der simplicianischen Existenz folgerichtig nicht ableitbar wäre, wenn ein reiner Bilanzierungsakt des putativ gottgefälligen Lebens den Maßstab für die Gnade und Barmherzigkeit Gottes darstellte.

Dieter Breuer führt zu Recht an, dass weder die Religionsgespräche, noch Versprechen in Todesnot, noch das Ereignis in Einsiedeln, noch die zahlreichen Eremitagen und Wallfahrten die „religiöse Kehre“ des Helden auszulösen vermögen, sondern ausschließlich und allein die unerwartete Schiffshavarie, als eine von Gott zukommende Gnade, die Simplicius Simplicissimus zu einer Umkehr von außen gleichsam zwingt und ermutigt.¹⁵ Wenn Simplicius von Gott nach der Schwere seiner Taten gerichtet würde, dann gäbe es wenig Hoffnung für ihn; doch der Roman drückt eben dieses Wunder der göttlichen

15 Vgl. hierzu ergänzend das Resümee der *simplicianischen Bekehrung* bei Dieter Breuer: Grimmelshausen in den theologischen Kontroversen seiner Zeit. In: *Simpliciana* XXVI (2004), S. 339–359, hier bes. S. 344.

Gnade selbst für große Sünder aus, so wie es als Quintessenz des gesamten Romans zum Ende des 23. Kapitels der *Continuatio* und unmittelbar vor der *Relation des Jean Cornelissen von Harlem* heißt:

[...] ein ehrlich gesinnter Christlicher Leser/ wird sich vilmehr verwundern und die Göttliche Barmhertzigkeit preysen/ wann er findet/ daß so ein schlimmer Gesell wie ich gewesen/ dennoch die Gnad von GOtt gehabt/ der Welt zu *resignirn*, und in einem solchen Standt zuleben/ darinnen er zur ewigen Glory zukommen/ und die seelige Ewigkeit nechst dem heiligen Leyden des Erlösers zu erlangen verhofft [...]. (Co 569–570)

Wann wird demnach die göttliche Gnadenwahl wirksam? Anders gewendet: Ein Mensch, der nach gottgefälligen, gerechten und guten Maßstäben sein irdisches Leben fristet, kann aus diesem gut geführten Leben nicht zwangsläufig ableiten, dass ihm dieses im Jenseits durch das „ewige Leben“ angemessen vergolten wird, es sei denn, er sieht dieses Leben als durch Gottes Gnade bewirkt an. Hingegen ist für die guten und gerechten Mitmenschen zunächst wenig einsichtig, dass auch der böse Mensch oder, wie es hier in der *Continuatio* heißt, der „schlime Gesell“ (Co 570)¹⁶, der nur seine schlimmen Taten wahrhaftig und von Herzen bereuen muss, sehr wohl noch die göttliche Gnade empfangen kann und gerettet wird. Die Teilhabe an „Gottes ewiger Glory“ wird hingegen nicht durch den Menschen gesteuert: Gott gewährt Simplicius eben seine Gnade nicht nach den Ermessensspielräumen eines christlichen Lesers, also nach bestimmten menschlichen Bilanzierungen von gerechtem Lohn und begründeter Strafe.

Gott lässt sich nicht mittels menschlicher Erwägungen von Gerechtigkeit auf eine Kalkulation der Heilserwartung gemäß Bemühung und Lohn reduzieren. Kein Gut-Mensch-Streben, keine inbrünstigen Glaubensakte und keine gottgerechten Handlungen, die nur auf eine spätere

16 Vgl. hierzu Ulrike Zeuch: Wie wird Simplicissimus zum „schlime[n] Gesell“? Grimmelshausens Antwort auf die zeitgenössische Ethik. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 28 (2003), S. 133–151. An anderer Stelle bezeichnet sich der schreibende Simplicius der Kreuzinsel in seinem vormaligen „Welt-dasein“ auch als seltsamen Kauz, der sich hier- und dorthin wendet: „NOch ein paar Stücklein will ich erzehlen/ ehe ich sage/ wie ich wieder von der Mußquete erlöset worden; eins von grosser Leib- und Lebensgefahr/ darauß ich durch Gottes Gnad entronnen/ das ander von der Seelengefahr/ darinnen ich hartnäckiger Weis stecken bliebe/ denn ich will meine Untugenden so wenig verhelten/ als meine Tugenden/ damit nicht allein meine Histori zimlich gantz sey/ sondern der ohngewanderte Leser auch erfahre/ was für seltzame Kautzen es in der Welt gibt.“ (ST 319)

Entlohnung abzielten, vermögen Simplicius auf eine nachstehende Gnade Gottes vorzubereiten, darauf hinzulenken oder eine solche Gnade gar zu bewirken.¹⁷ Gottes Gnadenwahl und Zuspruch der ewigen Glory sind nach menschlichen Maßstäben und durch menschliche Handlungen weder determinierbar noch erzwingbar; vielmehr begnadet Gott letztlich, wen er will, das heißt, dass der Akt der Begnadigung ausschließlich vom göttlichen Willen abhängt und menschliche Entschlüsse und Taten im Hinblick auf die Gnadengewähr bedeutungslos sind.

Gott reagiert nicht mit Wohlwollen auf gutes und sittliches Handeln der Menschen; er reagiert aber, wenn er will, auf die Reue und Buße des größten Sünders unter den Menschen – diese theologische Einsicht ist tatsächlich eine Logik des Schreckens.¹⁸ Der suchende Simplicius, dessen ruhelose Seele sich ihres göttlichen Ursprungs stets erinnert und ihn vergegenwärtigt, forscht nach der Gewissheit hinsichtlich Ursprung und Ziel seines menschlich-christlichen Daseins, doch die Gewährung der Einsicht und Gnade hat Gott bereits *vor* seiner Geburt festgelegt. Die Seele sucht zwar die Wahrheit mittels der Kraft des Glaubens, da der Glaube es der Seele ermöglicht, den rechten Weg zur Wahrheit zu gehen; doch eine Garantie, den richtigen Weg zu beschreiten, kann es in keinem Falle geben. Aus der göttlichen Inspiration und Begeisterung und aus dem Drang der Seele nach Wissen um Ursprung und Endzweck des menschlichen Daseins erwächst zwar der Glaube, aber keineswegs die Notwendigkeit endgültiger Erlösung.¹⁹ Die Auswahl für die Gnadengewährung unter den Menschen unterliegt ausschließlich dem göttlichen Willen, also der göttlichen Vorsehung –

17 Alfred Schöpf: *Augustinus. Einführung in sein Philosophieren*. München 1970, S. 69: „Die Rettung des Menschen kann nur durch eine freie Zuwendung Gottes erfolgen.“

18 *Logik des Schreckens* (wie Anm. 13), S. 30: „Augustins neue Gnadenlehre von 397 überläßt das wesentliche Interesse der Menschen dem souverän wählenden und verwerfenden Gott. Wenn es nicht nach guten Absichten und Handlungen, nicht nach Wahrheitssehnsucht und Glaubensbereitschaft der Menschen und auch nicht nach dem göttlichen Vorherwissen all dieser menschlichen Qualitäten geht, dann liegen dem realen Weltgeschehen reine Willensbeschlüsse zugrunde. Es sind Entscheidungen, gegen die an keine Regeln appelliert werden darf. Wir dürfen uns von ihnen keine humanitär aufgeweichten Vorstellungen bilden.“

19 In *ST 321* korreliert Grimmelshausen in der Episode des unfreiwilligen Sturzes in den Rhein des Simplicius sehr geschickt den Moment der ungewissen Erlösung mit der gnadenreichen Hilfe Gottes.

dies ist eine der zentralen Einsichten, die der Roman verdeutlichen will.²⁰

So verbindet Grimmelshausen erst im 20. Kapitel der *Continuatio* die *providentia Dei* und den göttlichen Akt der Gnadengewähr, indem er seinen Helden auf der Kreuzinsel die „unaußsprechliche Barmherzigkeit Gottes“ (Co 557) in dem Moment preisen lässt, in dem sich für die beiden Schiffbrüchigen, Simplicius und seinen Inselkameraden, den portugiesischen Zimmermann Simon Meron, die grundsätzliche Wohnlichkeit des unfreiwilligen Daseins auf der für unberührt gehaltenen, unbekanntem Insel erschließt:

[...] unterwegs betrachtete ich mit hertzlicher Dancksagung die grosse Gaben und Gnaden GOTTes/ die uns dessen barmhertzige Vorsehung [...] vor Augen stellte; ich fielen nider auff das Angesicht und sagte mit außgestreckten Armen und erhobenem Hertzen ach! ach! du allergütigster himmlischer Vatter/ nun empfinde ich im Werck selbst/ daß du williger bist uns zu geben/ als wir von dir zu bitten! [...] Ach getreuer Vatter deiner unaußsprechlichen Barmhertzigkeit wolle allergnädigst gefallen/ uns zuverleyhen/ das wir dise deine Gaben und Gnaden nicht anders gebrauchen/ als wie es deinem allerheiligsten Willen und Wolgefallen beliebt [...]. (Co 557)

Der „Auserwählte“, dem die Gnade Gottes zuteil wird, preist den Namen Gottes im Diesseits zeitlich, also temporär-begrenzt, und im Jenseits schließlich ewig und somit zeitlos. Im Diesseits bleibt das Herz des Simplicius aufgewühlt und unruhig, obgleich die Errettung und Erlösung der Seele doch ohnehin von Gott prädisponiert ist, so dass er als Mensch über gute Taten und gottgefällige Gedanken keinen Einfluss auf die Erlösung seiner Seele nehmen kann. Erst wenn Gott die barmherzige Gnade der Erlösung gewährt, ist die selige Ewigkeit dem Sünder Simplicius sicher.²¹

Auch Grimmelshausen postuliert: Der Mensch möge durch die Einkehr, das intrinsische Sich-Zurückwenden in sich selbst, in sein eigenes Inneres, die Wesensbestimmtheit seiner eigenen gottähnlichen Seele schauen und erkennen. In dieser Rückwendung, also der Bespiegelung des göttlichen Anteils des Menschen, der in der Seele steckt, ist zugleich seine Hinwendung zu Gott angelegt, da dieses Innere des Menschen der Ort ist, wo das Göttliche dem Menschen gegenwärtig

20 Vgl. Alfred Schöpf: *Augustinus. Einführung in sein Philosophieren*. München 1970, S. 68–70.

21 Vgl.: „Et ecce intus eras, et ego foris, et ibi te quaerebam [...] mecum eras, et tecum non eram.“ (PL 32, 795)

wird. Die Wesensbestimmung der menschlichen Seele besteht darin, dass sie befähigt ist, sich an dem Göttlichen auszurichten und dadurch selbst gottähnlich zu werden.

Die Tröstung durch die göttliche Gnade²² und die damit verbundene Hoffnung auf ein seliges Ende in der Erlösung bleiben Simplicius demnach bis zum Ende seines Lebens. Grimmelshausen zeigt im *Simplicissimus Teutsch* und in der *Continuatio* seinen Lesern, dass es für eine einsichtige Umkehr für den Sünder nie zu spät ist; deswegen wird das augustinische Moment der Selbsterkenntnis der menschlichen Seele als eine Hinwendung zum göttlichen Sein eingeführt. Der suchende und irrende Held, dessen eigentliche Daseinsbestimmung die Hinwendung zu Gott und synchron die Ausrichtung am höchsten Wert darstellt und dessen Wesen als die grundsätzliche Fähigkeit der Anteilnahme am göttlichen Leben durch die Kennzeichnung als *amator Dei* festgelegt wird, gelangt erst dann zur Einsicht in sein eigenes wahres Ich (und somit zugleich in seine tiefere Selbstbestimmung), als dieses generelle Vermögen in ihm zur Wirklichkeit geworden und sein eigenes Dasein und Leben ihm durch ein auf Gott ausgerichtetes Wollen geistig sichtbar und allzeit gegenwärtig ist. Erst in dem spirituellen Zustand der Freude kann von einer Gnade und Hoffnung ausgegangen werden, denn es ist der pure Akt der Liebe zu Gott, der, sofern Gott sich tröstend im eigenen Inneren der menschlichen Seele offenbart, die Seele auch ihr ureigenes Wesen zugleich erkennen lässt, womit jedoch analog, da die Liebe zu Gott die Gnade voraussetzt, die Auffassung der natürlichen Gottebenbildlichkeit der menschlichen Seele in den Bereich der Gnade

22 Im Blick auf die Fallstricke der Welt tröstend, agiert der geläuterte Simplicius auf der Kreuzinsel für den portugiesischen Zimmermann Simon Meron, der zusammen mit der Abessinierin plant, Simplicius umzubringen. Nach der Aufdeckung des Komplotts und dem Entschwinden der Abessinierin, in der sich der leibhaftige Teufel in der „Kunst der Verstellung“ maskierte, sendet Simplicius dem Kameraden mit folgenden Worten Trost und Ermunterung (*Co* 560–561): „[...] GOTT hätte vielleicht solches zur Warnung über uns verhängt/ damit wir sich künfftig vor deß Teuffels Stricken und Versuchungen desto besser vorsehen: und in stätter Gottesforcht leben solten; er hätte zwar Ursach seiner bösen Einwilligung halber Gott hertzlich um Verzeihung zubitten; aber noch ein grössere Schuldigkeit seye es/ daß er ihme umb seine Güte und Barmhertzigkeit dancke; in dem er ihn so Vätterlich auß deß leidigen Sathans Lüst und Fallstrick gerissen: und ihn vor seinem zeitlichen und ewigen Fall behütet hätte [...]“

transferiert ist; sie ist somit zu einer menschlichen Grundfähigkeit geworden, durch die göttliche Gnade Gott wesensähnlich zu werden.²³

23 Vgl. hierzu Georg Lukács: *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. München 1994, S. 78: „Der Roman ist die Form des Abenteuers des Eigenwertes der Innerlichkeit; sein Inhalt ist die Geschichte der Seele, die da auszieht, um sich kennenzulernen, die die Abenteuer aufsucht, um an ihnen geprüft zu werden, um an ihnen sich bewährend ihre eigene Wesenheit zu finden.“

MARIE BARON (Köln)

Tod in Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*. Textanalytische Studien

Die Figuren im Roman *Der abentheurliche Simplicissimus Teutsch* leiden unter den Gewalten des Kriegs, an Hunger und Krankheiten, und während seines Lebens erlebt der Protagonist Simplicissimus diverse Todesfälle von geliebten Menschen und Unbekannten. Das Thema Tod ist stets präsent, aber wie ist es umgesetzt? Welches Konzept des Todes wird konstruiert? Wie verhält sich Simplicissimus angesichts des Todes als junger, als lebenserfahrener Mensch?

Bei der Recherche zum Thema Tod im Roman zeigte sich, dass es dazu bisher kaum Forschung gibt; in Verhandlungen von Schlachtbeschreibungen Grimmelshausens fallen am Rande einige Bemerkungen. Dieser Beitrag beruht hauptsächlich auf der Analyse der Textebene, unter Einbezug der Monographien von Ariès und Wentzlaff-Eggebert, wobei letzterer die lyrische Verarbeitung des Todes in der Zeit betrachtet.

Einleitend wird in die Thematik des Todes im Barock eingeführt, um in den Textanalysen auf die vielseitigen Einflüsse, Voraussetzungen und die Philosophie der Zeit zurückgreifen zu können. Daraufhin werden die wichtigsten Erkenntnisse aus Wentzlaff-Eggeberts Monographie vorgestellt, mit denen die Ergebnisse der interpretatorischen Arbeit des Romans anschließend abgeglichen werden. Schließlich wird Simplicissimi generelle Haltung zum Tod betrachtet.

Das Jahrhundert des Barock ist geprägt vom Dualismus des Diesseits und Jenseits.¹ Durch die Leiden des Kriegs und die schwierigen Lebensbedingungen wie Mangelernährung und Seuchen ragt das Jenseits direkt in das Leben der Menschen hinein, da der Tod immer anwesend ist. Die Reaktionen der Menschen sind unterschiedlich und machen die ganze Spanne von der stoisch-asketischen Lebenseinstellung bis zur epikureisch-genussvollen auf. Der einzige Schutz vor der

1 Vgl. Helmut Husenbeth: „*Es ist ein Schnitter/ heißt: der Todt*“. *Sterben, Tod und Auferstehung im geistlichen Lied des 17. Jahrhunderts*. Trier 2007 (Koblenz-Landauer Studien zu Geistes-, Kultur- und Bildungswissenschaften 2), S. 17.

Plötzlichkeit und Endgültigkeit des Todes ist schon im christlichen Mittelalter der Glaube an Jesus Christus gewesen. Der Tod verliert „den Charakter der unwiderruflichen Vergänglichkeit“,² wenn man sich Christus anvertraut. Die Entwicklung des Rückbezugs auf Christus zeigt sich besonders im Nachgang der Reformation. Auch in der Mystik steht die Figur Jesu im Mittelpunkt. Die Katholiken greifen für Vereini-gungsvorstellungen auf die Marienfigur zurück. Durch den Jenseits-glauben wird die Angst vor der Endlichkeit geschwächt, der Glaube wirkt als Trost.

Das neue, sich ab 1600 entwickelnde Leib-Seele-Konzept sieht Anthropologie als eine „physiologisch-psychologisch orientierte [...] Wissenschaft vom Menschen“,³ wobei „der ‚seelenlose‘ menschliche Körper zum medizinischen Gegenstand von Anatomie und Physiologie [...] [avanciert], während die Psychologie [...] sich der Seele widmet.“⁴ Die frühe Neuzeit wendet sich vermehrt den Naturwissenschaften zu. Der Tod wird jetzt als natürliches Ende eines funktionierenden biologischen Mechanismus interpretiert. Aber mit Naturwissenschaft kann die Stellung des Menschen in der Welt nicht erklärt werden. Die Zuwendung zum Rationalismus bedeutet daher Verlust von Halt und Orientierung, denn in der Sichtweise des Todes als natürliches Geschehen ist die Unsterblichkeit, an die sich die Menschen im Trost über das leidvolle, unbeständige Leben klammern, kein Thema mehr.⁵

Damit gerät der tote Körper in den medizinischen Blick. Er wird anatomisch und emotionslos in seinen Einzelteilen untersucht, um Aufschlüsse für die Medizin zu erlangen. Medizinisch noch nicht erklär-bare Phänomene bieten Grundlage für Aberglauben, so zum Beispiel die Ähnlichkeit von Tod und Schlaf⁶ und die Furcht, „lebendig begraben zu werden“⁷. Auffällig ist die große „Ungleichzeitigkeit von philo-sophischem Denken und volkstümlichem Erleben“⁸. Der Volksglaube fällt leicht in abergläubische Muster zurück⁹ und hält an jahrhunderte-

2 Husenbeth, *Sterben* (wie Anm. 1), S. 8.

3 Christian Meierhofer: Das höllische Wissen vom Menschen. Anthropologische und theologische Sinnofferten in Grimmelshausens „Verkehrter Welt“. In: *Simpli-ciana* XXXIV (2012), S. 159–176, hier S. 159–160.

4 Meierhofer, *Das höllische Wissen* (wie Anm. 3), S. 161–162.

5 Vgl. Husenbeth, *Sterben* (wie Anm. 1), S. 14–15.

6 Vgl. Philipp Ariès: *Geschichte des Todes*. München 1982, S. 453.

7 Ariès, *Geschichte* (wie Anm. 6), S. 782.

8 Husenbeth, *Sterben* (wie Anm. 1), S. 15.

9 Zum Beispiel verselbstständigen sich Totenlieder zu „magischen Anweisungen“,

lang gelernten christlichen Theorien oder übernatürlichen Ritualen fest, weil die rationale Sichtweise, die die Nichtigkeit des menschlichen Seins voraussetzt, keinen Trost bietet. Die Vergänglichkeit des Menschen wird in ein Nichts des Menschen überführt.¹⁰ Damit verteilt sich der Todesmoment auf das ganze Leben und der Mensch muss in jedem einzelnen Moment zum Sterben ‚bereit‘ sein; die Reue im „Zimmer des Sterbenden“¹¹ genügt nicht, um ein schlechtes Leben wieder wettzumachen.¹²

In der unruhigen Zeit des Barock ist das Lebensziel des Menschen „der schöne und erbauliche Tod – Ende eines gerechten und heiligen Lebens in dieser Welt“¹³ und „friedliche Ruhe“¹⁴. Die Sterbelieder bitten um „Beistand in der Not und seliges Ende, Todeserinnerung, frohen Abschied und Freudigkeit zum Sterben“;¹⁵ „die Kunst selig zu sterben“¹⁶ ist das Lebensziel, dessen Erreichbarkeit nur allzu oft vom Kriegs- und Pestgeschehen jäh unterlaufen wird. Die Gesellschaft begegnet dieser Unvermitteltheit mit der starken Regelung des Sterbens in der Öffentlichkeit.¹⁷ Die Trauer wird durch Rituale kanalisiert und es darf nur im allgemein anerkannten Maß getrauert werden.¹⁸

Im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts entwickelte Friedrich-Wilhelm Wentzlaff-Eggebert eine Kategorisierung der Lyrik des 17. Jahrhunderts in Bezug auf die Todesproblematik. Im Gesamtzusammenhang des Jahrhunderts ergibt sich eine Entwicklungslinie, die das Verhältnis der Menschen allgemein und des Einzelmenschen persönlich zu dem Problem des Todes darstellt. Diese Linie beginnt bei der Vereinfachung des Todesproblems durch überzeugte Gläubigkeit, die zur religiös-dogmatischen Überwindung des Todes führt. Die nächste Etappe geht Hand in Hand mit der Entwicklung einer ich-bewussten Persönlichkeit des Einzelmenschen über eine stoisch-ethische Haltung gegenüber dem Tod bis hin zur Todesverachtung. Die dritte Stufe be-

vgl. Husenbeth, *Sterben* (wie Anm. 1), S. 10.

10 Vgl. Ariès, *Geschichte* (wie Anm. 6), S. 438–439.

11 Ariès, *Geschichte* (wie Anm. 6), S. 385.

12 Vgl. Ariès, *Geschichte* (wie Anm. 6), S. 378.

13 Ariès, *Geschichte* (wie Anm. 6), S. 400.

14 Ariès, *Geschichte* (wie Anm. 6), S. 398.

15 Walther Rehm: *Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik*. Halle 1928, S. 204.

16 Rehm, *Todesgedanke* (wie Anm. 15), S. 204.

17 Vgl. Husenbeth, *Sterben* (wie Anm. 1), S. 11.

18 Vgl. Ariès, *Geschichte* (wie Anm. 6), S. 417–418.

schreibt die mystische Seelenhaltung gegenüber dem Tod. Dabei geht es um die *unio mystica* mit Jesus oder Maria, die an der Grenze vom Diesseits ins Jenseits, also im Tod, stattfindet. Teilweise steigern sich die Lyriker so weit in die mystische, todessehnsüchtige Einstellung hinein, dass die Vereinigung schon im Diesseits angesiedelt wird. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts finden einige Poeten zu einer rationalen Weltansicht, der vierten von Wentzlaff-Eggebert erkannten Stufe. Dabei wird der Tod als etwas Natürliches angesehen.

Viele Menschen im leidvollen 17. Jahrhundert zogen sich auf die Hoffnung auf das Jenseits zurück und verneinten das Diesseits, sie verfolgten also eine in diesem Sinne asketisch-stoische Lebenseinstellung. Die krasse Gegenposition ist die epikureische, die stark diesseitsorientiert ist und deren Vertreter das Leben aufgrund seiner Kürze und seines unvorhersehbaren Endes in vollen Zügen genießen und nutzen wollen.¹⁹

Die Menschen reagieren mit Todessicherheit, -sehnsucht, -trotz oder -furcht. Zum Beispiel empfinden Mystiker, Asketen und Menschen, die sich „in entsagender Resignation [...] dem Walten des Schicksals“²⁰ überantworten, Todessehnsucht. Für sie haben „[d]ie Freuden des Diesseits [...] keinen Wert. Damit verschwindet auch die Vorstellung vom Tode als feindlicher, genußzerstörender Macht“²¹ und sie sehnen sich nach dem Tod, weil er vielmehr als ein Leben bei Gott erscheint: „Der Tod steht trennend zwischen den Substanzen Mensch und Gott, die wesenhaft zusammen gehören und doch während der Lebenszeit des Einzelmenschen getrennt sind und nur im Tode ihren ursprünglichen Seinszustand wiedererreichen.“²² Todesfurcht ist der Gegensatz von Todessehnsucht. Sie meint eine „haltlose Todesangst“²³, die den Tod letztlich nicht überwindet und sich teilweise „zur Beruhigung“ das Todesgeschehen detailgetreu beschreibt²⁴. Eine weitere Haltung gegenüber dem Tod ist der Todestrotz, der nicht kampfflos aufgibt, sondern mit dem Tod um Gewissensruhe ringt²⁵. Die „Synthese der beiden ursprünglich antithetischen Todeseinstellungen von Todestrotz

19 Vgl. Friedrich-Wilhelm Wentzlaff-Eggebert: *Das Problem des Todes in der deutschen Lyrik des 17. Jahrhunderts*. Leipzig 1931. S. 76.

20 Wentzlaff-Eggebert, *Das Problem* (wie Anm. 19), S. 152.

21 Wentzlaff-Eggebert, *Das Problem* (wie Anm. 19), S. 92.

22 Wentzlaff-Eggebert, *Das Problem* (wie Anm. 19), S. 140.

23 Wentzlaff-Eggebert, *Das Problem* (wie Anm. 19), S. 161.

24 Vgl. Wentzlaff-Eggebert, *Das Problem* (wie Anm. 19), S. 182, Fußnote 204.

25 Vgl. Wentzlaff-Eggebert, *Das Problem* (wie Anm. 19), S. 196.

und Todessehnsucht²⁶ führt zu Todessicherheit, die das Ziel des barocken Menschen sein muss, weil sie erlaubt, gelassen zu sterben. Wentzlaff-Eggebert setzt als Voraussetzung ihrer Erlangung Ethos, Vernunft und Glaube.²⁷

Die nun folgende Textanalyse des Romans Grimmelshausens erfolgt chronologisch, wobei zuerst die Todessituationen von fünf *Simplicissimus* nahestehenden Figuren und anschließend von ihm unbekanntem Personen(-gruppen) vertieft werden. Vor allem der Einbezug Letzterer kann nur exemplarisch sein, weil häufig Menschen „im Nebensatz“ ihr Leben verlieren.

Um die Szenen auf die Darstellung und Konzeption des Todes hin zu analysieren, wird jeweils der Vorgang auf der Handlungsebene zusammengefasst und *Simplicissimi* Haltung zum Geschehen untersucht. Dabei werden die Bedeutung des Todes der Figur für den Fortgang der Handlung und die Todesart einbezogen:

I, 12: Der Einsiedler weiß genau, wann seine Zeit gekommen ist und fügt sich willig in diese Erkenntnis, die für ihn Gottes Wille darstellt. Es wirkt gleichzeitig, als bestimme er selbst seinen Todeszeitpunkt. Der Garten, „da wir unser Gebet zu verrichten pflegten“²⁸, dient als heiliger Ort und Friedhof. Vor seinem Ableben gibt er *Simplicissimus* Ratschläge für ein gutes Leben und empfiehlt ihm den „Weg der Tugend“ (*ST* 48), in der weisen Voraussicht, dass *Simplicissimus* nicht Einsiedler bleiben wird. Die Bilder von Leben und Tod werden verdreht: Der junge *Simplicissimus* bricht bei der Todesankündigung des Einsiedlers zusammen: „daß ich gleichsam wie todt zu seinen Füßen nider sanck“ (*ST* 48), während der Sterbende ihn tröstend aufhebt. Der Einsiedler freut sich auf die Ruhe im Tod, ist durch Todessehnsucht und Unterwerfung unter Gottes Willen ausgezeichnet und fragt, „Ob [...] [*Simplicissimus*] der Ordnung deß Allerhöchsten widerstreben wolte?“ (*ST* 48). Er bezeichnet das irdische Leben als „Jammerthal“ (*ST* 48) und „Elend“ (*ST* 48), während *Simplicissimus* um sein eigenes Wohl mehr als um das des Einsiedlers fürchtet. Der Einsiedler stellt *Simplicissimi* laute Trauer als „unnütz[...]“ (*ST* 48) dar und weist

26 Wentzlaff-Eggebert, *Das Problem* (wie Anm. 19), S. 198.

27 Wentzlaff-Eggebert, *Das Problem* (wie Anm. 19), S. 199.

28 Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Simplicissimus Teutsch*. In: *Werke* I. 1. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt a. M. 1989 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 4, 1), S. 47. – Der Text wird im Folgenden nach der Edition von Breuer mit den Siglen *ST* für den *Simplicissimus* beziehungsweise *Co* für die *Continuatio* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.

ihn an, lieber seinen lebenserfahrenen Ratschlägen zuzuhören. Er fordert also die Sublimierung der Trauer in Nützlichem.

Im Abschied zeigt der Einsiedler seine Liebe für den Jungen, den er mit „Mein lieber und wahrer einiger Sohn“ (ST 50) anspricht, womit gewissermaßen die Enthüllung zum Ende des Romans, die *Simplicissimus* tatsächlich als den leiblichen Sohn des Einsiedlers offenbart, vorweggenommen wird.

Er erklärt *Simplicissimus*, wie dieser den Leichnam begraben solle. Der Junge versucht, den Einsiedler gerade an denjenigen Ketten festzuhalten, die ihm zu Beginn der Bekanntschaft Angst einjagten (I, 6) „und vermeynte ihn damit zu halten/ damit er mir nicht entgehen sollte“ (ST 50). Gerade dadurch, dass der Einsiedler die Ketten ablegt, wird die Trennung des Körpers mit all seinem irdischen Schmuck von der nicht haltbaren Seele deutlich.

Der Einsiedler sagt, dass er „desto frölicher“ (ST 50) sterbe, als er *Simplicissimus* in Gottes Schutz wisse. Dass der Einsiedler ihn in Sicherheit wähnt, zeigt, so Geulen, dessen Verankerung in seiner tiefgläubigen, wirklichkeitsfernen Welt und legt offen, dass er seinen „Sohn“ eben nicht auf die reale Welt, in die er ihn entlässt, vorbereitet hat. Des Einsiedlers Tod entspricht *Simplicissimi* Angst vor der Wirklichkeit.²⁹ Die die Darstellung der Grablegung des Einsiedlers begleitende Ironie³⁰ rührt aus dieser Schein-Sein-Polarität.³¹ Schon der Titel des Kapitels ist satirisch verfasst: „Vermerckt ein schöne Art, seelig zu sterben/ und sich mit geringem Unkosten begraben zu lassen.“ (ST 47).³² Hier spricht der ältere, distanzierte Ich-Erzähler, was einerseits an der ironischen Bemerkung über das günstige Begräbnis und andererseits an der Beschreibung der Todesart als „schön“ und „selig“ zu erkennen ist, weil eine lebenserfahrene Sicht auf das Sterben aufge-

29 Vgl. Hans Geulen: *Erzählkunst der frühen Neuzeit. Zur Geschichte epischer Darbietungsweisen und Formen im Roman der Renaissance und des Barock*. Tübingen 1975, S. 225.

30 Die Ironie der Erzählers sieht Battafarano darin begründet, dass der Einsiedler sich mit seiner Weltabkehr selbst dafür bestraft, nicht im Krieg für Gott gestorben zu sein, was ihm im Sinne der Kreuzzugideologie wichtiger gewesen wäre als ein Leben mit seiner Familie. Er ist nicht Einsiedler, weil er den Krieg verabscheut. Vgl. Italo Michele Battafarano: „Was Krieg vor ein grausiges und erschreckliches Monstrum seye“: Der Dreißigjährige Krieg in den *Simplicianischen* Schriften Grimmelshausens. In: *Simpliciana* X (1988), S. 45–59, hier S. 51.

31 Vgl. Geulen, *Erzählkunst* (wie Anm. 29), S. 224.

32 Vgl. Geulen, *Erzählkunst* (wie Anm. 29), S. 224.

zeigt wird, während der junge, agierende *Simplicissimus* den Tod als Feind sieht.

Mit einer ironischen Aussage täuscht der Einsiedler, nicht böseartig, *Simplicissimus*, indem er behauptet, er lege sich in das Grab, um dessen Größe zu überprüfen. Selbst als er ein letztes Gebet spricht und darauf für immer die Augen schließt, versteht *Simplicissimus* in seinem kindlichen Unwissen die Situation nicht und wartet stundenlang darauf, dass der Einsiedler wieder aufwache. Die im Barock herrschende Vorstellung der Ähnlichkeit von Tod und Schlaf tritt hier zutage.

Der Einsiedler spricht folgendes Gebet, bevor er verstirbt: „Ach grosser GOtt/ nun nimm wieder hin die Seele/ die du mir gegeben/ HERR/ in deine Hände befehl ich meinen Geist [...]“ (*ST 50*). Die Gelassenheit des Einsiedlers beim Eintritt in den Tod zeigt sich auch in der Art, wie er friedlich seine Augen für immer schließt: „sänfftiglich“ (*ST 50*).

Des Einsiedlers klares Bild von der Dichotomie des Menschen verdeutlicht, dass der Seele von Gott ein Körper beigegeben worden ist. Im Tod sieht er den Gang seiner „Seele an ihren Ort“ (*ST 50*). Diese Einstellung ist typisch für die Mystiker der Zeit. Wie sie entscheidet sich der Einsiedler für ein asketisch-stoisches Leben und weist jeden Genuss von sich. Er bekundet als Protestant keinen Vereinigungswillen mit Jesus oder Maria, allerdings befiehlt er seinen Geist in Gottes Hände, was zwar floskelhaft wirkt, aber auf das Geborgensein in Gott hinweist.

Simplicissimus wartet und versteht schließlich, dass „der grimmige ohnerbittliche Todt“ (*ST 50*) seinen einzigen Freund und Vater(-ersatz) hinweggenommen hat. Die Attribute des Todes für den Überlebenden sind gegensätzlich zu denen, die der Sterbende dem Tod gab. *Simplicissimus* lässt seiner Trauer und Liebe für den verlorenen Menschen freien Lauf und hält an der sterblichen Hülle fest. Dabei wird sein Verhalten dem Toten gegenüber mit den normalerweise stattfindenden Ritualen auf einer Beerdigung verglichen und deutlich gemacht, dass gerade ohne die offiziellen Rituale die Liebe und der Verlust zur Geltung kommen. Wie die Sünderin Jesus mit ihren Tränen die Füße wäscht, so wird des Einsiedlers Leichnam statt mit Wasser mit *Simplicissimi* Tränen gewaschen. Dabei steigt *Simplicissimus* mehrmals zum Einsiedler ins Grab, wodurch die Trennung von tot und lebendig verschwimmt. Der Leser erhält den Eindruck, *Simplicissimus* wäre lieber mit dem Einsiedler ins ewige Leben gegangen, anstatt allein zurückzubleiben.

Der Tod im Wald betont den natürlichen Kreislauf von Leben und Tod und die Naturverbundenheit der Geschöpfe Gottes mit ihrer Umwelt. Natürlich und nicht in Ritualen und Totenliedern zurechtgeformt ist auch *Simplicissimi* wilde und ungestüme Trauer, denn die Gesellschaft, welche menschliche Regungen in kultivierte Bahnen leiten will, ist abwesend.

Der Tod des Einsiedlers sorgt für den Fortgang des Romans auf der Handlungsebene. Nachdem *Simplicissimus* bei seinem Mentor Gott kennengelernt hat, aber noch immer ein „Tor“⁶³³ ist, wendet sich sein Lebensweg nun der weltlichen Gesellschaft zu. Des Einsiedlers Tod bezeichnet also den Endpunkt des asketischen, gottesfürchtigen und damit den Anfangspunkt des weltlichen, epikureischen Lebens *Simplicissimi*.

Das Begräbnis des Einsiedlers ist das einzige, das im Roman beschrieben wird. Der Tod des Einsiedlers muss mit dem seiner Frau, *Simplicissimi* Mutter, in Zusammenhang gebracht werden, welcher sich ebenfalls in einem Wald ereignet und von dem *Simplicissimus* erst am Ende des Romans erfährt, wobei sich seine Mutter als die Frau des Einsiedlers entpuppt (V, 8). Ihre Beziehung ist im Roman die einzige zwischen Mann und Frau, die von Liebe geprägt ist. Die Mutter ist auch die einzige positiv gezeichnete Frau; sie ähnelt einer Heiligen- oder Marienfigur. Der Tod der Mutter schafft die Ausgangslage für den Roman, *Simplicissimi* Lebensgeschichte; in ihrem Tod liegt die Offenbarung von *Simplicissimi* Identität.

Hochschwanger flieht die Adlige aus der Nördlinger Schlacht und gebiert im Wald mithilfe der zukünftigen Zieheltern ihren Sohn. Erst als sie sich der Taufe und Versorgung ihres Kindes versichert hat, kann sie ihr Schicksal hinnehmen und verstirbt.

Die Tode von *Simplicissimi* Eltern haben einen den Roman rahmenden Charakter. Über sein Leben nachdenkend, fasst *Simplicissimus* zusammen: „Jch gedachte an das gottselige Leben und Absterben meines Vatters/ an den erbärmlichen Todt meiner Mutter [...]“ (ST 488).

II, 24: Die Todesbedrohung des alten Herzbruder, des Vaters des besten Freundes von *Simplicissimus*, wird akut durch eine Krankheit, in die er aus Sorge um seinen Sohn Herzbruder fällt. Er ist schon auf dem Weg der Besserung, weil dem Sohn von *Simplicissimus* in seiner misslichen Lage geholfen wird, fürchtet aber seine eigene Prophezeiung, die besagt, dass er am 26. Juli sterben werde. Vorsichtshalber bleibt er

33 Geulen, *Erzählkunst* (wie Anm. 29), S. 225.

noch im Krankenbett liegen und lehnt jeglichen Besuch ab. Dies wird ihm zum Verhängnis, denn ein verärgerter Leutnant, der zunächst nicht die gewünschte Auskunft, dann aber eine ungünstige erhält, ermordet den alten Herzbruder in dessen Bett. Der Mörder hatte die Prophezeiung des genötigten Alten, dass er noch in der nächsten Stunde sterben werde, für eine Provokation und Beleidigung gehalten. Diese bewahrheitet sich, als der Leutnant für seine Tat gehenkt wird.

Das Thema Wahrsagen nimmt in der Darstellung dieses Todesfalls einen zentralen Platz ein, unter anderem durch die Nennung im Titel des Kapitels. Laut *Simplicissimus* steht die Begebenheit vom Tod des alten Herzbruders als Exempel für die Echtheit von Prophezeiungen und richtet sich gegen diejenigen, „die gar nichts glauben können“ (ST 204). Der Tod des alten Herzbruders zeige, dass „der Mensch sein aufgesetztes Ziel schwerlich überschreiten“ (ST 204) mag. Die astrologisch-deterministische Abhängigkeit des Menschen von seinem Glück, der Fortuna, wird dabei deutlich.

Der alte Herzbruder stellt neben dem Einsiedler eine weitere Vaterfigur für *Simplicissimus* dar, legt aber angesichts seines Todes nicht die Gelassenheit und Ruhe an den Tag, wie jener es tat: „doch wolt er sich noch inhalten/ und krank stellen/ biß bemeldter Tag/ vor welchem er sich mercklich entsetzte/ vordrey wäre“ (ST 201), und am 26. Juli, als er sich jeden Besuch in seinem Zelt verbittet, „lag [er] also allein darinnen/ und betet ohn Unterlaß“ (ST 202). Das Verhalten des alten Herzbruders zeigt schlicht Todesfurcht. Noch größer war diese gewesen, als er um das Schicksal seines Sohnes bangen musste: Er „wuste doch nicht geruhiglich zu sterben/ weil er seinen Sohn in solcher Schand hinder sich lassen solte“ (ST 199). Nicht das eigene Sterben scheint an erster Stelle die Gelassenheit zu unterlaufen, sondern die Sorge um seinen Sohn. Umso mehr überrascht es, dass der alte Herzbruder „als ein wieser/ verständiger und tieffsinniger Mann“ (ST 199), dessen Sohn wieder auf einem guten Weg ist, sich angesichts seiner eigenen Prophezeiung vor dem Tod entsetzt. Trotz seines starken Glaubens hat er kein volles Zutrauen in den Willen Gottes und ein Leben nach dem Tod.

Dass sein Tod *Simplicissimus* aufwühlt, wenn es auch nicht zu solchen Gefühlsausbrüchen wie beim Ableben des Einsiedlers kommt, ist am sprachlichen Ausdruck erkennbar: „und stach meinen lieben alten Hertzbruder im Bett zu todt!“ (ST 203). Die Formulierung „meinen lieben alten“ zeigt, wie nah und verbunden sich *Simplicissimus* dem Ermordeten fühlt. Aussagekräftig ist auch das im Roman nur sparsam gesetzte Ausrufezeichen, welches die Ungeheuerlichkeit der Tat

und den Schrecken über den plötzlichen und gewaltsamen Tod eines geliebten Menschen deutlich macht.

Wie schon erwähnt, sterben im Roman immer wieder Menschen „im Nebensatz“. Der Tod des Mörders durch den Strick erscheint nebensächlich. Dennoch soll darauf hingewiesen werden, dass hier ohne strafrechtliche Umschweife ein Todesurteil vollstreckt wird, offensichtlich ganz dem Gerechtigkeitsgefühl der Zeit entsprechend.

Der Tod des alten Herzbruder führt neben der lebenslangen Verbrüderung mit dem jungen Herzbruder zur erneuten Trennung von diesem. Durch die direkte Anfügung eines Kapitels über Prophezeiungen bewirkt die Erzählstruktur, dass der Tod des alten Herzbruder auf dieses Thema bezogen wird und exemplarisch für die Echtheit von Weissagungen steht. Der Erzähler funktionalisiert das traurige Ereignis, um die Lehre zu verdeutlichen und somit dem Nützlichkeitsanspruch seines Romans gerecht zu werden. Indem die Trauer mittels Lebenslehren übergangen wird, unterbindet die Erzählstruktur natürliche, ungezügelte Emotionen. Simplicissimus als Figur setzt den Rat des Einsiedlers um, „an statt [...] unnützen Geschreys“ (ST 48) lieber guten Ratschlägen zuzuhören.

II, 29: Der Dragoner, Simplicissimi sechster Herr, stirbt am Kummer über seine Entfernung aus einer angenehmen Lebenssituation. Die kurze Episode über seinen Tod ist in witzigem Ton geschrieben, was der Situation ihre Ernsthaftigkeit nimmt. Der Dragoner, ein „fromme[r] Soldat“ (ST 220), und Simplicissimus lassen es sich mit Essen und unterhaltendem Zeitvertreib wohlergehen. Der Dragoner ist in dem Sinne ‚fromm‘, als er „kein Kind [betrübt]“ (ST 221), sich von „Fressen/ Sauffen/ Spielen und allen *Duellen*“ (ST 221) und jeder Schlacht möglichst fern hält und „über und über zerflickt daher gieng/ gleichsam wie mein Einsidel“ (ST 221). Er zeigt im Frauenkloster „Paradeis“ aber, dass ihm sehr wohl daran gelegen ist, es sich gutgehen zu lassen. Der Dragoner ist eine ironisch dargestellte, aber nicht unsympathische Figur. Er hat keinerlei Ambitionen, im Krieg Karriere zu machen und wird von seinem Hauptmann für einen „frommen/ gewissenhaften und stillen Kerl“ (ST 222) gehalten. Er ist aber nicht einfältig, sondern „viel zu schlau“ (ST 224) und verlängert durch eine nicht nötige Geldausleihe beim Hauptmann seinen Aufenthalt im „Paradeis“. In seiner Art wirkt er etwa wie der Philister der Romantik oder der Kleinbürger des 20. Jahrhunderts, jemand, der um sein eigenes kleines Glück besorgt ist und hierfür seine Schlaueit aufwendet, niemandem etwas zuleide tut und daran stirbt, dass sein bequemer Lebensstil sich ändern soll, was in

sich tragikomisch ist. Der Dragoner zieht den Tod einer unangenehmen Lebenssituation vor. Geulen erkennt in seinem Wesen den „verkehrten“ Soldaten.“³⁴

Die Wortwahl unterstützt den witzigen Ton, mit dem sein Sterben untermalt ist: Um sein Leiden zu verringern, „machte ers kurtz“ (ST 225). Ironisch nennt Simplicissimus ihn in der Grabaufschrift einen „dapffere[n] Soldat[en]“ (ST 225). Simplicissimi Herr ist alles andere als ein Kämpfer. Er wird auch beschrieben als einer derjenigen Soldaten, „die in Himmel zu kommen getrauen“ (ST 221), wobei unterstellt wird, dass der normale Soldat keine Chance hat, ins Paradies zu kommen. Der Dragoner kämpft auch nicht mit dem Tod, sondern nimmt ihn schicksals ergeben hin. Es scheint ihm der einfachere Weg zu sein.

Dessen Tod scheint Simplicissimus in keiner Weise zu erschüttern. Der Vorfall hat eine Simplicissimus gelegen kommende Auswirkung: Er erbt des Dragoners gesamten Besitz und sein Geld. Im selben Satz noch wird Simplicissimus in einem anderen Zusammenhang mit einem Teufel verglichen, wodurch das Fehlen von Trauer und die Freude über den Besitzerwerb als ‚teuflich‘ eingestuft und der Gegensatz zum für den Himmel geeigneten Dragoner vertieft werden. Simplicissimus entwickelt sich im Folgenden in jenem ‚teuflichen‘ Sinn zum weltlichen Jäger von Soest. Geulen interpretiert die ironische Verhandlung des Dragoners, eines ‚guten‘ Menschen, den er als eine weitere Vaterfigur Simplicissimus sieht, als Vorausschau für das ‚schlechte‘ Verhalten Simplicissimi als Jäger. Die ‚Verkehrtheit‘ des Dragoners offenbart die ‚Verkehrtheit‘ der Welt.³⁵

IV, 24: Der Tod Oliviers steht ihm schon seit der Hälfte des Romans bevor, denn der alte Herzbruder weissagt ihm einen gewaltsamen Tod. Olivier stirbt im Verteidigungskampf gegen sechs Musketiere und deren Korporal, die ihn und Simplicissimus gefangen nehmen wollen. Olivier hatte seine Zufriedenheit darin gefunden, mit einem Bauern zu leben und durch Raubzüge und Morde das nötige Geld zu beschaffen.

Olivier stirbt nicht als der Feind, der er Simplicissimus gegenüber war. Die einfache Feinddefinition, die Olivier zu Beginn des Romans erfüllt, relativiert sich vor seinem Tod. Einerseits schätzt dieser Simplicissimus aufgrund der Weissagung des alten Herzbruder, die besagt, dass Simplicissimus den Tod Oliviers rächen werde. Andererseits wer-

34 Geulen, *Erzählkunst* (wie Anm. 29), S. 243.

35 Vgl. Geulen, *Erzählkunst* (wie Anm. 29), S. 243–244.

den Oliviers private Beweggründe in Form seiner autobiographischen Erzählung hergeleitet, sodass eine Schwarz-Weiß-Zeichnung des Feindes Olivier nicht mehr aufgeht. Es ist aber möglich, die autobiographische Erzählung Oliviers als seine Bösartigkeit aufzeigend zu interpretieren, wobei der von Herzen schlechte Mensch Olivier dem temporär schlecht Handelnden, Simplicissimus, gegenübergestellt wird. Über Oliviers Tod allerdings trauert Simplicissimus nicht, im Gegenteil.

Der kurze Kampf ist brutal. Einer der Musketiere wird von Olivier durch einen Schwerthieb getötet, „von der Achsel an biß auff den Bauch hinunder/ daß ihm das Jngeweid herauß/ und er neben demselben darnider fiel“ (ST 435). Aber „einen solchen Streich kriegte *Olivier* von dem sibenden/ und zwar mit solchem Gewalt/ daß ihm das Hirn herauß spritzte“ (ST 435). Die genaue Beschreibung der Körperteile, die die Zerlegung der Leiber und das Zerfallen des Lebens spürbar macht, erinnert an die Szenerie der Schlacht bei Wittstock. Dass der Musketier hinter seinen Eingeweiden herfällt, also seine Organe sich eigenständig bewegen und er ihnen folgt, weist auf die Pervertierung der Weltordnung hin. Der Mensch wird in seine Einzelteile zerlegt, was einer Autopsie bei lebendigem Leibe gleichkommt.

Olivier wird durch einen „Streich“ von dem „siebenden“ der Musketiere getötet. Schon in II, 29 stellt Grimmelshausen Simplicissimus auf ironische Weise im Kampf gegen Läuse stark wie das tapfere Schneiderlein dar. Auch im Kampf gegen die Musketiere triumphiert der geradezu heroisch³⁶ wirkende und als Teufel bezeichnete Simplicissimus letztlich über sieben Tote (einen Soldaten lässt er fliehen), allerdings wirkt auch hier die Beschreibung seines Heldentums übertrieben. Den siebten, der Olivier umgebracht hatte, tötet Simplicissimus und erfüllt damit die Prophezeiung. Er tut es aber nicht, um seinen Verbündeten zu rächen, sondern um sich selbst zu schützen. Dies war aus der Prophezeiung nicht hervorgegangen und damit wirkt die Ehrerbietung, die Olivier Simplicissimus wegen des geweissagten Racheakts erwiesen hatte, verfehlt und ironisch. Simplicissimi Ärger über die unfreiwillige Rache zeigt sich darin, dass er die getöteten Musketiere gerne wieder lebendig sähe.

Es finden sich einige Hinweise auf die Konstruktion des Todes in dieser Szene. Typische Bilder des Barock scheinen durch. So leistet der

36 Vgl. Zellers Interpretation: Rosmarie Zeller: Rhetorik der Schlachtbeschreibung. Lucan, Tasso, Sidney und Grimmelshausen. In: *Simpliciana* XXXIII (2011), S. 159–180, hier S. 176.

letzte getötete Soldat seinen Kameraden Gesellschaft beim „Todten-Reyhen“ (ST 448). Als Simplicissimus überprüft, ob Olivier noch lebt, findet er ihn „gantz entseelet“ (ST 435). Der Glaube an die Einheit von Körper und Seele im Leben und ihre Trennung im Tod ist Voraussetzung dafür, dass ein Körper „entseelt“ sein kann. Olivier zeigt weder Todessehnsucht wie der Einsiedler noch panische Todesfurcht wie der alte Herzbruder. Am ehesten lässt sich für ihn Todestrotz statuieren. Er, der sich seines Lebens sicher ist und verbissen ums Überleben kämpft, ist sich auch des Todes sicher, er versucht ihm nur so lange wie möglich zu entgehen. Dies verweist auf eine rationale Sichtweise, die auch in der Gottlosigkeit und möglicherweise in dem vergleichsweise hohen Bildungsstand Oliviers begründet liegt.

Die Bedeutung des Todes Oliviers für den Fortgang der Handlung liegt vor allem in seiner Symbolik. Der abgrundtief Böse, wenn man ihn als solchen sehen will, findet seine gerechte Strafe im Kampf. Simplicissimus erlangt erneut durch den Tod Anderer weiteres Geld und wird mit dem jungen Herzbruder zu dessen Rettung wiedervereint.

V, 7: Herzbruder wird von Neidern, die gerne seine Stellung im Kriegswesen einnähmen, vergiftet. Die kostspielige Kur, die ein korumpierter Arzt verschreibt, schlägt nicht an, sein Tod tritt daher nicht jäh ein, ist aber umso bitterer. Sowohl der alte als auch der junge Herzbruder, fromm und gutmütig wie sie sind, kommen also durch fremde Hand um.

Der Tod des Juniors nimmt im Roman nicht viel Raum ein, was überrascht, wo er doch der „Herzbruder“ des Protagonisten ist. Das Abnehmen seiner Gesundheit bis hin zum Tod läuft kongruent gegensätzlich zur Besserung von Simplicissimi Gesundheit: „DER Sauerbrunnen schlug mir je länger je besser zu“ (ST 470) beziehungsweise: „Unterdessen wurde es mit Hertzbrudern je länger je ärger“ (ST 471). Simplicissimus genießt zu der Zeit, als sich Herzbruders Ableben ereignet, die vielfältigen Freuden des epikureischen Lebenswandels, den er aus seinem großen Geldvorrat finanziert. Die epikureische Thematik ist gegensätzlich zur asketischen, frommen, gutmütigen Lebensweise Herzbruders. Dieser sorgt sich um Simplicissimus wegen dessen gottlosen Lebenswandels:

[...] daß ich besorge/ wofern du dich nit anderst gegen Gott schickest/ es stehe deine Seeligkeit in höchster Gefahr/ ich versichere dich/ daß ich keinen Menschen mehr liebe/ als eben dich/ leugne aber auch nit/ daß/ wofern du dich nit bessern würdest, ich mir ein Gewissen machen muß/ solche Liebe zu *continuiren*. (ST 450)

Je mehr Simplicissimus sich dem diesseitigen Leben zuwendet, desto mehr raubt das Gift dem geschwächten Herzbruder seine Lebensgeister, sodass Kummer um seinen Freund als Todesursache nicht auszuschließen ist.

Kritisch wird auch die Arbeitsweise der Ärzte betrachtet, die sich an Herzbruder „begraset“ (ST 471) und ihn „strenger als eine fette Gans gerupft“ (ST 467) hatten. Ebenso hatte der bestochene Feldarzt aus Habgier Herzbruder an einen weit entfernten Ort zur Kur geschickt. Die Wirkung des Geldes auf die Menschen wird in dieser Episode verstärkt dargestellt.

Seinen Tod beschreibt der Erzähler wie beim Einsiedler mit den Worten: „also daß er endlich die Schuld der Natur bezahlen musste“ (ST 471). Der Fokus liegt hier auf dem Naturgesetz, dass der Mensch sterben muss; es handelt sich um die rationale Einsicht: Die Lebenszeit ist nur geliehen³⁷ und es liegt in der Natur des menschlichen Daseins, dass die Natur sich das Ihre zurückholt.

Zum alleinigen Erben setzt Herzbruder Simplicissimus ein, wofür dieser ihm mit einem „herrlich[en]“ (ST 471) Begräbnis ‚dankt‘. Die Zuwendung zu einem guten, gottesfürchtigen Leben, die Simplicissimus Herzbruder während des Lebens nicht bieten konnte, versucht er mit Geld wieder gutzumachen, zuerst im Sauerbrunnen und nach dem Tod bei der Beerdigung. Die teure Bestattung macht den Tod, den die Habgier der Menschen Herzbruder brachte, nicht wett und beweist erst recht Simplicissimi gottlosen Lebenswandel, denn gerade „Geld galt früh als Inbegriff von ‚Welt‘“³⁸ und wurde von Asketen als „irreführendes, sündhaft von Gott trennendes Streben abgelehnt“³⁹.

Erst nach der Abwicklung der notwendigen Vorgänge wird Simplicissimus Abschiedsschmerz gewährt. Bis dahin haben die gesellschaftlichen Regeln (Testament und Begräbnis) und die Habgier der Ärzte Herzbruders Tod eingerahmt.

Simplicissimus schmerzt der Abschied umso mehr, als der Tod seines Freundes von fremder Hand und mit bösem Willen herbeigeführt wurde. Durch die Worte „und ob ichs zwar nit endern konnte/ so enderts doch mich“ (ST 471) wird deutlich, dass Simplicissimus die Umstände näher gehen, als zuerst erkennbar ist. Die Trauer und Einsamkeit

37 Vgl. Husenbeth, *Sterben* (wie Anm. 1), S. 18.

38 Martin Stern: Geld und Geist bei Grimmelshausen. In: *Daphnis* 5 (1976), S. 415–464, hier S. 416.

39 Stern, Geld und Geist (wie Anm. 38), S. 416.

verändern ihn und er flieht die Genüsse der Gesellschaft, um seinen Gedanken stattdessen in der Ruhe der Natur freien Lauf zu lassen. So wie die Trauer über den Tod des Einsiedlers ihn in der Natur überfiel, zieht sich der erwachsene *Simplicissimus* in die Mystik der Natur zurück. Ihm wird klar, „was ich vor einen Freund verloren“ und „daß ich mein Lebtage seines gleichen nit mehr bekommen würde“ (ST 471).

Doch *Simplicissimi* Traurigkeit währt anscheinend nur kurz – während eines Rückzuges in die Natur erwacht sein epikureisches Ich wieder und er findet Gefallen an einer Frau. Die Trauer und Einsamkeit, die er wegen seines besten und einzigen Freundes empfindet, überdeckt er mit den Genüssen der Welt. Dessen Tod bedeutet für ihn auf der Handlungsebene einen weiteren missglückenden Neuanfang.

Ähnlich wie der Tod des alten Herzbruder durch die Erzählstruktur in den Diskurs über Prophezeiungen eingebettet ist, so steht der Tod des jungen Herzbruder im Kontext des geldgierigen Ärzteswesens der Zeit, deren Habgier letztlich mit zum Tod Herzbruders beiträgt. Es stellt sich wieder die Frage, warum das Thema an dieser Stelle exemplarisch dargestellt wird. Mit der vorigen These bedeutet dies, dass die Trauer über das Geschehene durch nützliche, lehrhafte Diskurse aus der Gesellschaft verdrängt wird.

I, 4: Die Szene, die die Gewalt der Soldaten gegen die Bauern während des Dreißigjährigen Krieges besonders hervorhebt⁴⁰, findet sich direkt am Anfang des Romans. Nachdem das einfache Bauernleben geschildert wurde, wird die scheinbare Idylle durch den Einfall plündernder Soldaten zunichte gemacht. Die Szene wird in Bezug auf die Inkaufnahme und bewusste Herbeiführung vom Tod unschuldiger Zivilisten durch Soldaten betrachtet. Der Beschreibung der Grausamkeiten wird eine Erklärung des älteren Erzählers vorangestellt, die den moralischen Nutzen der schrecklichen Geschehnisse im Krieg betont. Das Zulassen „solche[r] Ubel“ (ST 27) sei zur Besserung der Menschen notwendig und deswegen der Güte Gottes zu verdanken. Inwiefern diese Darstellung des Erzählers als zynisch gesehen werden kann, auch mit Blick auf die veränderte Wahrnehmung in der Schlacht bei Wittstock, kann nicht in diesem Beitrag verhandelt werden. Die Voranstellung und die nachfolgenden brutalen Handlungen stehen jedenfalls in krassem Gegensatz zueinander.

Den Soldaten ist das Menschenleben nichts wert. Vielmehr wird ihre groteske Lust an Grausamkeit und ihre Jagd nach irdischen Genüs-

40 Vgl. Battafarano, *Der Dreißigjährige Krieg* (wie Anm. 30), S. 49.

sen deutlich. Die Soldaten foltern den Knan bis zur Preisgabe des Geldschatzes, sammeln alles Essbare, misshandeln den Knecht und vergewaltigen die Frauen. Ohne Sinn und Verstand zerstören sie den gesamten Hausbestand. Die Tode der friedlichen Zivilbevölkerung sind willkürlich und jäh. Darin liegt ein Aspekt der verkehrten Welt, denn die Soldaten sollten eigentlich zum Schutz und für ein friedliches Leben der Zivilbevölkerung kämpfen. Diese Erkenntnis steht im Gegensatz zur vorangestellten Auffassung, die Übel des Krieges seien notwendig, um die Menschen zu bessern. In der Aussage des älteren Erzählers wird die Paradoxie deutlich: „wer hätte mir gesagt/ daß ein Gott im Himmel wäre/ wann keine Krieger meines Knans Hauß zernichtet“ (ST 27) hätten? Es müssen andere Menschen leiden, damit der Protagonist zu Gott geführt werden kann.

Zahllose weitere Textstellen verdeutlichen die Grausamkeiten gegenüber Zivilisten, beispielsweise eine satirische Episode (I, 14), in welcher Bauern sich an Soldaten rächen und einen von ihnen lebendig begraben, welcher dann ebenfalls an ihnen gerächt wird.⁴¹ Eine der abergläubischen Ängste der Epoche wird aufgerufen, die Ordnung der Welt wird verkehrt und das Soldatenleben wird mit dem Tod gleichgesetzt.

Ein weiteres Beispiel ist der Raubüberfall Oliviers auf adlige Kinder und Frauen, bei welchem er von Simplicissimus unterstützt wird (IV, 23). Während dem mordlustigen Olivier jedes Mittel recht ist, um an seine Beute zu gelangen, geht Simplicissimi erster Impuls stets dahin, Menschenleben zu schonen. Dass dies nicht immer gelingt, liegt einerseits an seiner Fehleinschätzung von Oliviers Mordlust und andererseits an seiner Unentschlossenheit zum Guten. Anders als dem skrupellosen Olivier bringt Simplicissimi Passivität ihm ein schlechtes Gewissen ein.

II, 27: Das Kapitel über die Schlacht bei Wittstock zeichnet eine grausame Kriegsrealität. Der Nahkampf der Soldaten wird literarisch verarbeitet, vor allem aber wird die Zerstörung des menschlichen Körpers geschildert. Die Menschen bestehen nur mehr aus Teilen, aus einzelnen Gliedern, die den Erdboden bedecken. Hierin zeigt sich die Verkehrung der Welt durch den Krieg: Nicht der Erdboden bedeckt wie bei einer ‚Be-erdigung‘ die Glieder, sondern die menschlichen Glieder begraben die tote Welt. Das weltliche Leben gleicht durch die Verkehrung der göttlichen Ordnung vielmehr einem Tod als einem Leben.

41 Vgl. die Ausführungen bei Geulen, *Erzählkunst* (wie Anm. 29), S. 228–231.

Die aufzählende, häufende Erzählweise von grotesken Als-Ob-Vergleichen, die alle Sinne anspricht, unterstützt das Fragmentarische des Geschehens und lenkt „den Leser sogleich auf die Verkehrtheit des Vermittelten“⁴². Deutlich tritt die Endlosigkeit des Leidens überall hervor, indem das Detail fokussiert wird und ein Gesamtüberblick nicht möglich ist. Durch die vielen Blickwechsel in alle Richtungen („hier“, „da“, „dort“ etc.) ist die Beschreibung dynamisch, aber an sich wird ein statisches Bild gezeichnet, ein Tableau. Die Soldaten bilden eine anonyme Masse („einjeder“, „der nächste“ etc.), die auf brutalste Weise im Chaos sinnlos den Tod findet. Das Kämpfen im Krieg ist nicht heroisch, sondern elendig. Die Anonymität der sterbenden Soldaten wird durch die Vermeidung der Personalpronomen „ich“ und „wir“, die im Roman sonst typisch sind, hervorgehoben. Mit der Verwendung von nominalisierten Verben werden Kollektive des Vorgangs verwendet, die die vielfachen Wiederholungen der Taten beinhalten. Dabei gilt das Paradoxon: Der Tod des einen bedeutet das (Über-)Leben des anderen. Über eine von Simplicissimus angeführte Schlacht in Russland (V, 11) sagt er: „Ehe ich den Pfeil aufffienge/ lachte mirs Hertz in meinem Leib an solcher Blutvergiessung/ da ich aber mein eigen Blut fließen sahe/ verkehrte sich das Lachen in eine unsinnige Wuth.“ (ST 539) Sobald sich das Blatt wendet, tritt die Sinnlosigkeit zu Tage und den Soldaten überkommt panische Angst und Wut.

Diese zweite, in Russland stattfindende Schlacht ist erzählerisch anders gestaltet.⁴³ So wird beispielsweise aus der ‚heroischen‘ Ich-Perspektive erzählt. Das Kapitel über die Schlacht bei Wittstock hingegen eröffnet eine Sicht, die sich gegen die Behauptung stellt, die Übel seien zur Besserung des Menschen von Gott gewollt. Hier wird eine andere Gerechtigkeit, nämlich gar keine, dargestellt und die Verkehrung der göttlichen Ordnung der Welt in eine sinnlose geschicht durch das ‚Monstrum Krieg‘⁴⁴.

Die abergläubische Vorstellung, Kadaver könnten sich erinnern, wird in Form von *pars-pro-toto*-Vergleichen aufgerufen, wenn der Erzähler beispielsweise berichtet: „da lagen abgeschossene Aerm/ an wel-

42 Andreas Merzhäuser: Der Leser als Voyeur und Komplize. Zur problematischen Verschränkung von Lust und Gewalt in Grimmelshausens simplicianischem Zyklus. In: *Simpliciana* XXXI (2009). S. 127–141, hier S. 131–132.

43 Vgl. Zeller, Rhetorik (wie Anm. 36), S. 177.

44 Der Begriff „Monstrum“ für Krieg wird von Grimmelshausen im *Satyrischen Pilgram* verwendet und von Battafarano aufgegriffen, vgl. Battafarano, Der Dreißigjährige Krieg (wie Anm. 30), S. 46.

chen sich die Finger noch regten/ gleichsam als ob sie wieder mit in das Gedräng wolten“ (ST 216). Das Zerfallen des Menschen in seine Einzelteile spiegelt sich im Umgang mit Leichen in der Epoche.⁴⁵

Im Moment des Todes auf dem Schlachtfeld scheint die göttliche Ordnung dermaßen aus den Fugen zu geraten, dass keine Hoffnung mehr besteht, weder im Tod noch im Leben: „da sahe man zerstückelte Soldaten umb Beförderung ihres Todts/ hingegen andere umb Quartier und Verschohnung ihres Lebens bitten.“ (ST 216) Weder Glaube an den Nutzen der Übel im Krieg noch die rationale Erkenntnis, dass jeder einmal sterben muss, helfen dem Menschen hier. Es ist auch keine Naturverbundenheit mehr möglich, wie sie beim Sterben des Einsiedlers zu erkennen war, welcher im Tod die Schuld der Natur bezahlt.

Die Szene will nicht belehren, sondern Gefühle erregen: „da war nichts anders als ein elender jämmerlicher Anblick!“ (ST 216) Das heißt, dass durch die Todesdarstellung Gefühle über das ‚Jammertal‘ Welt hervorgerufen werden, während an anderen Stellen im Roman die Trauer um gestorbene Menschen hintangestellt wird. Grimmelshausen stellt sich mit der Übernahme⁴⁶ dieser Art der Schlachtbeschreibung gegen die vorherrschende Meinung der Zeit, der Schlachtentod sei der schönste überhaupt, wie sie beispielsweise Opitz äußert⁴⁷. Battafarano sieht den Krieg als „Selbstmord der menschlichen Gattung“⁴⁸, was die Szene der Schlacht bei Wittstock bestätigt. Der Selbstmord enthält die von Haberkamm formulierte „ultimative[...], tödliche[...] Erfahrung“⁴⁹; der „unbarmherzig-trostlose Tod auf dem Schlachtfeld ist total“⁵⁰.

Am Ende des Kapitels tötet Herzbruder denjenigen, der Simplicissimi Leben in seiner Hand hat. Wieder bedeutet der Tod des einen das

45 Vgl. den pietätlosen Umgang mit menschlichen Überresten, Massengräbern und deren Verlegungen in: Ariès, *Geschichte* (wie Anm. 6), S. 409.

46 Vgl. beispielsweise Hans Geulen: „Arcadische“ Simpliciana. Zu einer Quelle Grimmelshausens und ihrer strukturellen Bedeutung für seinen Roman. In: *Euphorion* 63 (1969), S. 426–437, und Walter Holzinger: Der abentheurliche Simplicissimus und Sir Philip Sidney's Arcadia. In: *Colloquia Germanica* (1969), S. 185–198.

47 Vgl. Rehm, *Todesgedanke* (wie Anm. 15), S. 197.

48 Battafarano, *Der Dreißigjährige Krieg* (wie Anm. 30), S. 49.

49 Klaus Haberkamm: Simplicianischer ‚Euphuismus‘. Hypertrophe Rhetorik in Grimmelshausens Schlachtschilderungen. In: *Simpliciana* XXXIII (2011), S. 213–238, hier S. 237.

50 Haberkamm, *Simplicianischer ‚Euphuismus‘* (wie Anm. 49), S. 230.

Leben des anderen.⁵¹ Sogar der gutmütige Herzbruder zeigt, als er aus dem Getümmel auftaucht, ein anderes Gesicht.

Simplicissimi Lebenserfahrungen beeinflussen seine Haltung zur Welt. Der Roman endet (vorerst) mit der Diesseitsverneinung Simplificissimi, der auf seinem von den Zieheltern besorgten Bauernhof im Schwarzwald schließlich ein beschauliches Leben geführt hatte. Er zieht sich zurück in das Einsiedlertum. Die Entscheidung, „daß ich die Welt verliesse“ (ST 551), kommt einem „Tod“ gleich, der sich aber nicht auf die Welt an sich, sondern auf das weltliche Leben bezieht.

Allerdings relativiert Simplificissimus seine Entscheidung, als Einsiedler zu leben und so die „Welt“ zu verlassen, sofort und überlässt seine Haltung seinem Wankelmüt: „ob ich aber wie mein Vatter seel. biß an mein End darin verharren werde/ stehet dahin.“ (ST 551) Damit wird deutlich, dass auch der menschliche Wille der Unbeständigkeit der Welt unterworfen ist, über die zu Beginn der *Continuatio* festgehalten wird: „Worauß zusehen ist daß Unbeständigkeit// Allein beständig sey [...]“ (Co 557). Auch in der Erscheinung Baldanders' erkennt Simplificissimus „selbst [...] sich als Spiegel der Unbeständigkeit des menschlichen Wesens.“⁵²

Nach einiger Zeit als Einsiedler gelangt Simplificissimus zu einer kritischen Ansicht der Abgeschlossenheit von der Welt. Er fragt sich selbst: „bist du nicht ein todes Glied deß Menschlichen Geschlechts wann du hier verharrest?“ (Co 607) Das „tot“ bezieht sich einerseits darauf, dass Simplificissimus in seiner jetzigen Untätigkeit weder den Menschen noch Gott dient, und andererseits auf die Furcht, von seinen Unterstützern mit der Zeit vergessen zu werden: Er sieht sich nicht mehr als Mitglied der Gesellschaft. Das Nicht-Teilhaben am Weltgeschehen ist ein Tod, der es sich möglicherweise zu einfach macht; vielmehr hat der Mensch, so Simplificissimi neue Erkenntnis, „die Verpflichtung, die Unbeständigkeit der Welt auszuhalten und ein nützliches Leben in der menschlichen Gesellschaft zu führen“.⁵³

Simplicissimi wirklicher Tod kann nicht Teil des Romans sein, da er selbst der Erzähler ist. Allerdings tritt sein Tod aus dem Narrativ heraus zwischen die Geschichte und den Rezipienten, denn zum Ende der *Continuatio* erwähnt er, wie er seine Lebensgeschichte niederschreibt

51 Vgl. Zeller, Rhetorik (wie Anm. 36), S. 176.

52 Rehm, *Todesgedanke* (wie Anm. 15), S. 189.

53 Volker Meid: *Grimmelshausen. Epoche – Werk – Wirkung*. München 1984, S. 133.

und auf der Insel hinterlässt mit der Bitte, wenn sie jemand „entweder vor oder nach meinem Todt“ (*Co* 678) findet, sich nicht an den Inhalten zu stoßen. Das In-den-Händen-Halten des Romans bedeutet für den Leser, dass *Simplicissimus* verstorben ist und der Text gefunden wurde, wobei Grimmelshausen wieder ein ‚Schlupfloch‘ einbaut, indem er „vor oder nach meinem Tod“ schreibt, welches er in der nicht mehr auf der Insel spielenden Fortsetzung nutzt. Im weiteren Sinn ist jedoch das Lesen des Romans selbst die Bestätigung von *Simplicissimi* Tod, das heißt im Lesen konstruiert sich sein Tod; er geht über die Grenzen des Narrativs hinaus und ragt in die Leserrealität hinein.

Die Verkehrung der Welt spielt im Roman eine große Rolle. Das weltliche Leben ist

ein unbeständig/ ungewisses/ hartes/ rauhes/ hinflüchtiges und unreines Leben/ [...] welches vielmehr ein Tod als ein Leben zu nennen; in welchem wir all Augenblick sterben durch viel Gebrechen der Unbeständigkeit und durch mancherley Weg deß Tods! (*ST* 548–549)

Die Unbeständigkeit und die unzählbaren Todesarten, die den Menschen des Barock ständig bedrohen, verhindern, dass der Mensch das finden kann, was er sucht: „getrost und seelig sterben“ zu können (*ST* 544). Mit diesem Wunsch für sich und seine Leser schließt auch das letzte Kapitel des fünften Buchs: „Gott verleyhe uns allen seine Gnade/ daß wir allesamt dasjenige von ihm erlangen/ woran uns am meisten gelegen/ nemlich ein seeliges ENDE“ (*ST* 551). Diese Gedanken verfolgen *Simplicissimus* vor seiner Entscheidung, sich als Einsiedler aus der Gesellschaft zurückzuziehen: „da sagte ich zu mir selber/ dein Leben ist kein Leben gewesen/ sondern ein Todt“ (*ST* 543). Da das Leben vielmehr ein Tod ist, erhält der Tod die Bedeutung des Lebens, nämlich den Übergang vom irdischen zum ewigen Leben.

Tod und Leben werden vertauscht und auf das Glück ist kein Verlass, „das allerbeständigste fällt“ (*ST* 544). Dieses Sich-Nicht-Verlassen-Können lastet schwer auf *Simplicissimus*, denn sein Lebensweg zeigt, dass nichts von ewiger Dauer ist, auch nicht seine Entscheidung, als Einsiedler zu leben.

Simplicissimi Glaube ist nicht dermaßen gefestigt und beruhigend, dass er vom ewigen Leben bei Gott überzeugt wäre:

Dann obwol nichts gewissers ist als der Todt/ so ist doch der Mensch nicht versichert/ wie/ wann und wo er sterben/ und (welches das erbärmlichste ist) wo sein Seel hinfahren/ und wie es derselben ergehen wird [...]. (*ST* 549)

Hieraus spricht *Todesunsicherheit*, also das Gegenteil von dem, was sich der Mensch im Barock und mit ihm *Simplicissimus* wünscht.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass viele Erkenntnisse Wentzlaff-Eggeberts und auch Ariès' im *Abenteuerlichen Simplicissimus Teutsch* bestätigt werden. Die Haltungen der Figuren zum Tod können mit den Begriffen Todessehnsucht (Einsiedler), -furcht (der alte Herzbruder), -trotz (evtl. Olivier) und -sicherheit beschrieben werden. Für die Haltung des Dragoners, Herzbruders und *Simplicissimi* Mutter ist möglicherweise der Begriff Schicksalsergebenheit zutreffend: Sie entsetzen sich nicht vor dem Tod, sehen ihm aber auch nicht freudig entgegen. Sie hadern nicht mit ihm, sind aber auch nicht gelassen, sondern tragen Kummer im Herzen. Sie alle fügen sich kampf- und klaglos in ihr Schicksal und akzeptieren es.

Eine Entwicklung, die bei der Betrachtung der einzelnen Todes-situationen auffällt, ist *Simplicissimi* Umgang mit Trauer. Während er beim Tod des Einsiedlers seiner Traurigkeit und Angst freien Lauf lässt, zeigt er danach an keiner Stelle wieder einen solchen Gefühlsausbruch. Seine Trauer ordnet er mithilfe von thematischen Diskursen in gesellschaftliche Bahnen (der alte Herzbruder, Herzbruder), indem der Tod vermeintlich nur einem Diskurs als Exempel dient. Die gottgeschaffene, mystische Natur stellt für ihn einen Rückzugsort der Trauer dar (Herzbruder). Zum Teil überdeckt er die Trauer mit weltlichen Genüssen. In vielen Fällen scheint ihn der Tod eines Zeitgenossen nicht weiter zu bekümmern (Dragoner, erste Ehefrau), was die zeitweilige Gottlosigkeit *Simplicissimi* repräsentieren könnte, aber auch die akzeptierte Alltäglichkeit oder Natürlichkeit des Todes. In einigen Fällen empfindet *Simplicissimus* das Ableben von ihm verdorben erscheinenden Menschen als gerechte Strafe (Olivier, zweite Ehefrau). *Simplicissimus* bedauert immer wieder den sinnlosen Tod, so zum Beispiel beim Raubüberfall auf Adlige sowie beim Kampf, in dem Olivier stirbt. Dies zeichnet ihn gegenüber anderen, weniger mitfühlenden Menschen aus; allerdings setzt er sich selten aktiv für die Rettung eines Lebens ein.

Insgesamt zeigt *Simplicissimi* Umgang mit Trauer seinen Reifeprozess vom Kind zum Erwachsenen im Sinne seiner Zeit. Der Tod nahestehender Figuren wird funktionalisiert und die Trauer zensiert und in geregelten Bahnen gehalten. Der Nützlichkeitsanspruch des Romans wird dabei erfüllt. Grimmelshausen stellt aber auch die aufrichtige, liebevolle, den Leser berührende Trauer des Kindes dar, was darauf hinweist, dass er die gesellschaftliche Norm kritisch sieht.

Häufig wird wie bei Wentzlaff-Eggebert der Tod in Form von misshandelten Körpern verdeutlicht, indem der getötete Mensch in seinen anatomischen Einzelteilen in den Blick genommen wird. Auch die von Wentzlaff-Eggebert betonte Leib-Seele-Dichotomie dient im *Simplicissimus* als Grundlage.

Die Todesarten sind vielseitig, und selten ist die Todesursache im „Kriegs- und Pestjahrhundert“⁵⁴ das Alter. Nur der Einsiedler stirbt alt und findet ein „seliges Ende“. Zu den meisten Toden kommt es durch Fremdeinwirkung in Form von Gewalt; Frauen sterben häufig am Tod im Kindbett (*Simplicissimi* Mutter, erste Ehefrau). Es wird aber auch deutlich, dass Kummer und Sorge den Menschen in Krankheit versetzen können (der alte Herzbruder, Herzbruder), deren Folge der Tod sein kann (Dragoner). Diejenigen, die sich um ihre verbleibenden Lieben sorgen, sterben weniger gelassen (alter und junger Herzbruder, *Simplicissimi* Mutter). Nur der Einsiedler stirbt „fröhlich [...]“ (*ST* 50), weil er *Simplicissimus* im Schutz Gottes wähnt.

Ein wichtiges Moment, das bei Wentzlaff-Eggebert keine tragende Rolle spielt, ist das der verkehrten Welt, welches für die Konzeption von Leben und Tod im *Simplicissimus* prägend ist. Leben und Tod werden als Begriffe ausgetauscht und letztlich schwankt der Protagonist zwischen Todesunsicherheit und Schicksalsergebenheit. Das sogenannte Leben ist reine Unbeständigkeit, die sich in ständiger Bewegung äußert, wie auch der Mensch nur dann lebt, wenn das Blut in seinen Adern fließt und sich bewegt.⁵⁵ Dies illustriert der Roman in seiner unaufhörlichen Dynamik auf der Handlungsebene. Der Wunsch der Menschen im Barock nach Ruhe und Beständigkeit kann sich allein im Tod einstellen, denn wenn Leben Bewegung bedeutet, dann liegt der Stillstand im Tod.⁵⁶

54 *Die deutsche Literatur, Texte und Zeugnisse*. Band III: *Barock*. Hrsg. von Albrecht Schöne. München 1963, *Vorbemerkungen*, S. X.

55 Vgl. Nicole Sütterlin: Vom offenen Körper zum offenen Erzählen in Grimmlshausens „*Simplicissimus*“. In: *Simpliciana* XXXIV (2012), S. 215–235, hier S. 216–221.

56 Vgl. Rehm, *Todesgedanke* (wie Anm.15), S. 198.

Zur Kalender-Frage: Prenners *Groß Planeten buoch* (1590) eine mögliche Zwischenstation von Rößlins *Kalender* (1533) zu Grimmelshausens *Ewig-währendem Calender* (1670)?

Grimmelshausen bezieht sein astrologisches Wissen bekanntlich aus zweiter Hand. Für Indagine hat das Gerhard Singerhoff, ein Schüler Günther Weydts, in seiner Staatsarbeit (Bonn 1957)¹ erwiesen, für Hildebrand bereits Karl Kissel (1929)², für Prenner und Hildebrand Barbara Molinelli-Stein (2004)³, für Rößlin, mit Vorbehalten, Klaus Haberkamm⁴. Mein kleiner Zwischenbericht nimmt Bezug auf die von Haberkamm

-
- 1 Indagine [alias Johannes Rosenbach oder vom Hayn]: *Natürliche Sternkunst oder Gründlicher Bericht wie auß Ansehen des Gesicht/ der Händ/ vnd gantzer Gestalt des Menschen Wahr gesagt werden könne: Lateinisch beschrieben durch Johann von Indagine, ins Teutsch übersetzt vnd erklärt von Johann Friderich Halb-meyer Der Sternkunst Liebhabern*. Straßburg/ bey Simon Paulli/ Buchh./ Im Jahr M.DC.LXIV. Gerhard Singerhoff wies diese Ausgabe in seiner Staatsarbeit (Bonn 1957) als Quelle für Grimmelshausens *Ewig-währenden Calender* nach. Ich verdanke die Information zu Singerhoff Klaus Haberkamm: Eucharius Rößlins „Kalender mit allen Astronomischen haltungen“ (1533) und Johann Jakob Christoffel von Grimmelshausens „Ewig-währender Calender“ (1670 [?]). Immergültige gegen jährliche Kalender. In: *Grimmelshausen als Kalenderschriftsteller und die zeitgenössische Kalenderliteratur*. Hrsg. von Peter Heßelmann. Bern [u. a.]. 2011 (Beihefte zu *Simpliciana* 5), S. 241, Anm. 40.
 - 2 Wolfgang Hildebrand: *Ein new außserlesen Planeten-Buoch [...] auß den alten/ vnd neuen/ vnd dieser Zeit berühmtesten Astronomis vnd Mathematicis mit großem fleiß zusammen getragen [...]*. Gedruckt zu Erfurthe/ durch Nicolaum Schmuck/ im Jahr M.DC.XIII. Dazu Karl Kissel: *Grimmelshausens Lektüre*. Diss. Gießen 1928 [masch.] [Teildruck Darmstadt 1929]. Auch diesen Hinweis entnehme ich Haberkamm, Rößlins „Kalender mit allen Astronomischen haltungen“ (wie Anm. 1), S. 245, Anm. 41.
 - 3 Sebastian Prenner: *Das groß Planeten buoch sampt der Geomancj/ Physiognomj vnd Chiromancj [...]*. Gedruckt zu Straßburg/ durch Josiam Rihel/ im Jar M.D.XC. Dazu Barbara Molinelli-Stein: Grimmelshausen und seine naturwissenschaftlichen Quellen. In: *Simpliciana* XXVI (2004) S. 185–217.
 - 4 Eucharius Rößlin: *Kalender mit allen Astronomischen haltungen [...]*. Gedruckt zu Franckfurt am Meyn bei Christian Egenolphen. 1533. Dazu Haberkamm,

kamm zwischen Rößlins und Grimmelshausens Kalender festgestellten Korrespondenzen und könnte diesen (vielleicht) eine weitere hinzufügen.

1. Ausgangspunkt der Fragestellung

In der V. Materie des *Ewig-währenden Calenders* bestreitet Grimmelshausen den zweiten Gesprächstag von Indagine und Simplicissimus mit großzügigen Exzerpten aus Prenners (1590) und Hildebrands (1613) Planetenbuch in etwa zu gleichen Teilen, aber mit gewissen Unterschieden in den Informationen, die beide Autoren geben.⁵ So kopiert Grimmelshausen die astronomischen Angaben zu den Planeten (ihre Umlaufzeit, Größe, Entfernung von der Erde, Verweildauer in den Tierkreiszeichen etc.) aus Prenner, bei Hildebrand sind sie so gut wie inexistent oder nur generell (z. B. für Saturn seine große Höhe statt Entfernung von der Erde). Andererseits orientiert sich Grimmelshausen, was die ikonographische Darstellung der Planetengötter betrifft, an Hildebrand, d. h. er kopiert schlichtweg die Bildbeschreibungen, welche dieser den Abbildungen in seinem Planetenbuch hinzufügt. Die Exzerpte aus beiden Planetenbüchern sind zu gutem Teil wörtliche Übernahmen von im Grunde feststehenden Sachaspekten der Planetenbeschreibung (Eigenschaften des Planeten, seine Wirkungen und Einflussnahme, zu unternehmende bzw. unterlassende Tätigkeiten in den Stunden seines Einflusses, die ihm zugeordneten Tiere, Pflanzen, Edelsteine etc.), die sich in allen Planetenbüchern und Kalendern der Zeit

Rößlins „Kalender mit allen Astronomischen haltungen“ (wie Anm. 1). Ich danke dem Kollegen Prof. Dr. Dr. h. c. Ruprecht Wimmer und Herrn Christian Büchele (beide Eichstätt) für die rasche und noch rechtzeitige Zusendung einer Kopie der Microfiche-Ausgabe des Rößlinschen Kalenders ihrer Bibliothek (Original: Bibliotheca Palatina Heidelberg Signatur: 203/AV 15000 B 792-H1 264/H1265), dessen Einsichtnahme die Überführung einer Hypothese in partielle Gewissheiten erlaubte. Im Folgenden werden Autoren und ihre Publikationen nur mit Namen, Jahreszahl der Publikation und Seite zitiert.

- 5 Johann Jakob Christoffel von Grimmelshausen: *Des Abenteuerlichen Simplicissimi Ewig-währender Calender*. Faksimile-Druck der Erstausgabe Nürnberg 1671. Mit einem erklärenden Beiheft hrsg. von Klaus Haberkamm. Konstanz 1967, V. Materia. – Der Text wird im Folgenden nach der Edition von Haberkamm mit Sigle *EC* und Angabe der Materia und Seite in runden Klammern zitiert.

wiederfinden, allenfalls in variierender Anordnung und leicht variierendem Wortlaut. Das stellt auch Haberkamm in seinem Vergleich von Rößlins mit Grimmelshausens Kalender fest⁶ und lässt sich weiter, in unserem Fall, zu Prenner verfolgen. Ich kann dazu auf den Text verweisen (keine Bildbeschreibung wie bei Hildebrand), mit dem Prenner neben der ikonographischen Darstellung die Charakterisierung des Saturn beginnt (Abb. 2). Die Folio-Seite (C1^v) beginnt wie bei Rößlin und Grimmelshausen:

Saturnus ist der erst vnd oberst Planet/ Ein verderber vnnnd feind d' Natur [...]
 Er lauffet so hoch am himmel/ das er in xxx. jaren/ v. tagen vnd vj. stunden
 durch die xjj. Zeichen laufft/ ist inn jedem Zeichen dritthalb jar [...].

und endet auf Folio-Seite (C2^r): „Die gröse Saturni ist ein achttheil der Sonnen.“ Da es weniger astronomische Angaben bei Prenner als bei Grimmelshausen gibt, stellt sich die Frage, woher Grimmelshausen in seinem *Ewig-währenden Calender* die Informationen hatte.

2. Die „große“ und „kleine Infortuna“

Nun fiel mir bei meiner Arbeit am *Grimmelshausen-Fremdwörterbuch* zum Stichwort *Infortuna* – (im Sinne von ‚das durch eine bestimmte Planeten-Konstellation bewirkte Unglück‘; in metonymischer Übertragung auf den Erzeuger dieses Unglücks wird dieser ‚die große‘ – Saturn – bzw. ‚die kleine *Infortuna*‘ – Mars genannt) Folgendes auf: Keine der von Grimmelshausen ausgeschriebenen Quellen, die in den Wörterbuchartikeln stets mitbeachtet werden, verwendet die lateinische Bezeichnung für das *Epitheton*, Hildebrand und Prenner auch die deutschen Äquivalente nicht. Hingegen heißt es bei Indagine im 14. Kapitel des 3. Buches seiner *Natürlichen Stern-Kunst* (Folio-Seite H1^r):

Saturnus ist der grosse vnglücks Planet/ deme am meisten übels zugemessen wird. // Jupiter bedeutet deß grossen GLücks vnd der glückseligen besten Complexion. // Mars bedeutet das kleine Vnglück vnd ist ein Mitherrscher der

6 Haberkamm, Rößlins „Kalender mit allen Astronomischen haltungen“ (wie Anm. 1), S. 242–244.

Boßheit Saturni. // [...] Venus Regentin deß kleinen Glücks vnd ein schöner glückseliger Planet.

Am zweiten Gesprächstag von Indagine und Simplicissimus in der V. Materie des *Ewig-währenden Calenders* liest man:

[Saturnus] ist böß/ der menschlichen Natur sehr schädlich/ und wie ich [Indagine] gester erwehnet; die grosse Infortuna genant [...]. (*EC V. Materia*, 101)

Mit dem Verweis auf „gester“, den gestrigen oder vorigen Gesprächstag, doziert Indagine dort:

Dem obersten Planeten *Saturno* wird alles Ubels und Unglücks ursprung zugemessen/ heist dahero das grosse- und *Marte* das kleine Unglück/ hingegen ist *Juppiter* das grosse- und Venus das kleine Glück genandt [...]. (*EC V. Materia*, 97)

Die Tatsache, dass sich bei Rößlin weder die lateinische Form des Beinamens für Saturn und Mars findet, noch die deutschen Äquivalente, erstere somit auch nicht als weiteres Indiz für eine mögliche Abhängigkeit Grimmelshausens von dessen Kalender fungieren kann, ließe sich eventuell zeitbedingt erklären: dass diese *Epitheta* für die Planeten im 16. Jahrhundert noch nicht und erst im 17. Jahrhundert geläufig waren. Simon Roth bringt in seinem *Fremdwörterbuch* (1571) das Stichwort nicht;⁷ Sperander (1727) in dem seinen folgendermaßen:

INFORTUNA heissen bei den *Astrologis* die beeden grossen Planeten, *Saturnus* und *Mars*, deren jener *infortuna major*, das große Unglück, dieser aber, *infortuna minor*, das kleine Unglück genennet wird.⁸

Die weitere Tatsache, dass in der *Natürlichen Stern-Kunst* von Indagine (1664) die lateinische Bezeichnung nicht erscheint, sondern nur die deutschen Äquivalente, ließe sich auf den Umstand zurückführen, dass

7 Simon Roth: *Fremdwörterbuch* (1571). Hrsg. von Emil Öhmann. Helsinki 1936 (Mémoires de la Societé Néophilologique de Helsingfors), n. XI. Extrait.

8 Sperander [Friedrich Gladow]: *Alamode-Sprach der Teutschen/ oder Compendieuses Hand-Lexicon, in welchem die meisten aus fremde [sic] Sprachen entlehnte Wörter und gewöhnliche Redens-Arten/ so in denen Zeitungen, Briefen, und täglichen Conversationen vorkommen, klar und deutlich erkläret werden. Nach Alphabetischer Ordnung mit Fleiß zusammengetragen von Sperander*. Nürnberg/ Verlegts Buggel und Seits, 1727, S. 313.

es sich um eine Übersetzung aus einem lateinischen Original handelt und dass der Übersetzer und ‚Erklärer‘ Johann Friderich Halbmeier seinen Landsleuten jedes lateinische Wort verdeutschen will. Was die Gängigkeit oder Geläufigkeit der Redewendung „große bzw. kleine *infortuna* / *fortuna*“ für die Planeten in verschiedenen kulturellen Zeiträumen betrifft, können wohl nur Kalenderspezialisten beurteilen.

Die vermutete Verwendung des Appellativs „die große“ bzw. „kleine *infortuna*“ in Rößlins Kalender als eines möglichen weiteren Indizes neben den von Haberkamm festgestellten textlichen Übereinstimmungen für die Abhängigkeit des *Ewig-währenden Calenders* –⁹ oder zumindest für die Kenntnis Grimmelshausens von Rößlins Kalender – hat sich bei Einsichtnahme in den Originaldruck nicht erweisen lassen. Sie hat aber die nachfolgenden weiteren Vergleiche zwischen beiden Kalendern und Prenners Planetenbuch angeregt.

3. Kongruenzen und Inkongruenzen

3. 1 In der charakterisierenden Beschreibung des/der Planeten

Wie bereits eingangs festgehalten, stimmen die beiden Kalender und Prenners Planetenbuch in der Beschreibung der Sachaspekte der Planeten wie auch ihrer Eigenschaften traditionsgebunden nahezu deckungsgleich wörtlich überein (vgl. Abb. 1 und 2 und die auf den Folioseiten der jeweiligen ikonographischen Darstellung beigefügten Texte). Prenner, aber nur er, übernimmt darüber hinaus auch den bei Rößlin der Beschreibung vorangestellten Vierzeiler (die Folio-Seite in Abb. 2 enthält davon nur die beiden letzten Verse):

Ein alt/ kalt/ fauler wend den Schimpff/
 Vnflätig/ hessig/ kan kein glimpff.
 Mein Kind feindselig/ neidig/ herb/
 Metall/ Bley/ Eysen mein Gewerb.

9 Haberkamm, Rößlins „Kalender mit allen Astronomischen haltungen“ (wie Anm. 1), S. 242–244.

3. 2 In den astronomischen Daten (Umlaufzeiten, Größe, Entfernung von der Erde)

Zum Vergleich die astronomischen Daten zu Saturn bei:

Rößlin (Folio G4^f): Er laufft so hoch am Himel das er inn 30. Jaren 5. tagen vnd 6. Stunden durch die 12. Zeichen laufft/ ist in iedem dritthalb Jar. Vonn wegen seiner höhe sihet man ihn selten. [...] Die grösse [Chiffre für Saturn] ist ein ^(*) achtheyl der [Chiffre für Sonne] [...].

Prenner (Folio C 1^v): Er lauffet so hoch am himmel/ das er in xxx. jaren/ v. tagen vnd 6. Stunden durch die xij. Zeichen laufft/ ist inn jedem Zeichen dritthalb jar. Von wegen seiner höhe sihet man jhn selten [...]. (C2^f): Die grösse Saturni ist ein ^(*) achttheil der Sonnen.

Grimmelshausen: er laufft so hoch am Himmel/ daß er einen Tag nicht mehr als zwo *Minuta*: und in einem Jahr 12. *Gradus* 12. *Minut.* 46. *Secundas passirt*, ist in jeden Zeichen dritthalb Jahr/ durchlaufft also den *Zodiacum* beynahe eerst in 30. Jaren/ von wegen seiner Höhe wird er selten gesehen [...]. (EC V. Materia 101)

Nach kurzer Unterbrechung fügt Grimmelshausen Prenner oder Rößlin ergänzend und präzisierend hinzu:

Er muß zu obgemelten 30. Jahren noch 55. [die Verdoppelung von 5 vermutlich ein Druckfehler] Tag und 6. Stund haben/ ehe er den *Zodiacum* durchlaufft/ ist 91. und ein ^[*] Achteil mahl grösser als die Erde/ stehet à *Centro Mundi* in seinem Himmel 15789876 Meilen/ andere wollen wann er am nächsten bey der Erden sey/ so sey er doch 1235229. und fünff funfzehentheil: Andere wollen 12628390. teutscher Meylen von der Erden erhoben. (EC V. Materia 101)

Der Hinweis auf ein Achtel der Sonne findet sich auch bei Rößlin und Prenner, allerdings ohne die Vorzahl 91 der Bruchzahl (vgl. ^[*]). Grimmelshausen unterläuft über das „Achtel“ ein Druck-, Abschreibe-, am wahrscheinlichsten ein Verhörfehler: Denn Saturn ist nicht 91 und ein Achtel mal größer als die Erde, sondern 9 und ein Achtel mal (neun und ein [...] wird zu 91).¹⁰

Die astronomischen (vermutlich traditionsbedingten) Basis-Angaben sind bis zu einem gewissen Punkt und bis in die deckungsgleichen (kongruenten) wörtlichen Formulierungen bei Rößlin, Prenner und

10 Die heutigen Angaben zum Durchmesser der Planeten bestätigen diese Proportionen in etwa: Saturn 116 464 km, Sonne 1 391 400 km, Erde 12 000 km.

Grimmelshausen identisch (ähnlich wie die traditionsgebundenen Angaben zu Eigenschaften und Sachaspekten der Planeten). Grimmelshausen fügt aber präzisierende Maßangaben ein (z. B. für die Umlaufzeiten „Gradus“, „Minut.“, „Secundas“; und was die Entfernung von der Erde betrifft – 15789876 Meilen –, wird diese sogar mit variierenden Angaben anderer Autoren diskutiert: „andere wollen“ und nochmals „andere wollen“. Woher Grimmelshausen das hat, ist (mir) zu klären bisher nicht gelungen.

3. 3 In den ikonographischen Darstellungen

Mit Verweis auf die drei beigegebenen Abbildungen fällt die nahezu lediglich ‚seitenverkehrte‘ Wiedergabe der Rößlinschen Darstellung (Folio G4^r) des Planetengottes Saturn (Abb. 1) in Prenners Planetenbuch (Folio C2^r; Abb. 2) auf: Identisch sind die Gestalt des Gottes, alt, gebeugt und nackt, das Kind (Anspielung auf den Kinderfresser-Mythos)¹¹ in der einen und eine gezackte Sichel (Hinweis auf den alten Saatengott) in der anderen Hand. Ihm fehlt allerdings die Krücke, die auf die mythologische Kastration verweist. Hildebrand in seiner ‚moderner‘ wirkenden Darstellung hat sie. In den Saturn umgebenden Figuren (Wassermann und Geißbock) sieht man die gleiche Haltung, es gibt nur kleine Variationen in deren Realisierung (z. B. beim Hut und bei der weiteren Kleidung des Wassermanns). Grimmelshausen übernimmt, wie erwähnt, die bildliche Darstellung des Planetengottes aus Hildebrand (Folio F1^r; Abb. 3), allerdings nur in Form einer Bildbeschreibung. Der Grund ist nicht recht einsichtig: Haberkamm meint, es gehörte „offenbar zu Grimmelshausens und Felßeckers Konzept, im Textkorpus [des *Ewig-währenden Calenders*] ohne Abbildungen auszukommen.“¹² Das ist durchaus möglich. Aber: Bei den vielen ausführlicheren Daten, die Grimmelshausen sonst aus Prenner (eventuell Rößlin) übernahm und weil dessen Bildversion weit mehr mythologischen ‚background‘ enthält, hätte er wohl auch die Prennersche Version ‚beschreiben‘ können, die aber komplizierter, da detailreicher und damit schwieriger zu beschreiben ist. Fazit: Er wählte Hildebrand vermutlich

11 Ich übernehme diese mythologischen Informationen dankbar dem Aufsatz von Haberkamm, Rößlins „Kalender mit allen Astronomischen haltungen“ (wie Anm. 1), S. 244.

12 Haberkamm, Rößlins „Kalender mit allen Astronomischen haltungen“ (wie Anm. 1), S. 244.

aus Bequemlichkeit oder Eile, da er bei diesem den Text der Bildbeschreibung neben der figürlichen Abbildung schon gleich mitgeliefert bekam (Abb. 3).

4. Schlussfolgerung

Bei den nicht wenigen Übereinstimmungen (Kongruenzen auch wörtlicher Art) von Grimmelshausens *Ewig-währendem Calender* sowohl zu Röblins Kalender von 1533 als auch zu Prenners Planetenbuch von 1590 könnten beide als Vorlage für Grimmelshausen in Frage kommen. Als Nebenergebnis meiner Vergleiche erscheint aber die große Wahrscheinlichkeit der Abhängigkeit von Prenners *Groß Planeten buoch* (1590) von Röblins Kalender: tragende Indizien über die Kongruenzen in der Beschreibung des Planeten (Eigenschaften, Sachaspekte, astronomische Daten etc., auch die fehlende *Infortuna*) hinaus, vor allem aber die Übernahme des gereimten Vierzeilers zu Beginn der Saturn-Beschreibung sowie der nur seitenverkehrten ikonographischen Darstellung bei Röblin. Sicher kann damit Prenner als eine Zwischenstufe in einem zu erforschenden Stemma der Wirkung Röblins bis hin zu Grimmelshausen gelten. Grimmelshausen hingegen komponiert die wissenschaftlichen bzw. pseudowissenschaftlichen Partien seiner Texte wie bekannt¹³ und, wie die Angaben zu Umlaufzeiten und zur Entfernung Saturns von der Erde dokumentieren,¹⁴ aus verschiedenen Quellen.

13 Molinelli-Stein, Grimmelshausen und seine naturwissenschaftlichen Quellen (wie Anm. 3).

14 Vgl. dazu die Ausführungen unter 3. 2.

Abbildungen

XXVIII

Zeichen ist/ erregt gemeynlich Winde.

♄ vnd ♄ Erleuchtet gemeynlich den Lufft/ vnd seint glückhafft.

♄ vnd ♄ Vertriben gemeynlich den Lufft/ seint vnglückhafft.

♄ Ist in gemeyn ein Wundt bedeutter.

¶ Volget der 7. Planeten Tactur/ Lauff/ Ihre stunden eygenschaften/ ihre wohnungen in den 12. Zeichen/ vnd was in jedes Planeten stund zu thun oder zu meiden sei.

¶ Von dem Planeten Saturnus.

Ein Alt/ Kalt, fauler Wendenschimpff/

Vnflüch/ heffig kan keyn klumpff.

Mein Bund feindselig/ neidig/ herb.

Metal, Blei/ Eisen mein gewerb.



Saturnus ist der erst vnd oberst Planet/
Ein verderber/ feinde der Natur/ giftig/ von natur kalt vnd crucken/ bezeuchner der arbeit/ vñ den farben dz schwarz/ saur/ an geschmack. Auß den tagen den samstag/ vñ nächten/ dienstags nacht/ Er laufft so hoch am himel/ das er um 30. Jaren 5. tagen vñ 6. stunden durch die 12. Zeichen laufft/ ist in jedem Zeichen drey halb Jar/ Vom wegen seiner höhe sit er man ihñ selten. Die ♄ ist sein erhöh miz/ darinn er grossen gewalt hat/ Der ♄ vnd

♄ seine heuser.

Im ♄ vnd ♄ hat er keyn glück. Der ♄ ist sein fall.

♄ Ist einer verderbenden natur/ wie ☉ einer lebendmacheuden.

Wann ♄ sich nah bei der erden were als ☉/ so wer es albat Winter.

Die größe ♄ ist ein achttheyl der ☉.

In den stunden Saturni ist güte Schwärze dñg kauffen vnd verkauffen/ als eisen/ blei/ vnd allerley Metal vñ schwer ertz/ schwärsteyn/ schwarz gewand/ Güte gärten bawen/ weier graben/ ertz graben/ vnd was in der erden zehandlen ist/ güte sein seint mit litz betriegen/ grawe thier reiten/ als esel/ roß/ vñ manlesel/ güte allerley speiß einkauffen/ güte schweyn vnd äcker bawen.

¶

Des Planeten Büchs

Mein Kind feindselig/neidig/ herb/
Metall/ Bley/ Eysen/ mein gewerb.



Saturnus
ist der erst
vnd ober-
ste Planet/ Ein
verderber vndd
feind d' Natur/
giftig/ von nas-
tur kalt vnd trus-
cken/ bezeichner
der arbeit/ auß
den Farben das
schwarz/ sawer
am geschmack.
Auß den tagen
den Sambstag/
vnd Nächten

Dienstags nacht. Er lauffet so hoch am him-
mel/das er in xxx. jaren/v. tagen vnd vj. stun-
den durch die xij. Zeichen laufft/ist inn jedem
Zeichen dritthalb jar. Von wegen seiner hö-
he sihet man ihn selten/ Die Wag ist sein er-
höhung/ darinn er grossen gewalt hat / Der
Steinbock vñ Wasserinā seind seine häuser.
Im Krebs vnd Wider hat er kein glück. Der
Wider

des Planeten-Buchs.

**Beschreibung der sieben Planeten/ vnd was ein
jeder in seinen Stunden zu wirken
hat.**

Es sind sieben stellæ erratiles, welche wir Planeten nennen/
vnd ist derselben Krafft/ vnd Wirkung derentwegen bey vns in der
vntern Welt desto grösser/ die weil sie vns etwas neher seind.



Saturnus ist der erste Planet/
vnd steht am höchsten Männlich
Geschlechts/ Zaubersüchtig/ vnd
ein Phlegmaticus, dessen Wilde
ist gleich einem alten Manne/wel-
cher an einem Stabe sich leitet/ et-
nen Apffel des Reichs vnter sei-
nen Füßsen hat/ mit schwarzen vñ
zerissenen Kleidern angethan/
vnd ihme eine Elster auff seinem
Haupte siset/ Ist zum bösen am al-
ler krefftigsten/ vnter den Plane-
ten. Vnd weil er seiner grossen
Höhe halben/ so er vber vns steht/
gar kalt ist/ so wird ihme von den
Metallen das Bley zugeeignet/ von den edlen Gesteinen aber der
Turquesia.

In seinen Stunden haben alle vorgiftige Thiere in der Wü-
sten/ als Trachen/ Lindwürme/ vnd andere Vergiftung der
Lufft/ Teuffels Gespenst/ Zauberey/ ihre Ruhe/ können nicht Für-
gang gewinnen mit ihrer Vergiftung vber die ganze Welt/ stehen
mit aller Krafft frey. In diesen Stunden ist gut ansehen mit allen

§

giffi:

HELMUT ASSMANN (Neustadt/Weinstraße)

Die heilende Wirkung von Texten.
Grimmelshausens *Des Vortrefflich Keuschen
Josephs in Egypten Lebensbeschreibung samt
des Musai Lebens-Lauff*

Es soll in diesem Beitrag versucht werden, zwei Texte der Antike miteinander zu vergleichen und sie auf ihre Verwendung in der modernen Psychologie zu befragen. Beide Texte sind miteinander durch Träume und Orakelsprüche und durch deren Eintreffen im Lauf des Geschehens literarisch verwandt, wenn sie auch aus sehr unterschiedlichen Kontexten stammen, einem unserer religiösen Vorstellungswelt vertrauten jüdisch-alttestamentlichen und einem unserer religiösen Vorstellungswelt eher fremden, dem der sogenannten klassisch-griechischen Antike. Beide zählen zu den Wurzeln unserer abendländischen Tradition und wurden auch in zwei unterschiedlichen therapeutischen Schulen wiederentdeckt. Es sind dies die Psychoanalyse von Sigmund Freud und die analytische Psychologie von C. G. Jung. Freud hat sich nachweislich auf den Ödipusmythos bezogen, wenn er durch seine Methode der Psychoanalyse den Ödipuskomplex nachweisen konnte. C. G. Jungs Ziel der Individuation und der Selbstwerdung des Menschen lässt sich in der Josephs-Erzählung wiedererkennen, wenn Joseph von Gott zum „Vater des Pharao, zum Herrn über das Haus des Pharao und zum Herrscher über ganz Ägypten“ gemacht wird (Gen 45, 8). Damit ergibt sich der Sachverhalt, dass sich aus zwei grundverschiedenen Texten der Antike eine Brücke zu zwei Heilverfahren schlagen lässt, was Anlass zur Frage gibt, ob diese Texte nicht auch ursprünglich zum Zweck der Heilung von psychischen Erkrankungen überliefert worden sind.

Grimmelshausen, der in seinem Roman *Des Vortrefflich Keuschen Josephs in Egypten Lebensbeschreibung samt des Musai Lebens-Lauff* den Traum im Sinne eines Orakels verwendet hat und bereits zu Beginn die „Göttliche ohnveränderliche Vorsehung“ als Hilfsbegriff eingeführt

hat,¹ um die Erfüllung des Traums als ein Geschehen göttlicher Fügung darzustellen, folgt dabei der Theologie seiner Zeit, die den Begriff der göttlichen Vorsehung in die beiden wichtigsten Geistesrichtungen des 17. und 18. Jahrhunderts, Pietismus und Aufklärung, gespalten hat und ihn je nachdem entweder mehr im Sinne der Frömmigkeit wie bei Grimmelshausen oder im Sinne der (theologischen) Rationalität verwendet hat. Dass Grimmelshausen dabei wohl unwissentlich den biblischen Traum im Sinn eines Orakels verstand und somit eine Synthese zwischen Bibel und Mythos schuf und zusammenführte, was zwar literarisch etwa gleichzeitig um 400 v. Chr. entstand, aber weder inhaltlich noch kontextuell konvergent war und somit das zweifache Erbe des christlichen Abendlands miteinander verschmolz, zeigt seine eindrucksvolle literarische Schaffenskraft. Vor allem die zynische Behandlung der Träume Josephs durch seine Brüder, wie sie Grimmelshausen darstellt, demonstriert, dass er sie im Sinne eines Orakels versteht, wenn er die Brüder einen Eid schwören lässt, mit dem sie sich gegen die Folgen der Träume, des Orakels, zu schützen suchen, indem sie sagen:

Denn diß ist derjenige gewaltige Wundermensch/ dem Sonn und Mond zu Gefalen vom Himmel steigen/ und sich zu seinen Füßen legen! Diß ist der grosse Herr/ von dem Vatter und Mutter erzittern/ weil sie nicht wissen/ wie sie ihn genug ehren sollen! Ja der ists! Dem wir alle/ samt unseren Kindern/ als Slaven/ zu dienen vom Himmel zugeeignet seyn! Vileicht kommt er jetzt darumb in seinem bunden Rock so stattlich aufgebutzt/ und so prächtig beritten daher/ uns seinen leibeignen Knechten scharffe Befelch zu ertheilen/ und zugleich die Pflicht des Gehorsams und schuldiger Unterthänigkeit von uns zu empfaßen? Ja; (hencken sie ferner daran/) ehe wir dir zu Gebot stehen wollen/ ehe soll dein bundter Fürsten-Rock/ in welchem du gleichsam Königlich prangest/ mit Blut besudelt: und dein stoltzer Leib von unsers Vattern Angesicht hinweg gerissen: und in den innersten Schlund der Erden verborgen werden; Und dieses sey der Ayd/ den wir dir/ an statt eines unterthänigen Gehorsams/ wollen geschworen haben. (*KJ* 19–20)

Die Brüder wissen in ihrer Hilflosigkeit dem Orakel nichts anderes entgegenzusetzen als einen gemeinsamen Eid. Man denke an den Rüttschwur der Eidgenossen, mit dem sie sich gegen die Herrschaft des

1 Grimmelshausen: *Des Vortrefflich Keuschen Josephs in Egypten Lebensbeschreibung samt des Musai Lebens-Lauff*. Hrsg. von Wolfgang Bender. Tübingen 1968 (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Unter Mitarbeit von Wolfgang Bender und Franz Günter Sieveke hrsg. von Rolf Tarot), S. 6. – Der Text wird im Folgenden nach der Edition von Bender mit Sigle *KJ* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.

Kaisers auflehnten und das Bekenntnis „Wir wollen sein ein einig Volk von Brüdern“ aus Schillers *Wilhelm Tell* (1804). So denken die Brüder, „die einmal dem Joseph obgemeldten Ayd geschworen/ und ihn von der Kost zu thun festiglich beschlossen hatten“ (KJ 21) an den Eid, als sie Joseph gefangen genommen hatten. Und auch Ruben, der die Rettung Josephs betreiben wollte, fühlt sich an den Eid gebunden und beteuert:

Was Rahts dann nun/ herzlichste Brüder? Wir haben einmal ein Ayd geschworen zu seinem Verderben/ der muß gehalten seyn/ so lieb uns der jenige GOTT ist/ der unserem Beginnen den heutigen gantzen Tag zusihet/ auch zuvor unsere Gedancken wuste/ ehe dieselbe in unsere Hertzen gestigen/ solche auch samt der That zu seiner Zeit richten wird! (KJ 23)

Daher schlägt er den Brüdern vor, Joseph in die Wolfsgrube zu werfen:

[...] so ist er schon/ unserem Ayd gemeß/ im Abgrund der Erden verborgen/ darinnen wollen wir ihn andere Vätter/ Mütter und Brüder suchen lassen/ die ihn Ehren und anbeten mögen/ so lang sie wollen/ oder biß er selbst in solcher Herrlichkeit verreckt [...]. (KJ 24)

Um den Folgen eines Orakels zu entgehen, gibt es kein anderes Mittel, als einen Eid zu schwören. Dieser Eid muss unter allen Umständen gehalten werden, weil er sonst als Gegenmittel gegen das Orakel wirkungslos ist. Der Zynismus des Erzählers Grimmelshausens macht deutlich, dass der Eid ein untaugliches Gegenmittel gegen das Orakel bzw. seine ambivalente Erfüllung ist. Er kann es nicht verhindern. Im Gegenteil. Als die Kaufleute von einer Schar von Räubern angegriffen wurden, folgten sie dem Rat des Musai,

[...] man solte geschwind dem Erkaufften das Königlich Kleid/ so sie/ dem Pharao zu verehren/ bey sich hätten/ anziehen/ auch ihne auf das beste gezierte Pferd setzen/ und im übrigen niemand kein Wort reden/ so verhoffe er zu verschaffen/ daß die ganze Caravan/ ohne Verlust eines eintzigen Haars/ davon kommen solte [...]. (KJ 31)

So ist Joseph, dem die Brüder soeben sein Festgewand ausgezogen hatten, wieder in den Besitz eines noch schöneren Gewands gelangt, woran der Leser die Wirksamkeit des Orakels erkennen kann:

Und die Warheit zubekennen/ so war Josephs Gestalt mehr als überirrdisch/ ja gleichsam Göttlich anzusehen: Niemand konte sagen/ ob der Königliche Schmuck die Person/ oder die schöne Person den köstlichen Schmuck schmückte [...]. (KJ 32)

Die Erscheinung Josephs inmitten der „Nabatheer oder Ismaeliten [...] Elamiten/ Meder/ Parter/ Mesopotamier und Chaldæer [...] [gab] ein Majestätisch und fremdes Ansehen [...]; Und schiene/ als wann dieser Gott vom Himmel kommen wäre/ allerhand Nationen zu versamlen;“ (KJ 32). Hier wird Joseph zum Völkerfürsten stilisiert. Der erzählte Zynismus wird zur Satire im Dienst der göttlichen Vorsehung.

Als der Streit um Joseph unter den Ismaelitern durch Musais Worte beigelegt worden ist, kehrt der Erzähler wieder zur Konzeption der Vorsehung zurück:

Hieraus siehet man des gütigen Gottes Vorsehung und Sorg vor die jenige/ so er beschirmen will/ dann hierdurch ist Joseph nicht allein von den Knabenschändern/ in welcher Gewalt und Viehisches Beginnen er hätte gerahten können/ behütet: sondern auch verschafft worden/ daß die Caravan unter Wegs seiner/ als eines Fürsten pflegte; entweder/ weil sie seine Schönheit biß in Egypten unverehrt zu erhalten entschlossen/ um ihn desto höher anzuwerden; oder/ weil sie samtlich solche Schönheit eben so hoch ehrten/ als hertzlich sie die liebten [...]. (KJ 35)

Die göttliche Vorsehung, so scheint es, macht sich über den Eid der Brüder und die Gefahren der Wüste lustig; und Musai, den der Leser schon als im Bund mit der Vorsehung stehende Helfergestalt erkannt hat, fügt der Vorsehung noch eine weitere Spitze hinzu:

Der Abendtheurliche Musai sagte zum Joseph aus der Chiromantia Physiognomia und Astrologia/ du hast 11. Brüder/ also/ daß eurer Zwölff seynd/ und über 13. Jahr wirst du anfahren zu zweyen zu werden/ also/ daß dein Vatter auch dreyzehnen/ und mit dir selbst vierzehnen Söhn haben wird [...] dann du bist darzu versehen/ daß du durch Dienstbarkeit zu grosser Herrlichkeit kommen/ und noch vieler 1000. Menschen Heyland und Erhalter seyn sollest; Und wie du im End deiner Dienstbarkeit gehalten wirst werden/ daß ist dir heut im Anfang derselbigen/ als du wie ein Gott angebetet wurdest/ von der Göttlichen Vorsehung/ als wie in einem Spiegel angezeigt worden. (KJ 35–36)

Die Vorsehung wirft ihren Schatten voraus. Durch Dienstbarkeit wird Joseph zur Herrlichkeit gelangen. Mehr noch, er wird vieler tausend Menschen Heiland sein, eine messianische Gestalt; denn Heiland zu sein ist nun einmal Christus vorbehalten, während Erhalter zu sein die Wahrheit über Josephs zukünftige Rolle am Hof offenbart. Dass Joseph die Zukunft wie in einem Spiegel sieht, erinnert uns an Paulus 1. Kor 13, 12: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel – en enigmati – wie in einem dunklen Wort, dann aber von Herrlichkeit zu Herrlichkeit.“ Und

der Titel „Joseph der Erhalter“ ähnelt ja bekanntlich einem der vier Titel der „Josefs-Tetralogie“ von Thomas Mann: *Josef der Ernährer*.

Das Wort ‚Vorsehung‘ begegnet an mehreren Stellen des Romans: im kurzen Vorspann „Inhalt dieses Buches“ (KJ 6), in der Bewahrung Josephs vor den Gefahren der Wüste, in der chiromantischen Praxis des Musai und ganz am Ende der Erzählung. Das Wort Orakel kommt lediglich einmal vor. Nur die Brüder sind blind für die Vorsehung und wollen ihr Schicksal durch den gemeinsamen Eid und das gemeinsame Verbrechen in die eigenen Hände nehmen, womit sie jedoch scheitern.

Wenn Joseph der Heiland von vielen tausend Menschen sein soll, dann ist damit nicht nur seine künftige Rolle am Hof gemeint, sondern dieser Titel spielt auch extratextuell auf die heilsame Wirkung an, die der Text auf die Leser haben wird. Grimmelshausen intendiert, wenn er Joseph den Titel ‚Heiland‘ verleiht, ein Textverständnis gemäß dreier wichtiger Wissenschaften seiner Zeit, der Chiromantie, Physiognomie und Astronomie/Astrologie und aller drei zusammengenommen, im Sinne der Heilkunde. Denn der Text hat heilende (heilande) Wirkung, er ist Heiland (heilend) als geschriebenes Wort. Die Lektüre geschieht zur Heilung, zur Besserung des Lesers und zu seiner Erhaltung im Zustand der Besserung. Dabei fällt der Astronomie/Astrologie die Aufgabe zu, das Geburtshoroskop, die „Nativität“, zu stellen, wie es Grimmelshausen im *Abentheurlichen Simplicissimus Teutsch* am Beispiel des alten Herzbruders als tragisch beschreibt. Mit der Physiognomie dürfte auf die vorzügliche körperliche Beschaffenheit Josephs angespielt werden, die ihm in Ägypten Tür und Tor geöffnet hat, und mit der Chiromantie ist astrologisch fundierte Mantik gemeint, wobei Musais „Kunst“ im Blick ist, der ja der „Abentheurliche Musai“ (KJ 35) genannt wird, wie wenig später auch Simplicissimus im gleichnamigen Werk. Die Beherrschung dieser „Künste“ durch Musai rückt diesen also in die Nähe des späteren Helden. Der Josephs-Roman wird damit zum Vorläufer des *Simplicissimus*. Auch dieser wird als ‚beau allemand‘ in Affären verwickelt, bedient sich der Zauberei und der Luftfahrt und erfährt die tragischen Folgen der Astronomie/Astrologie am Geburtshoroskop, das der alte Herzbruder dem Profos stellt, und dazu, wie es ihm damit ergangen ist. Der Tod des Profoses im *Simplicissimus* ähnelt dem Tod des Hofbäckers des Pharaos im Josephs-Roman, dem Joseph dieses Schicksal durch die astrologische Deutung von dessen Traum prophezeit hatte, so wie der alte Herzbruder dem Profos sein Schicksal durch die Stellung der Nativität voraussagt. Der Begriff der Vorsehung, der im Josephs-Roman dominiert, tritt im

Simplicissimus aber zurück zugunsten der Kontingenz des Geschehens, das nur noch Grenzen an der Gestirnskonstellation im Bezug auf das Weltgeschehen und im Geburtshoroskop im Hinblick auf das Leben des Einzelnen hat.

Johann Joachim Christoph Bode als Leser von Grimmelshausens *Simplicissimus* in der Darstellung Karl August Böttigers

Johann Joachim Christoph Bode (1731–1793) war im Laufe seines Lebens Militärmusiker, Verleger, Freimaurer, Hofrat, Geheimer Rat und Sekretär. In die Annalen der deutschsprachigen Literaturgeschichte ist er nicht durch originäre Werke, sondern durch seine Übersetzungen insbesondere englischer Texte eingegangen.¹ Er darf als einer der maßgeblichen Agenten und Organisatoren in der Weiterverbreitung der deutschen Anglophilie im 18. Jahrhundert gelten, die er insbesondere mit den Übersetzungen von Lawrence Sternes *A Sentimental Journey* (Übersetzung 1768), *Tristram Shandy* (Ü 1774), *Letters from Yorick to Elisa* (Ü 1775), Tobias George Smollets *The Expedition of Humphry Clinker* (Ü 1772), Oliver Goldsmiths *The Vicar of Wakefield* (Ü 1776) und Henry Fieldings *The History of Tom Jones, a Foundling* (Ü in sechs Bänden 1786–1788) voranzutreiben wusste.² Als Bodes definitives Spätwerk hat aber seine Übertragung von Michel de Montaignes *Essays* zu gelten, die unter dem Titel *Gedanken und Meinungen über*

-
- 1 Vgl. zu Bodes Leben und Werk in erster Linie Eberhard Haufe: Ein Aufklärer in Weimar – Lessings Freund Johann Joachim Christoph Bode. Ein biographischer Versuch. In: *Wolfenbütteler Beiträge* 9 (1994), S. 169–195, Hermann Schüttler: Bodes Lebensweg. In: Johann Joachim Christoph Bode: *Journal von einer Reise von Weimar nach Frankreich im Jahr 1787*. Hrsg. sowie mit einer Einleitung, Anmerkungen, einem Register und einem dokumentarischen Anhang versehen von Hermann Schüttler. München 1994, S. 11–36, Horst Weber: Ein bedeutender Niedersachse: J. J. Christoph Bode. In: *Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 66 (1994), S. 303–318, kompakt Gerhard Müller: ‚Bode, Johann Joachim Christoph‘. In: *Killy Literaturlexikon. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraums*. 2., vollständig überarbeitete Auflage. Bd. 2. Hrsg. von Wilhelm Kühlmann [u. a.]. Berlin, New York 2008, S. 8–11.
 - 2 Vgl. als Übersicht nach wie vor Josef Wihan: *Johann Joachim Christoph Bode als Vermittler englischer Geisteswerke in Deutschland*. Prag 1906 (Prager Deutsche Studien 3) [Reprographischer Nachdruck Hildesheim 1975].

allerley Gegenstände teilweise postum siebenbändig von 1793 bis 1799 erschien.³

Karl August Böttiger (1760–1835) war zur Zeit der Publikation des sechsten Bandes der Montaigne-Übersetzung 1795, zwei Jahre nach Bodes Tod, Direktor des Weimarer Gymnasiums und Oberkonsistorialrat für Schulangelegenheiten.⁴ Zum sechsten Band von Montaignes *Gedanken und Meinungen* steuerte Böttiger eine gut 140-seitige biographische Darstellung des Weimarer Freundes bei, die bis heute als maßgeblich gelten muss. Böttiger konnte gleichsam aus erster Hand mündliche Nachrichten Bodes für die Biographie verwerten.⁵ Böttiger schließt sich damit der gerade im 18. Jahrhundert immens prosperierenden Tradition der frühneuzeitlichen Gelehrtenviten an, die in der Regel im Rahmen einer Werkausgabe ihren Platz hatten.⁶

Die Jugend Bodes am heutigen Stadtrand Braunschweigs, im jetzigen Salzgitter und in Braunschweig selbst verlief in der Darstellung Böttigers alles andere als ersprießlich. Sein Vater schlägt sich als Sol-

3 Vom 8. bis zum 10. Oktober 2015 fand an der Technischen Universität Braunschweig die internationale und interdisziplinäre Tagung „Johann Joachim Christoph Bode (1731–1793) – ein Aufklärer aus Braunschweig in den kulturellen Netzwerken seiner Zeit“ statt. Der Tagungsband wird zukünftig erschöpfende Auskunft über Bodes Übersetzungsarbeit geben.

4 Vgl. zu Böttiger Julia A. Schmidt-Funke: *Karl August Böttiger (1760–1835), Weltmann und Gelehrter*. Heidelberg 2006 (Ereignis Weimar–Jena 14), im Überblick Walter Hettche: Böttiger, Karl (*Carl*) August. In: *Killy Literaturlexikon*, Bd. 2 (wie Anm. 1), S. 57–58.

5 C. A. Böttiger: J. J. C. Bode's literarisches Leben. In: *Michael Montaigne's Gedanken und Meinungen über allerley Gegenstände. Ins Deutsche übersetzt. Mit einigen litterarischen Nachrichten über Bode*. Sechster Bd. Berlin 1795, S. I–CXLIV. – Vgl. zur Qualität der Biographie z. B. Peter Michelsen: *Laurence Sterne und der deutsche Roman des achtzehnten Jahrhunderts*. Göttingen 1962 (Palaestra 232), S. 53, Anm. 12: „Über Johann Joachim Christoph Bode (1730 [sic]–1793) informiert immer noch am besten C. A. Böttiger, ‚J. J. C. Bodes literarisches Leben‘ [...], auf den im Wesentlichen alle späteren Darstellungen fußen.“

6 Vgl. Karl Enenkel, Claus Zittel: Einleitung. In: *Die ‚Vita‘ als Vermittlerin von Wissenschaft und Werk. Form- und funktionsanalytische Untersuchungen zu frühneuzeitlichen Biographien von Gelehrten, Wissenschaftlern und Künstlern*. Hrsg. von Karl Enenkel und Claus Zittel. Berlin 2013 (Scientia universalis I. 1), S. 1–8, zum Ort der Biographik S. 3: „Kaum Aufmerksamkeit wurde in der Forschung zur frühneuzeitlichen Biographie bisher der Tatsache entgegengebracht, dass Biographien von Schriftstellern, Gelehrten und Wissenschaftlern häufig keinen autonomen Status besitzen, sondern in bestimmte Publikationskontexte eingebettet sind; dass sie oft als Paratexte zu Werkausgaben fungieren.“

dat, Tagelöhner und schließlich als Handlanger in der Ziegelhütte Klein-Schöppenstedt durch. Dort erhält der kleine Christoph rudimentären Lese- und Schreibunterricht. Die Familie leidet unter bitterer Armut. Für harte handwerkliche Arbeiten ist Christoph aufgrund seiner Konstitution nicht geeignet. Er findet Unterkunft auf dem Bauernhof seines Großvaters und später seines Onkels in Barum, wo er, da er für andere Tätigkeiten wenig Geschick zeigt, die Schafe hüten muss. In dieser Zeit bekommt er von seiner Verwandtschaft den Spitznamen des „dummen Christoph“. Mutter Bode lässt sich endlich von den musischen Talenten ihres Sohnes überzeugen und setzt sich dafür ein, dass er im Alter von 15 Jahren zum Stadtmusikus Kroll in Braunschweig in die Lehre geht. Das Lehrgeld bezahlt sein Onkel. In seiner Unterkunft hat der mittellose Lehrling die Hausarbeit zu verrichten und wird von den anderen Gesellen drangsaliert.⁷ Unter widrigsten Rahmenbedingungen vollzieht sich nun das überwältigende Erlebnis der Leseinitiation:

Selbst des Nachts, wo er [Bode] zuweilen in seiner luftigen Schlafstätte unter den Dachziegeln sein Studierlämpchen anzuzünden pflegte, um die Irrfarthen und Abentheuer des *Simplicissimus* zu studieren, die er in einer alten Bodenkammer gefunden hatte und mit unersättlichem Heishunger immer aufs neue wieder durchlas, selbst da hatte er keine Ruhe. Seine unversöhnlichen Plagegeister, die Gesellen, die bei eben diesem Stadtmusikus in Diensten standen, belauerten ihn und ließen an seinem Leibe sichtbare Spuren ihrer nächtlichen Visitation zurück.⁸

Bode und sein Biograph Böttiger wissen sich in die Topik der Lektüreeerweckung versiert einzugliedern.⁹ Vorzüglich in der Nacht und unter der Bettdecke – bei Bode immerhin sekundiert von einem „Studierlämpchen“ – haben die geheimen und umso aufregenderen Leseexpeditionen ihren Platz, in der Regel ständig bedroht durch illiterate Erziehungsberechtigte, die keinerlei Verständnis für derartige Anfälle von ‚Lesewut‘ („Heishunger“) aufbringen. Bei Bode sind es die anderen

7 Böttiger, *Leben* (wie Anm. 5), S. XI–XIV. – Bodes schwere Jugend und seine Erfahrungen als Lehrling erinnern streckenweise an die Hutmacherlehre der Hauptfigur in Karl Philipp Moritz' Roman *Anton Reiser* (1785–1790).

8 Böttiger, *Leben* (wie Anm. 5), S. XIV–XV. Kursiv im Original gesperrt.

9 Zur Rhetorik und Topik derartiger Leseszenen, allerdings in autobiographischen Zeugnissen aus dem 19. Jahrhundert, vgl. Hermann Korte: „*Meine Leserei war maßlos*“. *Literaturkanon und Lebenswelt in Autobiographien seit 1800*. Göttingen 2007, S. 25–64 („Literarische Erlebniswelten. Initiation und Erweckung“).

Lehrlinge, die der Leserei handgreiflich und brutal ein Ende setzen, was schon eher eine Parallele zur Figur des Simplicius im Roman andeutet, der in seiner Jugend einer Kette von Grausamkeiten ausgesetzt ist und andere Gewalttaten mit ansehen muss. Überhaupt wird der *Simplificissimus*-Roman noch primär als atemlos spannende Abenteuergeschichte rezipiert. Die Auswahl des Textes beruht nicht auf bewusster Entscheidung, sondern auf purem Zufall – in den dunklen Ecken des Hauses auf dem Dachboden hat sich noch ein Exemplar gefunden. Den Lektürepraditionen der mittleren 1740er Jahre gemäß erfolgt die Rezeption noch nicht extensiv in der Lektüre vieler unterschiedlicher Bücher, sondern intensiv – ein Buch wird in bestimmten Zeitabständen „immer aufs neue wieder“ durchgelesen.

Böttiger hat nun das Wort „*Simplificissimus*“ mit einer ausführlichen Anmerkung versehen:

Samuel Greifensohn v. Hirschfeld ist der Verfasser dieses 1669 zuerst zu Mumpelgard gedruckten, dann 1713 zu Nürnberg wiederaufgelegten Romans. Er enthält ein treues Sittengemälde der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, besonders des Jammers des 30jährigen Krieges. Bode behielt diese Jugendlektüre auch in spätern Jahren sehr lieb. Er empfahl das Buch Lessingen, und dieser hatte einmal Lust, nach seiner Art etwas daraus zu machen. Einmal wollte Bode selbst Hand anlegen. Es kam ihm aber Hr. *Wagenseil* in Kaufbeuern zuvor, der ihn zu Leipzig 1787 modernisirt herausgab. Dadurch sind aber gerade die schönsten und treffendsten Stellen verloren gegangen.¹⁰

Böttigers Erklärung ist in mehrfacher Hinsicht ein aufschlussreiches Rezeptionszeugnis. Der Biograph benennt „*Samuel Greifensohn v. Hirschfeld*“ als Verfasser des Romans, mithin eine Zuschreibung, die sich nicht direkt aus dem *Simplificissimus* folgern lässt, sondern sich erst auf der letzten Seite der *Continuatio* findet.¹¹ Eine der Ausgaben von 1669 hält Böttiger offenbar für die *editio princeps*, „Mumpelgard“ steht anstelle von „Monpelgart“. Dagegen setzt Böttiger das letztmalige Erscheinen der postumen Sammelausgabe von Grimmelshausens Schriften im Jahr 1713, der sogenannten dritten Gesamtausgabe (C³).¹²

10 Böttiger, *Leben* (wie Anm. 5), S. XIV–XV, Anm. *. Kursiv im Original gesperrt.

11 Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Continuatio*. In: *Werke*. I. 1. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt a. M. 1989 (Literatur der Frühen Neuzeit 4. 1), S. 553–699, hier S. 699.

12 Vgl. zu den Spezifika der Ausgabe Peter Heßelmann: *Simplificissimus Redivivus. Eine kommentierte Dokumentation der Rezeptionsgeschichte Grimmelshausens im*

Böttigers erwähnte Empfehlung an Gotthold Ephraim Lessing dürfte auf fruchtbaren Boden gefallen sein.¹³ Lessing war bereits vor seiner Bekanntschaft mit Bode auf „Samuel Greifensohn“ und den simplicianischen Roman aufmerksam geworden. Aus den Jahren 1751/1752 stammt eine Notiz von Lessing für einen „Greifensohn“-Artikel in Christian Gottfried Jöchers *Allgemeinem Gelehrten-Lexikon*. Lessings Anmerkungen wurden dann aber erst 1787 in Johann Christoph Adelungs Werk *Fortsetzung und Ergänzungen zu Christian Gottlieb Jöchers allgemeinem Gelehrten-Lexico* publiziert.¹⁴

Mit der wenig schmeichelhaften Beurteilung der *Simplicissimus*-Neubearbeitung von Christian Jakob Wagenseil (1756–1839) – fälschlich auf 1787 statt auf 1785 datiert – gliedert sich Böttiger in den zeitgenössischen literaturkritischen Diskurs ein.¹⁵ Wagenseils ‚Modernisierung‘ besteht in der Angleichung von Figuren und der Handlung an die Leserinteressen des 18. Jahrhunderts und der radikalen Kürzung des simplicianischen Romans auf 168 Seiten, der nach Böttiger zwangsläufig die „schönsten und treffendsten Stellen“ zum Opfer gefallen sind.¹⁶ Der Biograph schlägt sich damit auf die Seite der Wagenseil-Kritiker. Hier wäre ein anonymer Rezensent aus der *Allgemeinen Literatur-Zeitung* des Jahres 1787 zu nennen, der sich gegen die aktualisierende Glättung historischer Texte ausspricht.¹⁷ Bemerkenswert ist

17. und 18. Jahrhundert (1667–1800). Frankfurt a. M. 1992 (Das Abendland N. F. 20), S. 109–117, und die genaue Titelaufnahme S. 280–281.

13 Der Lessing-Forschung ist Böttigers Bemerkung spätestens seit den frühen 1970er Jahren bekannt. Vgl. Richard Daunicht: *Lessing im Gespräch. Berichte und Urteile von Freunden und Zeitgenossen*. München 1971, S. 279, Nr. 471.

14 Vgl. Heßelmann, *Simplicissimus* (wie Anm. 12), S. 208–209.

15 Vgl. zur Wagenseil-Bearbeitung Heßelmann, *Simplicissimus* (wie Anm. 12), S. 218–226, und die genaue Titelaufnahme S. 282; außerdem Lieselotte E. Kurth-Voigt: Grimmelshausens „*Simplicissimus*“ in Aufklärung und Vorklassik. In: *Simpliciana VIII* (1986), S. 19–50, hier S. 28–35, und Monique Rinere: *Transformations of the German Novel. „Simplicissimus“ in Eighteenth-Century Adaptations*. Oxford [u. a.] 2009 (Cultural history and literary imagination 14), S. 161–209.

16 Wagenseils Kenntnisstand hinsichtlich der *Simplicissimus*-Ausgaben entspricht exakt dem Böttigers, vgl. Heßelmann, *Simplicissimus* (wie Anm. 12), S. 220: „Die Editionen C1 und C2 kannte der Rezipient [Wagenseil] demnach wohl nicht. Grundlage seiner Adaption sind die Texte von 1669 und 1713.“

17 Es gab allerdings auch Befürworter derartiger Bearbeitungen wie Johann Joachim Eschenburg in seiner Wagenseil-Besprechung in der *Allgemeinen deutschen Bibliothek* von 1787 (Heßelmann, *Simplicissimus* [wie Anm. 12], S. 223–224). Der Kritiker der *Allgemeinen Literatur-Zeitung* bezieht strikt die Gegenposition:

außerdem, dass sich Wagenseil in seiner Einleitung auf Lessing beruft, der sich angeblich um 1777 überaus positiv für eine *Simplicissimus*-Neubearbeitung durch Wagenseil ausgesprochen habe.¹⁸ Das muss umso mehr überraschen, da sich nach Böttiger und Bode auch Lessing mit dem Plan befasste, „nach seiner Art etwas daraus zu machen“.

In der Bode-Forschung war die Grimmelshausen-Lese Frucht durchaus bekannt. Erste Ansätze einer Erforschung der möglichen Einflüsse Grimmelshausens auf Bode wurden in vorsichtiger Thesenform mehrfach formuliert. So schreibt Erich August Greeven 1937:

Daß der junge Musiker nächtens und heimlich den Grimmelshausen verschlang, ist für uns bemerkenswert als erstes Zeichen seiner erwachenden Liebe zum Buch. Die derbe, ungeschminkte Gradheit des Simplizius stieß bei Bode auf verwandte Züge; das Buch hat eine nachhaltige Wirkung auf ihn ausgeübt, denn noch in späteren Jahren klingen einzelne, sonst ungewöhnliche Worte in Bodes Übersetzungen an die Ausdrucksformen Grimmelshausens an.¹⁹

Und auch noch 1985 betont Alain Montandon in seiner Studie zur deutschsprachigen Laurence Sterne-Rezeption bestimmte sprachliche Besonderheiten in Bodes Translation, die auf seine Lektüreerfahrungen zurückzuführen sind: „Bode avait été dans sa jeunesse enthousiasmé par la lecture du *Simplicius Simplicissimus* de Grimmelshausen, et la verdeur de cette langue imagée l’a poursuivi toute sa vie durant.“²⁰ Die vermuteten Einflüsse des simplicianischen Autors auf Bode sieht Horst Weber elf Jahre später dann in einem komplett anderen Licht:

„Die Besprechung wendet sich scharf gegen jegliche Modernisierungen historischer Werke und damit zunächst auch gegen das angebliche Diktum Lessings, der Barockroman verdiene eine Neubearbeitung nach dem Geschmack der Gegenwart.“ (S. 225)

18 Heßelmann, *Simplicissimus* (wie Anm. 12), S. 219.

19 Erich August Greeven: Johann Joachim Christoph Bode. Ein Hamburger Übersetzer, Verleger und Drucker. In: *Imprimatur. Ein Jahrbuch für Bücherfreunde* 8 (1937), S. 113–127, hier S. 114. – Diese Bemerkung ist selbstverständlich auch ein Rezeptionszeugnis und arbeitet an einem Grimmelshausen-Bild des volkstümlichen Realisten mit wenig zimperlicher Sprache, die die „derbe, ungeschminkte Gradheit des Simplizius“ hervorbringt. Diese Konstruktion des simplicianischen Autors sollte sich bis in die 1970er Jahre halten.

20 Alain Montandon: *La Réception de Laurence Sterne en Allemagne*. Clermont-Ferrand 1985 (Faculté des lettres et Sciences Humaines de l’Université de Clermont-Ferrand II. Nouvelle série 22), S. 40.

Seine [Bodes] Begegnung mit dem *Simplizissimus* des Grimmelshausen, diesem lebendig gebliebenem Erzeugnis einer von Krieg und Tod geschüttelten Zeit, barock und realistisch zugleich, hat den fiktionalen Stil Bodes sicher nachhaltig geprägt und ihn später oft einen sprachlichen Gestus wählen lassen, der der gentlemanhaften Ironie eines Fielding oder der spitzfindigen literarischen Sophistik eines Sterne nicht gemäß war.²¹

Sollten Bodes Übersetzungen speziell der Romane Fieldings oder Sternes also sprachlich in ‚Grimmelshausen’scher Manier‘ verfasst sein und somit für das 18. Jahrhundert einmalige, der Barockforschung bislang verborgen gebliebene Rezeptionszeugnisse darstellen? Der Nachweis besagter ‚Manier‘ etwa durch empirische Stilanalysen dürfte sich langwierig und schwierig gestalten.

Weitaus zuverlässiger erscheint mit Greeven die Untersuchung „einzelne[r], sonst ungewöhnliche[r] Worte“. Josef Wihan hat bereits in seiner bis heute eminent lesenswerten Gesamtschau von Bodes Übersetzungswerk aus dem Englischen auf ein Fallbeispiel aus Smolletts *Humphry Clinker* hingewiesen.²² Einer der Korrespondenten des Brief- und Reiseromans ist der unleidliche Mister Bramble, der unter diversen Krankheiten leidet und sich über seine beiden Mündel, seine Nichte Liddy und seinen Neffen Jeronimus Melford, bei jeder sich bietenden Gelegenheit ärgert. Jeronimus sorgt sich um seine attraktive, 17-jährige Schwester, die sich bei einem Theaterbesuch in den Schauspieler Wilson verguckt hat. Der Akteur ist den schwesterlichen Avancen nicht abgeneigt. Jeronimus fängt auf einigen Umwegen einen Liebesbrief ab, fürchtet die Entehrung seiner Schwester und stellt Wilson zur Rede. Hier bekommt der erzürnte Bruder nun von Bode den Namen einer wohlbekannten Figur aus dem *Simplicissimus*-Roman:

Der rasche Springinsfeld war den Augenblick hinter Wilson her; und wie ich glaube, machte er wohl eben nicht viel Complimente mit ihm. Der Theaterheld war viel zu romantisch um dergleichen zu verdauen; er antwortete wie ein Sir Roland, und da folgte eine Ausfodrung.²³

Weitere Wortschatzerhebungen wären hier anzuschließen.

Eine zumindest bedenkenwerte Koinzidenz ergibt sich, wenn man die – zugegebenermaßen nicht aus dem 18., sondern aus dem 20. Jahr-

21 Horst Weber: *Von Hieronymus bis Schlegel. Vom Übersetzen und Übersetzern*. Heidelberg 1996, S. 51.

22 Wihan, *Bode* (wie Anm. 2), S. 109–110.

23 *Humphry Klinkers Reisen. Aus dem Englischen*. Bd. 1. Leipzig 1772, S. 17.

hundert stammenden – Gattungsmodelle des *Simplicissimus* mit denen der von Bode übersetzten Romane in englischer Sprache vergleicht. Zwei Texte stammen wohl kaum gänzlich zufällig aus der englischen Tradition der „Anatomies of Roguery“, wie sie Matthias Bauer²⁴ bezeichnet hat: *Tom Jones* und *Tristram Shandy*. Smolletts *Humphry Clinker* passt allenfalls partiell in das Gattungsgefüge der „Roguery“, dafür sind dem Modell seine früheren Romane *The Adventures of Roderick Random* (1748) und *The Adventures of Peregrine Pickle* (1751; zweite Fassung 1758) zuzuordnen.²⁵ Abgeschwächt wird die Koinzidenz dadurch, dass der *Simplicissimus*-Roman auch Elemente eines Pikaro-Romans aufweist und sich Fielding und ungleich stärker Sterne von den Vorgaben der „Roguery“ schon weitgehend abgewandt haben.²⁶

Bodes lebenslang präsent gebliebene Jugendlektüre, seine anscheinend durch die Wagenseil-Neubearbeitung vereitelten Pläne einer eigenen *Simplicissimus*-Ausgabe und seine begeisterte Anglophilie haben vielleicht in seinen Übersetzungen aus der „Roguery“ und „Counter-Roguery“ ein Ventil gefunden. Denn die Auswahl seiner Ausgangstexte, so Böttiger, war für Bode niemals zufällig:

Er [Bode] hatte sich selbst hierüber studiert, und da er *eigentlich nie aus Lohnsucht*, immer *aus Herzensbedürfniß übersetzte*, so wählte er mit großem Verstand nur solche Urschriften, zu welchen er die Grundzüge schon in seiner eigenen Seele geschrieben fand.²⁷

24 Matthias Bauer: *Der Schelmenroman*. Stuttgart, Weimar 1994 (Sammlung Metzler 282), S. 163–183.

25 Bauer, *Schelmenroman* (wie Anm. 24), S. 177–179.

26 Bauer, *Schelmenroman* (wie Anm. 24), S. 174: „Einen Schelmenroman im konventionellen Sinne hat Fielding nie geschrieben.“ S. 180 zu Sterne: „Obwohl der Ich-Erzähler dieses in neun Bänden veröffentlichten Romans den Leser immer wieder an der Nase herum und aufs Glatteis führt, ist das Buch keine Schelmen-geschichte.“

27 Böttiger, *Leben* (wie Anm. 5), S. CXLII. Kursiv im Original gesperrt.

DIETER MARTIN (Freiburg)

„Geisterphotos von der Wirklichkeit“. Courasches Fortleben bei Werner Fritsch

Grimmelshausens Courasche, die „starke Frau der deutschen Literatur“¹, lebt auch im 21. Jahrhundert weiter. Ihre Vitalität beweisen zuletzt zwei von der Grimmelshausen-Forschung bislang nicht beachtete Werke des deutschen Dramatikers und Hörspielautors, Romanciers und Filmemachers Werner Fritsch (*1960).² In beiden Fällen – dem 2003 am Landestheater Linz uraufgeführten und 2004 gedruckten Stück *Schwejk?*³ und dem zuerst 2003 vom Südwestrundfunk Baden-Baden im Radio gesendeten und 2005 für das Bayerische Staatsschauspiel

-
- 1 Vgl. Italo Michele Battaferano und Hildegard Eilert: *Courage. Die starke Frau der deutschen Literatur. Von Grimmelshausen erfunden, von Brecht und Grass variiert*. Bern [u. a.] 2003 (IRIS. Forschungen zur europäischen Kultur 21).
 - 2 Zum Autor und seinem Werk vgl. Christoph Schmitt-Maaß: Eintrag ‚Fritsch, Werner‘. In: *Munzinger Online/KLG – Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. URL: <http://www.munzinger.de/document/16000000679> (abgerufen am 06.06.2016); Sinead Crowe: ‚Der Tod schneidet den Film des Lebens‘: Life-Writing in the Theatre of Werner Fritsch. In: *New German Literature. Life-Writing and Dialogue with the Arts*. Hrsg. von Julian Preece [u. a.] Oxford [u. a.] 2007 (Leeds-Swansea Colloquia on Contemporary German Literature 1), S. 401–415 (zu *Das Rad des Glücks* hier bes. S. 404–405 und 409–413); Norbert Otto Eke: Einsenkungen in Finsternisse oder: Flossenbürg liegt (nicht nur) in der Oberpfalz. Werner Fritschs Grabungen. In: *Neulektüren – New Readings*. Hrsg. von dems. und Gerhard P. Knapp. Amsterdam, New York 2009 (Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik 67), S. 359–375 (hier S. 370–374 zu *Schwejk?* und *Das Rad des Glücks*); ders.: „Was ist wahr? Woher haben Sie denn Ihre Bilder?“ Shoah-Erinnerungen in neueren Theater-Texten (Robert Menasse, Werner Fritsch, Robert Schindel, Mieczysław Weinberg). In: *Der Nationalsozialismus und die Shoah in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. Hrsg. von Torben Fischer [u. a.] Amsterdam, New York 2014 (Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik 84), S. 27–49 (hier S. 42–44 zu *Das Rad des Glücks*).
 - 3 Werner Fritsch: *Schwejk? Hydra Krieg. Stücke und Materialien*. Frankfurt a. M. 2004, hier S. 7–105 (*Schwejk?*) und S. 187–193 (*Schwejk?: Die postmoderne Neuerfindung des barocken Welttheaters. Werner Fritsch im Gespräch mit Gerhard Willert und Franz Huber*).

szenisch umgearbeiteten Monolog *Das Rad des Glücks*, der 2008 als Film produziert und schließlich 2016 erstmals gedruckt wurde⁴ – ist Courasch(e)⁵ eine Roma-Frau, die das KZ überlebt. Während sie in *Schwejk?* als bedeutsamste Nebenfigur fungiert, die in einer chronologisch fortschreitenden Szenenfolge historisch weit gespannte Stationen der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts durchläuft, erzählt sie in *Das Rad des Glücks* rückblickend Episoden aus ihrem bewegten Leben. Um zu bestimmen, inwiefern Fritschs Figuren als moderne Wiedergängerinnen von Grimmelshausens Courasche gelten dürfen, werden die beiden Werke zunächst einzeln vorgestellt und abschließend knapp als Rezeptionszeugnisse des gegenwärtigen Erinnerungstheaters gewürdigt.

1. Schwejk?

Fritschs *Schwejk?* folgt einer offenen Dramaturgie. Gerahmt von einem Vor- und einem Nachspiel – beide Sequenzen spielen „Jenseits des Todes“ auf einem „Friedhof der Fernseher“ (S. 13–15 und S. 104–105)⁶ und stehen außerhalb der sonst herrschenden Zeitfolge – setzt das dreiteilige Stück in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg ein und reicht bis in die Zeit des Prager Frühlings. So finden sich in den Bildern des ersten Teils (S. 16–66) historische Referenzen auf die Niederschlagung der Arbeiteraufstände nach 1918 (S. 16–18), die Inflation von 1923 (S. 18–19) und die gleichzeitigen ersten Auftritte Adolf Hitlers (S. 29), die ‚Machtergreifung‘ der Nationalsozialisten (S. 41), den Terror der SA (S. 44) und das ‚KZ Dachau‘ (S. 45), die militaristische Diktatur mit Musterung (S. 53), Eisenbahnbau durch Zwangsarbeiter

4 Werner Fritsch: *Das Rad des Glücks. Hörspiel*. Regie: Norbert Schaeffer. Sprecherin: Christa Berndl. Südwestdeutscher Rundfunk 2003 (Erstsendung 16.11.2003); ders.: *Das Rad des Glücks. Unveröffentlichter Theatertext*. Frankfurt a. M. 2005 (Uraufführung: München, 12.05.2005; Hauptrolle: Jennifer Minetti); ders. (Drehbuch und Regie): *Ich wie ein Vogel. Das Rad des Glücks*. Theaterfilm mit Jennifer Minetti und Judith al Bakri. ARD-alpha 2008; ders.: *Nofretete / Das Rad des Glücks / Mutter Sprache*. Frankfurt a. M. 2016, S. 57–98.

5 In *Schwejk?* lautet der Name im Figurenverzeichnis „Courasch“, im Druck von *Das Rad des Glücks* „Courasche“. Diese Differenz wird im vorliegenden Beitrag beibehalten.

6 Seitenangaben im laufenden Text referieren auf den in Anm. 3 genannten Druck.

(S. 57) und Deportation (S. 59). Die Szenen des zweiten Teils (S. 67–76) spielen während des Zweiten Weltkriegs in einem nicht konkret bezeichneten Konzentrationslager. Und der dritte Teil (S. 77–103), der als „Todesmarsch ins Leben“ überschrieben ist, setzt unmittelbar nach der Befreiung der Konzentrationslager ein (S. 77), um dann auf die Versorgungsnöte der Nachkriegszeit (S. 78–86), die (vermeintliche) Entnazifizierung und den fortdauernden Nationalismus (S. 89–94), den Einmarsch der Sowjets in Prag (S. 97) und die „Flurbereinigung“ der „Sechziger Jahre“ (S. 98–99) Bezug zu nehmen. Eingelagert in diese geschichtliche Revue sind Szenen, die aus der Chronologie ausscheren, die Rahmensituation des Friedhofs aufnehmen und Filme aus der ‚jenseitigen‘ Existenz einzelner dramatischer Figuren einblenden.⁷

Die Stationendramaturgie aus temporal und lokal weit auseinander liegenden Szenen, deren Handlungszeit und -ort in der Regel nicht genau angegeben ist, wird durch personelle Kontinuitäten zusammengehalten. Die omnipräsente Zentralfigur ist Wenzel, den der Autor aus seinem schon 1987 erschienenen Roman *Cherubim* übernommen hat⁸ und nun nochmals als Umschrift des im Titel alludierten modernen Schelmen aus Jaroslav Hašeks Roman *Die Geschicke des braven Soldaten Schwejk während des Weltkrieges* (Prag 1921–1923) aufleben lässt. Wie der frühere Roman, der auf den mündlichen Lebensberichten des körperbehinderten, geistig eingeschränkten, gleichwohl hellsichti-

7 Im Einzelnen handelt es sich um die Szenen I. 5 (S. 40: „Jenseits des Todes II“), I. 9 (S. 57: „Jenseits des Todes III“), III. 3 (S. 81: „Jenseits des Todes IV“), III. 6 (S. 87: „Jenseits des Todes VII“ [sic!]), III. 8 (S. 94: „Jenseits des Todes V“). Die inkonsequente Zählung der Szene III. 6 scheint mir nicht motiviert zu sein. – Zur Funktion dieser Szenen merkt der Autor an (S. 11): „Wenzel wird im Stück immer wieder auf diesem Friedhof der Fernseher zugegen sein und von Grab zu Grab gehen: Mal ist im Fernseher nur weißes Rauschen, mal bleibt die Mattscheibe schwarz und nur die Stimme der/des jeweiligen Toten ist zu vernehmen... Mal sieht man, wo der Gestorbene unterwegs ist im Jenseits... NOTA BENE: Falls die/der Verstorbene nicht an die Ewigkeit geglaubt hat, erzählt Wenzel, was er auf dem jeweiligen Grab-Fernseher sieht oder aus der Verstorbenen Leben erinnert. Falls der Verstorbene noch Bilder aus seinem Leben sieht, hört man seine Stimme aus dem Grab-Fernseher. Wofern die Verstorbenen jedoch an ein Jenseits geglaubt haben, sieht man am Bühnenhintergrund Filmbilder in den Endlosschleifen der Ewigkeit: die die oder den Toten im Paradies, im Fegefeuer, in der Hölle (unserer Gegenwart) zeigen, umhüllt von der Pest der Phantasmen. Ist das Jenseits nicht die einzige Legitimation für Film auf dem Theater, ja für Film überhaupt?“

8 Werner Fritsch: *Cherubim*. Frankfurt a. M. 1987; eine 1998 als Theatermonolog eingerichtete Fassung wurde gedruckt in: ders.: *Es gibt keine Sünde im Süden des Herzens. Stücke*. Frankfurt a. M. 1999, S. 93–138.

gen Knechtes Wenzel Heindl beruht, weit mehr sein will als ein biographisches Protokoll, so versieht Fritsch den Titel seiner Hašek-Adaptation mit einem programmatischen Fragezeichen. Da ihm „eine Neuschreibung des SCHWEJK kaum möglich“ schien,

ohne das Original [...] platterdings zu kopieren und zu transponieren, habe ich das Schwejk-Prinzip im Grunde auf drei Figuren verteilt: in der Hauptsache auf Wenzel, der den parzivalhaft tumben Aspekt Schwejks verkörpert, auf Courasch, die den pikaresken Aspekt der Figur verkörpert und durch deren Gegenwart Wenzel auch immer gewitzter und frecher wird – und auf Häcksler, der den derben und durch Überaffirmation ungewollt anarchischen Aspekt Schwejks ins Spiel bringt. (S. 9)

Indem Fritsch seinen szenischen Bilderbogen durch ‚niedereres‘ Personal verknüpft, zeigt er Geschichte ‚von unten‘. Doch geht er über eine Fortschreibung des modernen Volksstücks, auf das etwa die Horváth-Referenz der letzten Szene verweist (III. 11: „Geschichte aus dem Wiener Wald“), deutlich hinaus. Vielmehr kombiniert er derben Naturalismus mit surrealer Verfremdung, um „Geisterphotos von der Wirklichkeit“ (S. 36) aufs Theater zu bringen.

Die groteske Verzerrung der Realität erreicht Fritsch sowohl durch die rahmenden und eingelagerten Friedhofsszenen als auch durch die schwankhafte, mitunter obszöne Überspitzung der historisch situierten Szenen. Getragen werden diese Effekte wesentlich von Courasch. Schon beim ersten Auftreten auf einem schauerromantisch aufgeladenen Friedhof übt sie okkulte Praktiken: „*Im Hintergrund schüttet die alte Roma Courasch Zwetschgengeist auf ein frisches Grab und murmelt Gebete in ihrer Sprache, die wie Zaubergemurmel klingt.*“ (S. 13) Dies bleibt ein festes Charakteristikum der Figur. Sie liest Wenzel aus der Hand (S. 22–23), reitet „*auf dem Rücken*“ ihres geheimnisvoll-satanischen Hundes (S. 43–44) und betätigt sich auch noch in der Nachkriegszeit als Wahrsagerin – nun vor allem in betrügerischer Absicht. So veranlasst sie durch dunkle Orakel eine Bäuerin, ihr Nahrungsmittel auszuhändigen, die sie dann mit Wenzel in einer wahren Fressorgie vertilgt (S. 78–80). Das Motiv unmäßiger Ernährung, ein kritischer Reflex auf die unersättlichen Jahre des ‚Wirtschaftswunders‘, gehört zugleich zum Charakterprofil der Pikaro-Heldin. Entsprechend betrügt die Schelmin Courasch einen Pfarrer nicht nur um Geld aus dem Opferstock, sondern raubt anschließend auch noch „*die knusprigen Täubchen*“ (S. 85) aus der Küche des Pfarrhauses – Vögel, die der Pfarrer selbst vom Kirchturm heruntergeschossen hatte. Sein

derbes Extrem erreicht diese pikareske Seite der Gestalt, wenn Courasch dem unverbesserlichen Hitler-Anhänger und Metzger Häcksler, von dem sie eine Wurst erbetteln möchte, als ‚Entlohnung‘ nur scheinbar sexuell zu Diensten ist, seinen Penis dann aber in eine „aufgespannte Mausefalle“ klemmt:

Häcksler hängt, durch seine herabgelassene Untermontur an den Füßen gefesselt, kopfunter am Fleischerhaken. Die zugeschnappte Mausefalle ist sein Feigenblatt. Courasch und Wenzel entwischen unter Lachen. Mit Würsten in Hülle und Fülle. (S. 93)

Die von Courasch verkörperte schelmische Vitalität wird im Nachspiel – weit hinaus über die bare Kunst, sich fintenreich durch widrige Umstände hindurchzuschlagen – zum Hoffnungszeichen einer sich erneuernden Menschheit. Denn gegen „die faule Idylle“ der Nachkriegszeit werden Courasch und Wenzel hier zu „neuen Stammeltern“,⁹ die nach „Sündregen“ und allgemeinem „Untergang“ einen Neuanfang in einer Welt wagen dürfen, die der Herrgott mit „einer Sprache ohne Thronen und Mächte“ gestaltet (S. 104–105).

2. Das Rad des Glücks

Kaum weniger utopische Züge eignen dem monologischen Erinnerungstheater, das Fritsch mit der Figur der Courasche in *Das Rad des Glücks* entwirft. Hier bringt der Autor den „letzte[n] Triumph des Lebens“¹⁰ insofern physisch-konkreter auf die Bühne, als er das Stück in die Geburt von Courasches Urenkel münden lässt – zur Welt gebracht von Mira, die sich zur Niederkunft in das Altenpflegeheim geflüchtet hat, in der ihre 88-jährige Großmutter dem Tode entgegen strebt und sich durch einen narrativen Sturzbach von Erinnerungen am Leben erhält.

9 Eke, *Einsenkungen in Finsternisse* (wie Anm. 2), S. 371.

10 Eke, *Einsenkungen in Finsternisse* (wie Anm. 2), S. 372. Vgl. Georg Holzer: *Mitten im Tod vom Leben umgeben*. In: *Das Rad des Glücks*. Programmheft des Bayerischen Staatsschauspiels. Spielzeit 2004/05, Heft 64. Redaktion Werner Fritsch und Georg Holzer. München 2005, S. 22–24.

Was in *Schwejk?* szenisch entfaltet und in eine weitgehend chronologisch gestaffelte Reihe gebracht ist, wird in *Das Rad des Glücks* erzählerisch aufgefächert. Statt aber am Faden der Geschichte entlang zu erzählen, hat die von einem „Schlaganfall“ gezeichnete Roma-Frau „nur Bruchstück im Kopf“ (S. 77 und 92).¹¹ Daher ist ihr Monologisieren von assoziativen Verknüpfungen geprägt, die um Motive der Vernichtung, des Verlusts der Verwandten und des endgültigen Untergangs ihres Stamms kreisen. Diesen würde sie – durchaus in der rassenideologischen Sprache ihrer Peiniger befangen – dann als vollendet betrachten, wenn sich die Enkelin, die den Vater des Kindes hartnäckig verschweigt, als „Hitlerbraut“ entpuppen würde, die das „Zigeunerblut“ nicht „rein“ gehalten und einen „Hitlerschwanz“ in ihrem „Hitlerloch“ empfangen habe (S. 67–68).

In 15 Abschnitte untergliedert, die in enger Sukzession, aber ohne klar bestimmte Zeitintervalle aufeinander folgen und immer wieder auf die Gegenwart der zuletzt auf dem Bett der Großmutter nieder-, jedoch nicht zu Wort kommenden Enkelin referieren, nimmt Fritschs in mündlicher Diktion gehaltener Monolog¹² zentrale Episoden und Merkmale der pikarischen Figur aus dem *Schwejk?*-Drama auf. So exponiert sich Courasche auch hier als ‚Wahrsagerin‘, die der Oberschwester „aus der Hand“ gelesen habe, um ins Altenspital aufgenommen zu werden (S. 64), die das „Igelkochen“ sowie Bereiten heilsamer Kräuter verstehe (S. 66) und ihrem „toten KZ-Mann ein paar Schluck Zwetschgengeist aufs Grab“ gegossen habe (S. 68), die „angefangenen Karten legen im Lager“ von „Ravensbrück“ (S. 81) und ihrer Enkelin ein als „Rad des Glücks“ bezeichnetes, „als Aberglauben“ geltendes Kartenorakel anbietet (S. 62, 64 und 83).¹³ Den Eindruck, man habe es mit einem ‚Remake‘ der Figur im geänderten Genre einer autodiegetisch-retrospektiven Narration zu tun, verstärken wiederkehrende Schwank-

11 Seitenangaben im laufenden Text referieren auf den in Anm. 4 genannten Erstdruck von 2016.

12 Fritsch spricht in diesem Zusammenhang von „Tonbandrealismus“ und einer „nur scheinbar naturalistischen Schreibweise“, welcher „der Pulsschlag eines experimentellen, metrischen oder liturgischen Sprechens inhärent“ sei. Er strebe an, die scheinbaren Gegensätze „Sozialdokument oder Bewusstseinsstenogramm? Tonbandprotokoll oder Fiktion eines solchen?“ aufzuheben und „ineinander fallen“ zu lassen; Werner Fritsch: Tonbandrealismus oder die Metrik des Mündlichen. In: *Das Rad des Glücks*. Programmheft (wie Anm. 10), S. 3–4.

13 Vgl. die Erläuterungen zu diesem Spiel in: *Das Rad des Glücks*. Programmheft (wie Anm. 10), S. 2.

elemente: Von der listigen Erbeutung des Opfergeldes (S. 72–73), von der alten Erzählerin im szenisch vergegenwärtigenden Präsensdialog dargeboten und dadurch auch wörtlich eng mit dem entsprechenden Abschnitt aus *Schwejk?* verbunden, ist hier ebenso erneut zu lesen wie von dem Betrug, mit dem sich Courasche nach dem Krieg ihre Nahrung ergaunert (S. 89–90).

Die pikareske Überlebenskünstlerin, die auf dem titelgebenden *Rad des Glücks* hin- und hergeworfen wurde und „dem Tod“ mehr als einmal „von der Schaufel geflogen“ ist (S. 83), gewinnt in der rückblickend erzählten Neufassung – trotz aller Gedächtnisausfälle – einen höheren Bewusstseinsgrad als noch in *Schwejk?*. Aus der Sicht des Alters weiß sie, die Welt „will angelogen werden, beschissen“ (S. 62), und zugleich kann sie doppelsinnig über ihre Rolle als ‚Wahrsagerin‘ reflektieren. Denn sie nutzt ihre Kunst nicht nur, um sich durchs Leben zu schlagen, sondern versteht sich – gemäß dem vorangestellten biblischen Motto: „Tu deinen Mund auf für die Stummen. Und für die Sache aller, die verlassen sind. *Salomo 31, Vers 8*“ (S. 59) – als Anwältin all jener, die keine Sprache mehr haben. Entsprechend fühlt sie sich berufen, „die Wahrheit [zu] sagen in Engelszungen“ und in der ironisch so genannten „wunderschönen Muttersprach“ der Deutschen (S. 62). Sie ist die Anklägerin, die bis ans Ende aller Zeiten grausige Erinnerungen wach hält:

Ich spreng die SS-Gräber eigenhändig in die Luft, das ist für die Auferstehung genug! [...] Am Jüngsten Tag posaun ich aus, was die auf dem Kerbholz haben! Meine Kinder verheizt! Weh, die kriegen nicht ihr Todesurteil auf ewig im Feuer. (S. 96)

Wie die zur erzählenden Hauptfigur umgestaltete Courasche nochmals stärker auf die traumatischen Momente ihres Lebens – auf die Abholung durch die Gestapo (S. 61 und 65, 74) sowie den Verlust ihres Mannes und der Kinder im KZ (S. 61, 79 u. ö.) – fixiert ist, so präsentiert sie sich der Enkelin zugleich von Anfang an als immer noch vitales Antidot gegen die Angst: „Angst, ich? Kenn ich keine. Außer die Angst vor meiner Courasche.“ (S. 61). Sie, die „Keine Angst vor nichts!“ gehabt habe, „Vor keiner Höll und keinem Hitler und keinem Herrgott!“ (S. 90), nimmt dabei ihren Namen als Auftrag an sich selbst und als Hoffnungszeichen für ihre Enkelin:

Du bist ja ein einziges Bündel aus Angst. Mira, komm zu dir! Keine Courasche nicht? Jede Zellen in dir ist Angst. Alles klemmt in dir, Mira. Am liebsten tätst

dich zunähen lassen! Denk doch lieber an mich! Deine Großmutter mit dem Namen Courasche. (S. 81)¹⁴

3. Grimmelshausen-Rezeption?

Begegnet in der Dichtung der Nachkriegszeit und der Gegenwart der Name Courage/Courasche, dann ist es keineswegs selbstverständlich, den entsprechenden Text sogleich als Zeugnis der Grimmelshausen-Rezeption zu verbuchen. Das Beispiel von George Taboris *My Mother's Courage*, zuerst 1975 als Prosaerzählung geschrieben, zum Theaterstück umgearbeitet, 1979 in deutscher Sprache uraufgeführt und als *Mutters Courage* gedruckt,¹⁵ lehrt eindrücklich, dass man seit dem Vorliegen von Brechts *Mutter Courage und ihre Kinder* sorgfältig zwischen einer unmittelbaren, direkt auf die barocke Figur und ihre Lebensgeschichte zurückgehenden und einer mittelbaren, wesentlich von Brecht angeregten, mit Grimmelshausen höchstens in einem vagen „Traditionszusammenhang“ stehenden Rezeptionslinie zu unterscheiden hat.¹⁶

Für Werner Fritschs Modellierung der Courasch(e) in *Schwejk?* und *Das Rad des Glücks* darf gewiss davon ausgegangen werden, dass er Brechts Courage-Figur, mit der seine Heldin – gegen Grimmelshausen – die Mutterschaft und den traumatischen Verlust der Kinder im Krieg teilt, ebenso im Blick hatte wie Taboris Mutter-Gestalt, die wie Fritschs Courasche dem NS-Terror entgangen ist und (hier: gemeinsam mit ihrem Sohn) die episch-dramatische Erinnerung an ihre Rettung

14 Ähnlich ruft sich die im Viehwaggon deportierte Courasch schon in *Schwejk?* selbst zu: „Du mußt springen! Trau dich! Courasch!“ Als ein Mitdeportierter unverstündig fragend den Namen wiederholt, den er als Bezeichnung einer Eigenschaft auffasst („Courage?! Courage?!“), erklärt sie: „Courasch, so heiß ich! Und nicht für nichts und wider nichts!“ (S. 64)

15 Vgl. George Tabori: *Theaterstücke I*. Mit einem Vorwort von Peter von Becker. Aus dem Englischen von Ursula Grützmaier-Tabori [u. a.] München 1994, S. 285–317 (Text) und S. 321–322 (Hinweise zur Entstehung und Uraufführung).

16 Vgl. dazu die umsichtigen Überlegungen von Thomas Strässle: George Taboris Drama *Mutters Courage* – ein Text in der Tradition Grimmelshausens? In: *Simpliciana* XXIII (2001), S. 159–176.

hochhält.¹⁷ Dass sich Fritsch aber nicht nur an die mittelbaren Rezeptionszeugnisse angeschlossen, sondern stärker auch auf das barocke ‚Original‘ zurückgegriffen hat, kann aufgrund einiger Indizien und Textbeobachtungen angenommen werden. Der Abdruck eines Kapitels aus Grimmelshausens *Courasche* in dem von Autor redigierten Programmheft der Münchner Uraufführung von 2005 mag für sich genommen noch geringe Beweiskraft haben.¹⁸ Dass aber gerade jener Abschnitt wiedergegeben ist, in dem die bis dahin transvestierte Courasche geschlechtlich unfreiwillig zu sich selbst und durch die euphemistische Bezeichnung ihres Geschlechts als „Courasche“ zu ihrem fortan gültigen Namen kommt, den ihre Umgebung zugleich als Attribuierung ihres heroisch-männlichen Kampfesmutts auffasst, spricht doch entschieden dafür, Fritschs Spiel mit dem sprechenden Namen seiner angstlosen Heldin als entscheidend von Grimmelshausen vorgeprägt zu sehen. Während das Motiv des Überlebens im männlich dominierten Krieg alle Courage/Courasche-Figuren verbindet und daher für eine konkrete Filiation unergiebig bleibt, weist ihre sonst nicht begegnende ethnische Bestimmung als „alte Roma-Frau“ (*Das Rad des Glücks*, S. 60) eindeutig auf Grimmelshausen, deren Heldin bekanntlich in den letzten Kapiteln davon berichtet, wie sie in eine „Ziegeuner-Schaar“ aufgenommen worden ist.¹⁹

Ob einige der dort geschilderten Betrügereien, wie etwa der Diebstahl „alles Gebratens und Gebackens“,²⁰ das alleinige Vorbild für entsprechende Passagen in Fritschs *Schwejk?* und *Das Rad des Glücks* abgegeben haben, muss man nicht endgültig entscheiden wollen – bedeutsamer als konkrete Einzeltextreferenzen dürften ohnehin die charakterlichen Verwandtschaften sein, die beide Figuren unter dem von

17 Crowe, ‚Der Tod schneidet den Film des Lebens‘ (wie Anm. 2), kommt daher zu dem Schluss, Fritschs Heldin sei insgesamt „very loosely inspired by the heroine of Grimmelshausen’s *Lebensbeschreibung*“ (S. 402) und vereinige vielmehr „highly intertextual“ Züge sowohl von Grimmelshausens, Brechts und Taboris Courasche/Courage-Figuren (S. 409–410).

18 *Das Rad des Glücks*. Programmheft (wie Anm. 10), S. 24–28. Abgedruckt ist Kapitel III aus Grimmelshausens Text, als Quelle angegeben ist ebd., S. 31: Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen: *Die Lebensbeschreibung der Erzbetrügerin und Landstörzerin Courasche*. (dtv) München 1962. Der Text entspricht Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen: *Courasche*. In: *Werke*. I. 2. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt a. M. 1992 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 4. 2), S. 9–151, hier S. 27–32 (Kap. III).

19 Grimmelshausen, *Courasche* (wie Anm. 18), S. 143.

20 Grimmelshausen, *Courasche* (wie Anm. 18), S. 146.

Fritsch selbst annoncierten „*pikaresken Aspekt*“ verbindet (*Schwejk?*, S. 9). Mit dem Entwurf einer gesellschaftlich außenstehenden *Picara moderna*, die Krieg und Verfolgung überlebt, die bei aller Verhärtung, Rachgier und selbstschädigenden Boshaftigkeit doch die Sympathie der Zuhörer/Leser gewinnt, weil sie mehr Opfer als Täterin bleibt, schließt sich Fritsch fraglos an eine in der deutschen Literatur zuerst von Grimmelshausen gestaltete Figurentypologie an. Der mit dem Namen Courasche eindeutig markierte Typus bezeichnet aber nicht nur eine pikarisch agierende Überlebenskünstlerin, sondern – vor allem in *Das Rad des Glücks* – entscheidend auch eine pikarische Erzählerin. Indem Fritsch hier Figur und Stoff des *Schwejk?*-Dramas neu fasst und die weitgefächerte Szenenfolge zu einem autodiegetisch-retrospektiven Monolog umarbeitet, wird seine Courasche wie die seines barocken Vorbilds zu einer illiteraten Erinnerungskünstlerin, die in mitunter derber Direktheit Zeugnis abgibt von einem Lebenskampf, der sich nur mit ‚Courage‘ bestehen lässt.

MICHAEL HANSTEIN (Ditzingen)

„valide et varie delectat hic lusus“.
Lateinische Chronogramme in Straßburger Drucken
(1610–1627) von Brülow, Dannhauer, Gloner,

Moscherosch und Polus

Im Mai 1611 heiratete Matthias Bernegger (1582–1640), Lehrer der Prima an der Straßburger Akademie und späterer Professor für Geschichte, Maria Jacobea Kehner (vor 1594?–1657), die Tochter des Hans Caspar Kehner, des Schaffners der Straßburger Münsterbauhütte.¹ Zur Hochzeit erschien ein dünner Faszikel mit sieben Epithalamien, die mehrheitlich von mit Bernegger befreundeten Kommilitonen stammen.² Zu diesen gehört auch Caspar Brülow, der in der Umgebung der pommerschen Kleinstadt Pyritz gebürtige spätere Lehrer und Rektor am Straßburger Gymnasium und Professor für Poesie sowie Geschichte der angeschlossenen Universität.³

Brülow verfasste zwei Gedichte auf Berneggers Hochzeit. Sein erstes eröffnet den Faszikel und stellt mit 90 Distichen dessen längstes Epithalamium dar. Hier erläutert der Pommer in mythologischer Ver-

1 Zu Bernegger siehe Karl Büniger: *Matthias Bernegger. Ein Bild aus dem geistigen Leben Straßburgs zur Zeit des dreissigjährigen Krieges*. Straßburg 1893, und Wilhelm Kühlmann: *Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat*. Tübingen 1982, sowie ders.: ‚Matthias Bernegger‘. In: *Killy Literaturlexikon*. 2., vollst. neu bearb. Aufl. Hrsg. von Wilhelm Kühlmann. Bd. 1. Berlin 2008, S. 478–479.

2 *Ενομήναι In Hymenæum auspiciatiss. Clarissimi Iuxta Ac Doctissimi Viri, Dn. M. Matthiæ Berneggeri [...] Et [...] Mariæ Iacobæ [...] Kheneri [...] Argentinae, 5. Cal. Iun: Anni θεογονίας celebratum. Scriptæ ab Amicis*. Straßburg 1611 (Ungarische Nationalbibliothek Budapest: 801.753; Stadtbibliothek Ulm: G 2 Bernegger, Nr. 7536).

3 Michael Hanstein: ‚Brülow, Caspar‘. In: *Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620. Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon*. Hrsg. von Wilhelm Kühlmann [u. a.] Bd. 1. Berlin 2011, Sp. 354–364, und die Monographie von dems.: *Caspar Brülow (1585–1627) und das Straßburger Akademietheater*. Berlin 2013 (Frühe Neuzeit 185).

klärung die Vorgeschichte der Hochzeit. Der Gott Cupido, von seiner Mutter Venus Bernegger als Schüler übergeben, habe dessen harte Erziehung nicht ertragen und seinen Lehrer mit dem Pfeil der Liebe zur Kehnerin verletzt.

Sein zweites Gedicht zählt zur Gattung des Chronogramms. Es findet sich auf der vorletzten Seite des Faszikels und umfasst lediglich ein Distichon. Während jedoch die poetische Gestaltung und Gattungstradition seines langen aitiologischen Epithalamiums bereits aufgearbeitet ist, fehlt eine entsprechende Untersuchung des Chronogramms.⁴

Um das Chronogramm auf Berneggers Hochzeit hinsichtlich seines Standorts in Brülows Œuvre, in zeitgenössischen Straßburger Drucken und in der Gattung des Chronogramms zu analysieren, wurde ein Corpus aus ca. 130 Drucken erstellt. Hierunter fallen Kasualfaszikel und Monographien, für die Brülow (mindestens) ein Gelegenheitsgedicht verfasst hat.⁵ Die übrigen Beiträge stammen meist aus der Straßburger Akademie oder deren Umfeld, weshalb in den Werken die lateinische Sprache dominiert, und die betreffenden Drucke wurden in den Jahren 1610–1627, in denen für Brülow Gelegenheitsgedichte belegt sind,⁶ überwiegend in Straßburger Offizinen hergestellt.

Durch die Begrenzung auf Brülows Œuvre besitzt diese Untersuchung eine weitaus kleinere empirische Basis als etwa Marschalls Studie über Chronogramme in mehr als 3.300 Kasualfaszikeln der Staatsbibliothek Bamberg.⁷ Jedoch stellt sie die erste systematische Auswertung mit einem Schwerpunkt auf Straßburg dar, die sich den Adressaten und dem Anlass, den Autoren, der Position im Druck, der Gestaltung in Versen oder Prosa, den (arithmetischen) Angaben des Datums und der Metaphorik widmet. Somit ermöglicht sie zumindest zum Status von Chronogrammen im bisher erschlossenen Werk Brülows valide Aussagen.

4 Vgl. Michael Hanstein: Ein Epithalamium nach Georg Sabinus und ein Chronogramm. Caspar Brülows Gedichte auf die Hochzeit Matthias Berneggers. In: *Études Germaniques* 71 (2016) [im Druck].

5 Vgl. Hanstein, *Caspar Brülow* (wie Anm. 3), S. 686–696.

6 Grundlegend zur frühneuzeitlichen Kasualdichtung Wulf Segebrecht: *Das Gelegenheitsgedicht. Ein Beitrag zur Geschichte und Poetik der deutschen Lyrik*. Stuttgart 1977; oder Rudolf Drux: ‚Gelegenheitsgedicht‘. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hrsg. von Gert Ueding. Bd. 3. Tübingen 1996, Sp. 653–667.

7 Vgl. Veronika Marschall: *Das Chronogramm. Eine Studie zu Formen und Funktionen einer literarischen Kunstform*. Frankfurt a. M. 1997 (Helicon 22), S. 13–15.

Über Brülows Schriften hinaus bietet das anhand seines Kasualœuvres erstellte Corpus einen, wenn auch begrenzt repräsentativen, Einblick in die Produktion lateinischer Kasualfaszikel in Straßburg. Ihre akademische Position prädestinierte Poesie-Professoren für das Verfassen von Gelegenheitsgedichten, oblag es dem Poeten doch neben der Interpretation klassischer Dichter, seine Schüler zur dichterischen Praxis in Griechisch und Latein anzuleiten.⁸

Unter „Chronogrammen“ werden Texte bzw. Textabschnitte unterschiedlicher Länge (vom kompletten Gedicht bis hin zum Satzteil) verstanden, die zwei Textebenen besitzen, deren eine, der „lineare Basistext“, sich dem Rezipienten unmittelbar darstellt. In sie ist ein zweiter, zu entschlüsselnder Text als „Intext“ integriert, weshalb Chronogramme wie etwa Akrosticha zur Gattung der Kryptogramme zählen. Der Intext besteht also aus Elementen des Basistextes, die graphisch z. B. durch Majuskel, Erhöhung oder Farbe hervorgehoben sind und einen eigenen Sinn konstituieren. Bei einem Chronogramm setzt sich der Intext aus jenen lateinischen Buchstaben zusammen, die zugleich als Zeichen für Zahlen fungieren (I, V, X, L, C, D, M). Ihre Addition ergibt das Datum bzw. die Jahreszahl, zu der das im Basistext thematisierte Ereignis stattfand.⁹ Ein Chronogramm erfüllt somit durch seine Typographie eine dekorative Funktion. Zugleich dient es, indem es seine Leser zur produktiven Textrezeption anregt, zur Unterhaltung des Rezipienten: „valide et varie delectat hic lusus“, und bisweilen auch als mnemotechnisches Hilfsmittel.¹⁰

-
- 8 Vgl. die Akademie-Statuten (1604) in *L'Université de Strasbourg et les Académies Protestantes Françaises. Gymnase, Académie, Université de Strasbourg*. Hrsg. von Charles Engel und Marcel Fournier. Paris 1894 (Les Statuts et privilèges des universités françaises depuis leur fondation jusqu'en 1789 IV/1), S. 313.
- 9 Marschall, *Das Chronogramm* (wie Anm. 7), S. 9–11; Waldemar Schupp: Das Chronogramm als kulturgeschichtliches Phänomen. In: *Herold-Jahrbuch* N. F. 8 (2003), S. 127–188, hier S. 127–128; sowie Albert W. Halshall: ‚Chronogramm‘. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* (wie Anm. 6), Bd. 2 (1994), Sp. 222–224; und Joseph Kiermeier-Debre: ‚Kryptogramm‘. In: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Hrsg. von Klaus Weimar [u. a.]. Bd. 2. Berlin 2000, S. 349–351.
- 10 Johann Heinrich Alstedt: *Encyclopaedia*. Herborn 1630 [Faksimile-Edition Stuttgart 1989–1990], Bd. 7, S. 548: „dieses literarische Spiel erfreut mächtig und mannigfaltig“. Übersetzung nach *Visuelle Poesie*. Hrsg. von Ulrich Ernst. Berlin 2012, hier Bd. 1, S. 676–677. Vgl. auch Marschall, *Das Chronogramm* (wie Anm. 7), S. 114–115. – Zur mnemotechnischen Funktion siehe Ernst, *Visuelle Poesie*, S. 721, und Alstedt, *Encyclopaedia*, Bd. 7, S. 1964.

Chronogramme gehören nicht zu den aus der Antike ererbten Textsorten. Erste Exemplare auf Hebräisch und Latein stammen aus dem frühen 13. Jahrhundert, weshalb auch mit Einflüssen der Kabbala, der auf den hebräischen Buchstaben- bzw. Zahlensymbolen basierenden jüdischen Geheimlehre, auf die Entstehung und Entwicklung der Gattung zu rechnen ist. Im 14. Jahrhundert, als Chronogramme in Persien und der Türkei bereits stark verbreitet waren, finden sie sich auch vermehrt in Europa. Hier nimmt die Anzahl belegter Chronogramme im 16. und 17. Jahrhundert zu, wovon auch das *Eteostichorum liber* (Wittenberg 1561) des Joseph von Pinu zeugt. Es enthält Chronogramme auf Persönlichkeiten der Bibel bzw. Religionsgeschichte von Noah bis Luther, auf astronomische sowie mythologische Realien und sogar Schulgründungen.¹¹ Schließlich betrachtet auch der Polyhistor Johann Heinrich Alstedt (1588–1638) die Gattung in seiner *Encyclopaedia* (1630), dem bedeutendsten Nachschlagewerk des 17. Jahrhunderts.¹² Die Produktion von Chronogrammen erreicht im 18. Jahrhundert ihren Höhepunkt und sinkt danach wieder ab. Überwiegend sind sie auf Latein verfasst, wobei Chronogramme in zahlreichen europäischen Idiomen belegt sind.¹³

Das Corpus enthält 59 Chronogramme, die sich auf 30 Drucke, meist Kasualfaszikel, verteilen. Sieht man von den 15 Monographien ab, zu deren Erscheinen Brülow den jeweiligen Autoren ein Lobgedicht verfasst, so besitzt knapp jeder vierte Kasualfaszikel mindestens ein Chronogramm. In neun Bänden finden sich mehrere Chronogramme, darunter fünfmal 2, einmal 3, einmal 4, in jenem auf den Tod Georgs III. von Pommern 8 und in der Anthologie des Polus sogar 12.¹⁴

Das häufige Auftreten dieser Zahlenrätsel in den letzten drei Faszikeln erklärt sich aus dem Anlass, zu dem sie erstellt wurden, und ihren

11 Etwa zur Gründung der Straßburger Akademie (1538): „StrVCta ArgentInI sVnt aVspICe teMpLa senatV / Phoebo, et pIerIIs eX HeLIConE ChorIs.“ (Joseph von Pinu: *Eteostichorum liber*. Wittenberg 1561, fol. [D 1^r]).

12 Ernst, *Visuelle Poesie* (wie Anm. 10), S. 674, bzw. Alsted, *Encyclopaedia* (wie Anm. 10), S. 553.

13 Schupp, *Das Chronogramm* (wie Anm. 9), S. 137–142, und Marschall, *Das Chronogramm* (wie Anm. 7), S. 11–12 und Halshall, *Chronogramm* (wie Anm. 9), S. 222–223.

14 Zwei Chronogramme in: *Brabeum* (wie Anm. 83); *Ad tumulum* (wie Anm. 111); *Neniae* (wie Anm. 115); *Dolor* (wie Anm. 134); *Suspiria* (wie Anm. 135). Drei Chronogramme in *Musica Vota* (wie Anm. 102). Vier Chronogramme in *Harmonia* (wie Anm. 117); acht in Grantzin: *Leichpredigten* (wie Anm. 88); zwölf in Polus: *Epigrammata* (wie Anm. 126).

Adressaten. Diese stammen überwiegend aus dem akademischen Kontext, was angesichts der Zusammenstellung des Corpus nicht überrascht. Für Professoren und Praeceptoren wurden 13 Faszikel mit 16 Chronogrammen angefertigt, für Studenten 10 Faszikel mit 15 Chronogrammen. Für den Straßburger Kontext relevant sind außerdem die Chronogramme auf Mitglieder örtlicher Patrizier-Familien, auf den Stadt-Advokaten Johann Hartlieb und eines von Brülow auf seinen vermögenden Gönner Kilian Vogler.¹⁵

Unter den Faszikeln auf Studenten sticht jener für Matthäus Leonhard heraus. Er erwarb 1623 den Magistergrad an der philosophischen Fakultät bei Isaak Malleolus (1564–1645), dem amtierenden Dekan und Straßburger Professor für Mathematik und Astronomie. Sowohl die Disziplinen des Malleolus als auch Leonhards Interesse für Astronomie basieren auf profunden arithmetischen Kenntnissen, auf welche die ungewöhnliche Menge von Chronogrammen anspielt.¹⁶ Polus wiederum legte 1624 eine Sammelausgabe seiner Gedichte vor, in der 10 Chronogramme in Hexameterform das Jahr 1624 verschlüsseln. Zu den umfangreichsten Faszikeln zählen auch die Epigrammsammlungen auf den Tod Georgs III. von Pommern (40 Bl.) und die Hochzeit des Leipziger Rats Herrn Sigismund Deuerlin (17 Bl.). Das gesellschaftliche Ansehen beider wird sowohl für die Quantität der Beiträge als auch die ästhetische Gestaltung des Faszikels durch die Bemühung um Anagramme oder Chronogramme eine Rolle gespielt haben.¹⁷

Was den Anlass betrifft, werden zwei Drittel aller Chronogramme in Faszikeln anlässlich eines Todesfalls verfasst, das übrige Drittel teilen sich Epithalamien und Gratulationsgedichte zu Graduationen. Nur ein Chronogramm befindet sich in einem Band mit Propemptica

15 Siehe im Corpus die Nr. 4, Nr. 18 auf Hartlieb, Nr. 3 auf Johann Philipp Böcklin (Kanzler und Schulherr in Straßburg) sowie Nr. 41 auf Felicitas Messinger, Tochter des Straßburger Konsuls Lucas Messinger.

16 Siehe Hanstein, *Caspar Brülow* (wie Anm. 3), S. 343, sowie Engel, Fournier (wie Anm. 8), S. 312. Ein großes Interesse Leonhards für Astronomie bezeugt Crusius in seinem Epigramm (in *Harmonia Votorum* [wie Anm. 11], fol. A 2^v).

17 Vgl. Robert Seidel: Epicedien in pommerschen Leichenpredigen aus der Sammlung Stolberg. In: *Pommern in der frühen Neuzeit. Literatur und Kultur in Stadt und Region*. Hrsg. von Horst Langer und Wilhelm Kühlmann. Tübingen 1994 (Frühe Neuzeit 19), S. 239–266, sowie Werner Schaal: Georg II. Herzog von Pommern (1582–1617). Tabula Iovis – Mathematische Bemerkungen zu einer Leichenpredigt. In: *Leben in Leichenpredigten* 12 (2013), <http://www.personalschriften.de> (Abruf 02.10.2016).

(Reise-Geleitgedichten; [im Textanhang dieses Beitrages: Nr. 35]) für den böhmischen Studenten Johannes Christophorus Pfreumbder. Ihm, der sich auf seiner ‚peregrinatio academica‘ wieder Richtung Heimat wendete, gilt folgender Wunsch („votum“): „Ah DVX ergo Meae sIs bone ChrIste Viae“ („Ach Christus, mein Fürst, sei gnädig meinem Weg.“) Durch „via“, das sowohl konkret („Weg“) als auch metaphorisch („Lebensweg, Leben“) verstanden werden kann, spielt das Chronogramm auf den biographischen Kontext Pfreumbders an.¹⁸

Für über 40 Chronogramme lassen sich die Verfasser durch die Signatur identifizieren; sie stammen von 24 Autoren, die meist an der Straßburger Akademie bzw. Universität studieren oder ein Studium vor kurzem abgeschlossen haben und für einen Kommilitonen oder Professor poetisch tätig sind. Professoren finden sich kaum unter den Chronogramm-Autoren, dafür in zwei Fällen Lehrer auswärtiger Schulen.¹⁹

Von Brülow stammen im gesamten Corpus, das ca. 130 Drucke mit seiner Beteiligung umfasst, nur vier Chronogramme: ein Epithalamium (1611), ein Epicedium (1614)²⁰ und zweimal ein Vers mit Jahresangabe am Ende eines Einladungsgedichts (1620, 1622). Damit hat er nur ein Chronogramm mehr verfasst als der noch junge Johann Conrad Dannhauer innerhalb von zwei Jahren.²¹ Insgesamt 7 Exemplare stammen von Samuel Gloner und 13 von Thimotheus Polus.²²

18 Pfreumbder: später Kantor am Heilbronner Gymnasium. Vgl. Robert Eitner: *Biographisch-bibliographisches Quellenlexikon der Musiker und Musikgelehrten*. Bd. 7. Leipzig 1902, S. 410.

19 Georg Hämmerlein (Nr. 22) von der Thomas-Schule in Leipzig, Caspar Paffius (Nr. 11–14), Konrektor in Stettin, sowie Brülow (Nr. 25) als Poesie-Professor.

20 Erster Nachweis von Brülows Chronogramm bei Hanstein, Epithalamium (wie Anm. 4); beim Chronogramm auf Vogler war lediglich dessen umgebendes, mehrgliedriges Epicedium bekannt (Hanstein, *Caspar Brülow* [wie Anm. 3], S. 687; Peter Andersen, Barbara Lafond: *Brülow-Portal*. <http://brulow.unistra.fr>, Abruf 02.10.2016).

21 Dannhauer (Straßburg 1603–1666): in Straßburg 1619 Baccalaureus, 1621 Magister, 1622 Poeta laureatus, 1624 Studium der Theologie; Professor der Rhetorik (1627–1633) und Theologie (ab 1634); 1629 Heirat mit Brülows Witwe Salome Hugwart (vgl. Wilhelm Kühlmann: ‚Dannhauer, Johann Conrad‘. In: *Killy Literaturlexikon* [wie Anm. 1]. Bd. 2 [2008], S. 552–553). Von Dannhauer stammen im Corpus zwei Chronogramme 1622, außerhalb desselben ein Exemplar 1624 (Nr. A.-7).

22 Polus (Merseburg 1599–1642 Reval): 1610 Studium in Leipzig, Mai 1623 Theologie-Studium in Straßburg, ab 1628 Lehrer an der Stadtschule in Reval, 1631 am dortigen Gymnasium Poesie-Professor; befreundet mit Paul Fleming; vgl. *Lexikon der deutschsprachigen Literatur des Baltikums und St. Petersburgs. Vom Mittel-*

Chronogramme sind somit im bislang erschlossenen Œuvre des Pommern eher selten und stammen je zur Hälfte aus seiner mittleren Schaffensphase nach der Berufung auf die Poesie-Professur und aus der Frühphase seines Wirkens. Als Professor für Dichtkunst kündigte er poetische Vorträge seiner Studenten an. Diese Einladungen gestaltete er, seiner Profession und dem Anlass entsprechend, in Form eines Gedichtes, das in zwei Fällen das Jahresdatum durch ein Chronogramm angibt.

Ein Grund für die wenigen Belege im Œuvre des Pommern könnte in den hohen Ansprüchen liegen, die das Anfertigen dieser Epigramme erschweren. Einiges spricht dafür, dass sich Brülöw der anstrengenden Aufgabe, gleichzeitig auf „eine verständliche Textaussage, auf die zahlenmäßige Korrektheit“ und auf metrische Vorgaben zu achten,²³ vor allem in seinen Jugendjahren unterzog. In diesen demonstrierte er seine poetischen Fähigkeiten mit arithmetisch und poetisch kunstvollen Chronogrammen in elegischen Distichen, während er später vergleichsweise simple Jahreszahlenchronogramme in einem Hexameter verfasste. Ähnliches gilt für Dannhauer. Nach dem Erwerb des Magisters (1621) unternahm Dannhauer weitere Studien an der philosophischen Fakultät, bevor er 1624 ein Theologiestudium aufnahm. Seine Chronogramme entstammen dem Jahr 1622 (Nr. 26–27) bzw. 1624 (Nr. A-7) und damit einer ähnlichen Lebenssituation wie der Brülöws.

Gloner, der Sohn eines Straßburger Goldschmieds und Absolvent des Gymnasiums und der Akademie (Baccalaureus 1615, Magister 1621), war im Krieg aus dem unsicheren Durlach, wo er eine Stelle als Lehrer bekleidet hatte, spätestens im Mai 1622 nach Straßburg zurückgekehrt, um Sicherheit und eine feste Anstellung zu suchen. Nach einem ersten Posten als Hilfslehrer am Gymnasium (Ende 1622) ist er langsam in die Prima (1637) aufgestiegen. In dieser Zeit versuchte sich

alter bis zur Gegenwart. Hrsg. von Carola L. Gottzmann und Petra Hörner. Bd. 3. Berlin 2007, S. 1032–1037, und Martin Klöcker: *Literarisches Leben in Reval in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts (1600–1657)*. Berlin 2005 (Frühe Neuzeit 112), Bd. 1, S. 275–294. In den 1630er Jahren schilderte Polus die Biographien von Gustav Adolf und Christina von Schweden in 110 bzw. 114 Chronogrammen, für 1639 sind zwei weitere Chronogramme bezeugt (Klöcker, *Literarisches Leben*, S. 292–293).

23 Schupp, Das Chronogramm (wie Anm. 9), S. 137; sowie Hans Böhm: Wie der Stadtschreiber von Dillingen ein Chronogramm ausbrütete. In: *Tiro. Iocosa iucunda seria* (Bad Dürkheim) 13 (1966), S. 7–8, der anhand mehrerer Entwürfe des Dillinger Stadtschreibers für ein Chronogramm 1752 den Schreibprozess exemplarisch darstellt.

Gloner durch zahlreiche lateinische Epen beim Straßburger Patriziat zu rekommenidieren.²⁴ Das Streben nach Aufstieg sowie finanzielle Not führten auch zum Anfertigen zahlreicher Kasualgedichte, was ihm heute die Bezeichnung „Oberleichendichter in Straßburg“ eingebracht hat.²⁵ Er befindet sich, obschon 1620 zum *Poeta laureatus* gekrönt, in einer ähnlichen Situation wie Brülow von 1611–1614. Das Corpus enthält vier Chronogramme Gloners, die während seiner Studienzzeit entstanden, und drei weitere aus dem Jahr 1622, als sich Gloner in Straßburg zu etablieren versuchte.²⁶

Nur in zwei Faszikeln hat ein Autor mehrere Chronogramme verfasst. Mit geringerem Aufwand gelang dies Westerfeld (Nr. 31–32), dessen Beitrag aus zwei leicht variierten Chronogrammen besteht. Angesichts nur dreier veränderter Wörter haben die zum Verfassen angestellten Vorstudien wohl doppelte Verwendung gefunden. Eine ähnliche Zweitverwertung ist außerhalb des Corpus auch für den Straßburger Theologie-Professor Johann Pappus belegt, der seine Stammbuch-Einträge in den Jahren 1609 und 1610 mit einem kaum variierten Chronogramm geschmückt haben soll (A-1, -2). Anders dagegen Paffius mit vier (Nr. 11–14) und ein anonymen Verfasser dreier Chronogramme auf Georg III. von Pommern (Nr. 7–9): Das erste beschreibt den Tod des Herzogs („Pius Obitus“) am 17. März 1617 in Rügenwalde, das zweite die letzte Ruhestätte beim Begräbnis in Stettin (27. Mai, „Ultimus status“), das dritte erbittet Christi Schutz für den Verstorbenen. Die Häufung bei Polus beruht darauf, dass sich die Mehrheit seiner Chronogramme in einer vom Autor selbst erstellten Sammelausgabe befindet.

Die meisten Chronogramme umfassen zwei Zeilen und bilden ein elegisches Distichon, in denen der Intext über Hexameter und Pentameter verteilt ist. Im Unterschied hierzu beschränkt Dannhauer den Intext auf die Hexameter seiner Distichen (Nr. 26–27), während in mehreren Chronogrammen des Polus (Nr. 42 und die Anagramme 52–53)

24 Vgl. Hellmut Thomke: ‚Gloner, Samuel‘. In: *Killy Literaturlexikon* (wie Anm. 1), hier Bd. 4 (2009), S. 253–254, und Rudolf Reuss: Magister Samuel Gloner, ein Straßburger Lehrerbild. In: *Festschrift zur Feier des 350jährigen Bestehens des protestantischen Gymnasiums zu Straßburg*. Hrsg. von der Lehrerschaft des protestantischen Gymnasiums. Bd. 1. Straßburg 1888, S. 143–226.

25 Hellmut Thomke: Josua Wetter und sein Straßburger Kostherr Samuel Gloner. In: *Wolfenbütteler Beiträge* 4 (1981) S. 205–233, hier S. 214.

26 Siehe Gloners Chronogramme 1618 (2x), 1619 (2x), 1622 (3x, darunter zwei im August und im September); wohl auch von Gloner Nr. 33, dazu unten.

Hexameter und Pentameter dieselbe Jahreszahl enthalten. Abweichungen von der Normalform als Distichon können zum Beispiel mit der Position der Chronogramme erklärt werden. So finden sich auf Titelblättern auch kürzere Exemplare, die aus nur einem Hexameter bestehen (Nr. 3, 34, 54) oder in Prosa verfasst sind (Nr. 35).²⁷ Auf Einblattdrucken wurden zwei Chronogramme von Brülow nachgewiesen (1620, 1622). Als Überschrift eines Epigramms tritt ein Chronogramm nur einmal auf. Der Bautzener Caspar Schüller (Nr. 39) gratuliert seinem Landsmann, dem Straßburger Theologie-Professor Johann Schmidt, zur Hochzeit und lobt die Stadt am Rhein und ihre Universität.

Chronogramme in Prosa sind mit fünf Vertretern relativ selten. Sie erscheinen abgesehen von den beiden Sonderfällen als Überschrift (Nr. 39-Schüller) und auf der Titelseite (Nr. 35) meist in der Signatur (Nr. 36-Bartschius, 38-Nerlichius, 19-Grave). Dabei nutzt Grave sein Chronogramm auf den verstorbenen Christian Lyche zu einem Wortspiel mit dem Vornamen des Verschiedenen („Christianus“), „Christus“ dem Erlöser und dem als „christlichem“ Leben zu verstehenden „sors“.²⁸

Zur metrischen ‚variatio‘ dienen sie Brusaeus und Polus, die mit zwei Jamben (Brusaeus) bzw. einem Pentameter (Polus) das Chronogramm vom vorangehenden Beitrag in einem anderen Metrum abgrenzen (Nr. 10; Nr. 41). Um seine prosodischen Fähigkeiten zu beweisen, verfasst ein Anonymus in den Epicedien auf Georg III. nach zwei Chronogrammen in Distichenform auch eines im Pentameter (Nr. 9), während David Langenberg (Nr. 2) auf ein hexametrisches Epithalamium auch ein Chronogramm in Jamben folgen lässt.

Von den selbstständigen bzw. integrierten Chronogrammen werden jene unterschieden, die sich in der Signatur unter einem Beitrag befinden (d. h. nicht von diesem durch eine gattungsanzeigende Überschrift geschieden sind) und diesen bzw. das bedichtete Ereignis datieren. Hier ist folgender Typ dominant: „Anno“ + Chronogramm + Autorangabe, wobei der Ablativ der Zeit („Anno“) durch den Intext des direkt folgenden Chronogramms verständlich wird.²⁹ Nur einmal findet

27 Außerhalb des Corpus auch die anonymen Prosa-Chronogramme auf Titelblättern A-4, A-5, A-8.

28 „SaLVator ChrIstVs sorteM Vere fe[C]It ChrIstlano, LyCChe.“ Hinweis von Rüdiger Niehl.

29 Nr. 10-Brusaeus, Nr. 19-Grave und 41-Polus. Ansonsten dominiert der Typ „Anno, quo“ auch auf Titelblättern, vgl. Marschall, *Das Chronogramm* (wie Anm. 7), S. 101–102.

sich der inverse Typ mit vorangestellter Autorangabe: „Jac. Bartschius [...] | Anno, quo | MagnVs aDest SatVrnI et [J]oVIs CoItVs.“³⁰ Sie dient dem Straßburger Studenten Jakob Bartsch (1600–1633), Nachfolger von Malleolus auf der Mathematik-Professur und Schwiegersohn des Astronomen Johannes Kepler (1571–1630), zur astronomisch-astrologischen Periphrase der Jahreszahl 1623, die durch die selten auftretende Große Konjunktion von Saturn bzw. Jupiter, wenn beide Planeten, von der Erde aus gesehen, in einer Linie stehen, umschrieben wird.³¹

Singular im Corpus ist die Integration des Chronogramms in die Autorangabe bei Johannes Nerlichius (Nr. 38): „BeneVoLentlae gratIa feClIt | Iohannes NerLICHIVs PhorCensIs | MarChICVs. Ph. St.“ Er nutzt seinen Namen, Herkunftsangabe und eine weitere Formel als Chronogramm, nämlich die unter Kasualgedichten anzutreffende Rechtfertigung des Beitrags aus einem freundschaftlichen Verhältnis: „Benevolentiae gratia [oder ergo] fecit“.³²

Ebenfalls nur einmal kann im Corpus die Integration eines Chronogramms in ein Figurengedicht nachgewiesen werden, nämlich Moscheroschs Chronogramm in Form eines Kreuzes auf Nicolaus Eisen (1578–1626), den verstorbenen Freiprediger am Straßburger Münster.³³

In den Drucken erscheinen Chronogramme sowohl auf den Titeln der Faszikel als auch im Binnendruck. Dabei entsprechen die zahlenmäßigen Verhältnisse im Corpus dem zeitgenössischen Gebrauch. Selten befinden sich Chronogramme auf der Titelseite, jene im Binnendruck überwiegen.³⁴ Ist bei letzteren der Autor erschließbar, so lässt sich feststellen, dass den metrisch gebundenen, selbstständigen Chro-

30 Nr. 36. Siehe auch das Chronogramm 1617-Anonymus, auch wenn aufgrund fehlender Autorangabe zwischen Vor- und Nachstellung nicht zu unterscheiden ist.

31 Vgl. zu Bartschs astronomischen Arbeiten und Biographie Ernst Zinner: ‚Bartsch, Jakob‘. In: *Neue Deutsche Biographie* 1 (1953), S. 612, und Marie-Joseph Bopp: *Die evangelischen Geistlichen und Theologen in Elsass und Lothringen von der Reformation bis zur Gegenwart*. Neustadt a. d. Aisch 1959–1960, Nr. 203: Immatrikuliert in Straßburg 1621, Mag. phil. 1622 und 1630–1633 Professor der Mathematik, Poeta laureatus, 1630 Dr. med. Zur Hochzeit mit Susanna Kepler siehe Büniger, *Matthias Bernegger* (wie Anm. 1), S. 372–373, und S. 387.

32 Etwa benutzt von Brülow in *Εὐφημία In Hymenæum* (wie Anm. 2), fol. B 1^r.

33 Nr. 59; weitere Figurengedichte mit Chronogrammen bei Schupp, *Das Chronogramm* (wie Anm. 9), S. 175–177.

34 Schupp, *Das Chronogramm* (wie Anm. 9), S. 166, und Marschall, *Das Chronogramm* (wie Anm. 7), S. 111.

nogrammen fast immer ein längeres Gedicht ihres Verfassers vorausgeht. Beide können einen mehrgliedrigen Beitrag bilden³⁵ oder durch andere Beiträge unterbrochen sein, wobei das Chronogramm manchmal den Faszikel beendet und dessen letzte Seite besonders schmückt.³⁶

So bildet Brülows „Distichon Numerale“ auf das Todesdatum Kilian Voglers (Nr. 4) den Abschluss eines insgesamt fünfgliedrigen, 67 elegische Distichen umfassenden Epicediums. Auch Wollenweber hat sein Chronogramm (Nr. 40) hinter ein 14 Distichen umfassendes Gratulationsgedicht auf Matthäus Leonhard platziert, in dem er Namen und Herkunft des Adressaten anagrammatisch verarbeitet. Der Beitrag des Theologie-Absolventen David Langenbergh³⁷ besteht aus einem Epithalamium, das auf die Trinität und das Wort Gottes Bezug nimmt. Ihm folgen ein griechisches Rätselgedicht („Aenigma“) und das als „Eteostichon“ bezeichnete Chronogramm. Dessen erster Vers umschreibt die Frohe Botschaft mit je einem latinisierten griechischen und hebräischen Wort als „thaaam Logos“ und spielt durch diese Verrätselung inhaltlich und sprachlich auf die vorausgehenden Beiträge an.³⁸

Dagegen schließt Gloner 1619 mit einem Chronogramm auf den verstorbenen Advokaten Hartlieb (Nr. 18) den letzten Beitrag der Sammlung ab, der aus einem Epicedium (15 Distichen), einem Epitaphium (drei Distichen) und dem „Chronometron“ (ein Distichon) besteht, das den Kasualfaszikel beendet. Ebenfalls in Endposition befinden sich zwei weitere Chronogramme von Gloner (Nr. 17 und 28), an vorletzter Stelle eines von Brülows (Nr. 1).

Doch zurück zu den Chronogrammen auf dem Deckblatt. Abgesehen von ihrer Unterhaltungsfunktion demonstrieren sie als Element im Titel die große Sorgfalt, die für die Erstellung des Kasualfaszikels und damit für den Adressaten aufgewendet worden ist.³⁹ Insgesamt 10 Straßburger Drucke, von denen 7 im Corpus und 3 zusätzlich ausge-

35 Einzig Herrmanns Beitrag (Nr. 58) besteht nur aus einem Chronogramm in Form eines elegischen Distichons.

36 Marschall, *Das Chronogramm* (wie Anm. 7), S. 111.

37 Zu Langenberghs Biographie: Fortgeschrittener Alumnus in Straßburg, im Mai 1611 noch Theologie-Student (s. Signatur in *Ευφημιαί* [wie Anm. 2], fol. B 2^r), im August wohl „M[agister] Th[eologiae]“ (Überschrift seines Epithalamiums).

38 Vgl. Anm. sowie das [gr. Gamelion]: „Ipse [= fol. A 3^r: Christus] etenim est VERBO unius patris arcitenentis. [...] Spritus atque DEUS solator iuge futurus / est praesto vobis [...]. / Sic olim thalami sibi foedera junxerat ille“.

39 Marschall, *Das Chronogramm* (wie Anm. 7), S. 114–115.

wertet wurden, schmückt auf dem Deckblatt ein Chronogramm, das wie bei Nr. 33 und 41 (Polus) meist aus einer Zeile besteht. Überwiegend befindet sich das Chronogramm im unteren Bereich des Titelblattes, dort wiederum eher oberhalb der Druckerangabe als integriert in diese.⁴⁰ Hier ersetzt es bis auf einen Faszikel das Publikationsdatum.⁴¹ Nur ein Chronogramm, dies jedoch außerhalb des Corpus, bildet den Kopf der Titelseite. Es befindet sich in einer Disputation (A-8) und fungiert als Überschrift für den gesamten Faszikel, der dem Respondenten für die bevorstehende akademische Prüfung Zuversicht durch Gottvertrauen zuspricht: „Ter-OptVMI DeI aVXILIo VeLa | Pando“. Dass dennoch im Titelfuß die Jahreszahl unverschlüsselt erscheint, erklärt sich wohl aus dem großen Abstand zum Chronogramm am Titelkopf, weshalb die doppelte Angabe der Jahreszahl als nicht störend empfunden wurde, und aus dem Wunsch nach einer Datumsangabe am üblichen Ort.

Bis auf wenige Ausnahmen sind die Chronogramme formal, d. h. hinsichtlich ihrer Metrik, der Typographie und Arithmetik des Intextes und der Orthographie, korrekt gestaltet. Überzählige Buchstaben im Intext und somit eine falsche Jahresangabe erscheinen zweimal: Dannhauer (Nr. 26) gibt als Todesjahr des Theologen Johannes Bechtold 1627 statt 1622 an, Sigismundus Conradus Deuerlin im Epithalamum auf seinen Vater 1621 statt 1620.⁴² Die Chronogramme Nr. 13 und 14 des Paffius enthalten dagegen, wie gleich ausgeführt, eine zu niedrige Jahreszahl.

Im Gegensatz zum Titelblatt und einem Epicedium Moscheroschs (Nr. 59), die den 14. Juli als Todesdatum des Straßburger Predigers Nicolaus Eisen bezeugen, gibt Falck (Nr. 56) den 13. Juli an. Nur einmal werden im Intext die „U“- statt der „V“-Type sowie „J“ statt „I“ verwendet,⁴³ häufiger unterbleibt die typographische Kennzeichnung des Intextes vor allem bei „i“ statt „I“, doch auch bei „L“ und sogar „C“

40 Dies gilt auch für die Chronogramme auf Brülows Einblattgedrucken (1620, 1622).

41 Oberhalb der Druckerangabe: Nr. 3 (nur hier wird das Jahr auch in der Druckerangabe genannt), Nr. 33–34 sowie A-4; unterhalb: Nr. 35, 54 und A-5.

42 Nr. 21-Deuerlin: „QVot Densas PhiLyres ConDet eLlster aqVIs“ (= 1621); Nr. 26-Dannhauer: „Lenl Vt sVCCVbVlt BeChtoLDVs peCtore DoCtor“ (= 1627).

43 Nr. 6-Flacht „LUXIt“ statt „LVXIIt“ sowie Nr. 23-Seidelius: „JVngItVr“.

kommt sie vor.⁴⁴ Nur einmal (Nr. 54) fehlt die Majuskel bei „m“, dafür an prominenter Stelle, dem Titelblatt.

Einen Sonderfall stellen die Chronogramme des Caspar Paffius in der Stettiner Epicedien-Sammlung auf den Tod des Pommernherzogs dar (Nr. 11–14). Das erste lateinische Chronogramm ist als Periphrase eines Jeremia-Verses gestaltet und verschlüsselt das Todesjahr Georgs III. nach christlicher Zeitrechnung (1617), während das folgende deutsche Chronogramm das Jahr 5579 angibt. Aufschluss über diese Zahl gibt die Marginalie „Anno Mundi“, wonach das Todesdatum nun nach Entstehung der Welt errechnet wird.⁴⁵ Auch die beiden verbleibenden Chronogramme verschlüsseln laut ihrer Marginalien das „Anno Mundi“, obwohl ihr Zahlenwert hiervon abweicht. Durch die Ersetzung von „DVCes“ durch „DVC[Ī]s“ erhielt man im zweiten lateinischen Chronogramm (Nr. 13: Wert 5578) die korrekte Jahreszahl 5579.⁴⁶ Im zweiten deutschen Chronogramm (Nr. 14: Wert 5429) scheinen in den Versen 2 und 4 Überlieferungsfehler aufgetreten zu sein, da sie von den bei Paffius ansonsten in seinen beiden deutschen Chronogrammen (Nr. 12, 14) verwendeten alternierenden jambischen Achtsilbern abweichen.

Der Zahlwert „I“ lässt gerade bei nichtlateinischen, fremdsprachigen Namen Alternativen zu: Gloner unterdrückt ihn (Nr. 29: „Meyer“ statt „Meler“), Knobelsdorff integriert 1623 ein „I“ in den griechischen Stadtnamen von Straßburg: „ArgIropae“ statt „Argyropae“,⁴⁷ Flacht 1615 bei „Cuvelier / CVVILier“. Einen um „100“ höheren Zahlwert erreicht Grave 1619 beim Namen des verstorbenen dänischen Studenten „Lyche / LyCche“,⁴⁸ eine Erhöhung um „5“ der anonyme Autor von A-8. Er kann, indem er „optumus“ statt des üblichen Superlativs

44 Vgl. etwa Nr. 1-Brülow: „tIb[I]“, Nr. 55-Franck: „b[I]sqVe“, Nr. 58-Herrmann: „pet[I]t“. „l/L“ in Nr. 13-Paffius („re[L]ICtas“); „c/C“ bei Nr. 19-Grave („fe[C]It“) und Nr. 52-Polus „Re[C]tor“.

45 Vgl. Johann Funck: *Chronologia. Hoc est omnium temporum et annorum ab initio mundi [...] computatio*. Wittenberg 1578, S. 91, wo Funck für Christi Geburt das Jahr 3962 angibt; für diesen Hinweis sei Rüdiger Niehl gedankt.

46 Hinweis von Rüdiger Niehl.

47 Abgeleitet von „Silber“: vgl. gr. [argyros] bzw. lat. argentum. Zur Etymologie von „Argentorum“ / „Straßburg“ siehe Johann Jacob Hofmann: *Lexicon Universale*. Leiden 1698, T. 1, Sp. [319].

48 Die Schreibweise „Lycche“ mit Doppelkonsonanz, die im Faszikel nur bei Grave erscheint (Nr. 19, fol. [E 1^v]), besitzt auch prosodische Folgen, da die vorhergehende Silbe nun lang gemessen wird.

„optimus“ (der beste) verwendet, ein „V“ statt eines „I“ integrieren.⁴⁹ Um einen niedrigeren Zahlenwert zu erreichen, verwendet ein Anonymus (Nr. 34) die Ordinalzahl „non-decimus“, die der überlieferten subtraktiven Bildung „undevicesimus“ widerspricht.

Auch im Bereich der Metrik nutzen die Autoren alle sich bietenden Freiheiten. Häufig erscheinen Ellisionen, bisweilen sogar zwei in einem Vers: „PI(e) et sInCer(e) agenDo ...“ (Nr. 3).⁵⁰ Einmal verhindert eine Ellision (Nr. 33: „sVbIt(a) eXIVIt“) in einem Pentameter die Diärese in der Versmitte, die in allen anderen Chronodistichen erscheint. Im Epithalamium des wohl noch recht jungen und eher unerfahrenen Sigismundus Conradus Deuerlin (Nr. 21) findet sich eine metrische Lizenz: kurzes „a“ in „Sponsa“ wird lang gemessen.

Knapp 20 Chronogrammen ist im Corpus eine Gattungsbezeichnung vorangestellt. Während unter Zeitgenossen der Terminus „Carmen numerale“ (Zahlengedicht) überwiegt, erscheint er in leicht variiert Form als „Distichon Numerale“ (gr. δίς: zweimal, zweifach; στίχος: Vers) bei lediglich zwei Autoren.⁵¹ Es dominiert die Bezeichnung „χρονόμετρον“ (gr. χρόνος: Zeit; μέτρον: Versmaß, Vers) mit 9 Belegen, die als einzige Gattungsbezeichnung auch auf einem Titelblatt bei einem anonymen Chronogramm vorkommt (Nr. 33). Gloner bevorzugte es wohl, da er „Chronometron“ fünfmal, „Distichon Numerale“ und „Chronodistichon“ nur einmal verwendet. Letzteres findet sich dreimal im Corpus, darunter einmal in der fehlerhaften Form χρονοδύστιχον, wobei die lautnahe Ersetzung (ι durch υ) Unsicherheiten im Griechischen bei dem Autor, immerhin einem Studenten vor dem Erwerb des Magisters, nahelegt.⁵²

Die Variante „χρονόστιχον“, welche den Umfang des Chronogramms auf einen Vers beschränkt, verwendet nur Dannhauer bei seinen beiden Distichen (Nr. 26–27), in denen lediglich der Hexameter

49 Die Form „optimus“ ist vor allem zu Lebzeiten Caesars belegt (*Thesaurus linguae Latinae*. Bd. 1. Berlin [1900–1906], Sp. 2079).

50 Weitere Elisionen in 1617-Anonymus: „BIs Den(a) et [...] | Vt terr(a) Intra“ und Nr. 29-Gloner: „gLorI(a), et“.

51 Nr. 4-Brülow und Nr. 28-Gloner. Zum Zeitgebrauch vgl. Schupp, *Das Chronogramm* (wie Anm. 9), S. 127, und Marschall, *Das Chronogramm* (wie Anm. 7), S. 11.

52 Fricdericus Flacht: Student der Medizin 1615 (Gustav C. Knod: *Die alten Matrikeln der Universität Strassburg 1621 bis 1793*. Bd. 2. Straßburg 1897, S. 3). Die Bezeichnung „Chronodistichon“ verwenden Deuerlin (Nr. 21) sowie als „Chronodistichon Retrogradum“ Polus (A-6).

einen Intext enthält. Knobelsdorff (Nr. 37) gilt sie als allgemeine Gattungsbezeichnung für sein Chronogramm in Form eines elegischen Distichons mit Zahlzeichen in beiden Versen.

Ein anderes Kompositum, Ἐτεόστιχον, ist dreimal belegt (Nr. 2-Langenbergh, Überschrift zu Nr. 43–41-Polus, Nr. 58-Herrmann) und stellt ein Wortspiel basierend auf gr. ἔτος (Jahr) und ἔτεός (wahr) dar.⁵³ Während Polus diesen Begriff in der Wortbedeutung als Singular für zehn unabhängige einversige Chronogramme verwendet, nutzen ihn Herrmann und Langenbergh auch für ihre mehrversigen Gedichte.

Die zeitgenössisch eher seltene Variante „ETEOMHNOHME-POSTIXON“ (μήν: Monat; ἡμέρα: Tag) benutzt nur Brülöw 1611,⁵⁴ eventuell um seinen singulären Beitrag im Faszikel auch terminologisch durch einen entlegeneren Gattungsbegriff hervorzuheben. Ähnliches strebte womöglich auch der anonyme Verfasser (Nr. 7–8) zweier „Dyarithmetic“ (gr. δῦάς: die Zahl 2; ἀριθμός: Zahl, Zählung) als Sammelüberschrift seines u. a. aus zwei elegischen Distichen bestehenden, mehrgliedrigen Beitrags an. Die nur hier belegte Bezeichnung als „Doppelzahlverse“ spielt wohl auf die Tageszahl durch die jeweils im Hexameter befindliche Datumsangabe („BIs Dena et septena“) und auf die im Intext verschlüsselte Jahreszahl des Chronogramms an.⁵⁵

Betrachtet man die Komplexität der verschlüsselten Datumsangabe, so machen weit über die Hälfte aller Chronogramme lediglich Angaben zum Jahresdatum. Außergewöhnlich ist die Angabe des Jahrs nach Entstehung der Welt bei Paffius (Nr. 12–14) oder dessen doppelte Kodierung auf dem Titelblatt von Polus' *Epigrammata* (1624), wo Hexameter und Pentameter jeweils das Jahr angeben.⁵⁶ Ebenfalls auf dem Titel befindet sich 1614 ein anonymes Chronogramm, das wie Moscheroschs Figurengedicht anschließend Monat und Tag unverschlüsselt nennt.⁵⁷ In den Basistext seines Epicediums auf den Mediziner

53 Marschall, *Das Chronogramm* (wie Anm. 7), S. 42.

54 Schupp, *Das Chronogramm* (wie Anm. 9), S. 127, und Marschall, *Das Chronogramm* (wie Anm. 7), S. 11 belegen die Bezeichnung „Eteomenehemerostichon“ [Hervorhebung von mir, M.H.], während Brülöw das Kompositum mit dem Genitivstamm (μήν, μηνός) bildet. Eine Parallele bietet ein „Distichon ἔτεομηνομηερόστιχον“ (1604) aus dem schlesischen Liegnitz, vgl. *Handbuch des personalen Gelegenheitschrifttums in europäischen Bibliotheken und Archiven*. Bd. 11: *Breslau. Abtl. II Stadtbibl. Breslau*. Tl. 3. Hrsg. von Stefan Anders und Sabine Beckmann. Hildesheim 2003, S. 784.

55 Für diese Interpretation bin ich Rüdiger Niehl zu Dank verpflichtet.

56 Ebenso die anagrammatischen Chronogramme Nr. 52–53 von Polus.

57 Nr. 3: „XVII. Kalend. Iunij.“ und Nr. 59-Moscherosch: „Die XIV | IVLL.“

Melchior Sebitz d. Ä. integriert Franck (Nr. 55) neben der üblichen Jahresangabe im Intext auch das Alter des Verstorbenen: „OCTOGInta [...] b[I]sqVe ter annos“ (= 80 + [2 * 3] = 86).

Prüft man außer der Datumsangabe auch die Form der Chronogramme, so lässt sich feststellen, dass innerhalb jener über 20 Exemplare, die in elegischen Distichen verfasst sind, knapp ein Drittel nur das Jahresdatum nennen. Alle übrigen enthalten komplexere Datumsangaben und gehören zum Typus des Monatsnamen-Chronogramms, das folgende ‚dispositio‘ besitzt:⁵⁸ Der Hexameter macht Angaben zu Monat und Tag eines Ereignisses, auf das erst der Pentameter zu sprechen kommt. Letzteres kann dadurch geschehen, dass der Anlass wörtlich genannt (Nr. 28-Gloner: „Gothofredus obit“, Nr. 33: „nex subita“) oder umschrieben wird (Nr. 1-Brülow: „Sponsa venit“ für Hochzeit, Nr. 40: „tiara nitet“ für die Magisterpromotion), häufig erscheint auch der Nachname des Adressaten im Pentameter.⁵⁹

Im Hexameter zeichnen sich Monatsnamen-Chronogramme dadurch aus, dass der Basistext den Monatsnamen und weitere Numeralia unverschlüsselt nennt. So findet man die Monate Mai (Nr. 1-Brülow; Nr. 33) und September bzw. August (Nr. 28- und 29-Gloner). Für letzteren verwendet Brülow, um einen höheren Zahlenwert zu integrieren, die ursprüngliche Bezeichnung „SeXtILIS“ (LXII = 62; AVgVstVs = VVV = 15). Einen niedrigeren Wert strebt die Ersetzung des März (Martius, Gen. MartII = 1002) durch den Gott Mars an (Gen. MartIs = 1001). Umschrieben werden außerdem der Dezember als Monat der Geburt Christi sowie März und Juni durch die Angabe der Tierkreiszeichen Widder und Krebs.⁶⁰ Einmal findet sich eine Umschreibung des Datums, die auf den Feiertag eines Heiligen Bezug nimmt.⁶¹

Das Tagesdatum wird dreimal durch Nennung des entsprechenden Zahlwortes, einmal durch die römische Bezeichnung „Calendae“ ange-

58 Marschall, *Das Chronogramm* (wie Anm. 7), S. 63 und S. 67.

59 Angabe des Adressaten im Hexameter etwa bei Nr. 26-Dannhauer oder Nr. 30-Gloner; Angabe des Vornamens in Nr. 37-Knobelsdorff: „Ian-FriDerICe“. Eine Namensangabe unterbleibt auf dem Titelblatt in Nr. 42-Polus und bei Nr. 55-Franck, der den Verstorbenen im vorangehenden Epicedium nennt.

60 „Martis“ in Nr. 7 und 8; Nr. 6-Flacht „aries“ (Widder: 23. März 1615), Nr. 40-Wollenweber „Cancer“, Nr. 15-Gloner „MensIs ChrIstI“: zu „Christmonat“ s. Jacob und Wilhelm Grimm: *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 2. Leipzig 1860, Sp. 626.

61 Außerhalb des Corpus: A-3 mit Bezug auf die Hl. Margarete (wohl von Antiochia) am 13. Juli. Für diesen Hinweis gilt Rüdiger Niehl Dank.

geben.⁶² Ist für die Entschlüsselung des Tages eine Rechenoperation notwendig, spricht man auch vom Subtyp des arithmetischen Monatsnamen-Chronogramms. Unter diesen Chronogramm-Typ fallen 12 elegische Distichen, darunter vier von Gloner. Sie geben das Tagesdatum durch Addition (Nr. 28-Gloner: „tertius et quartus“, Nr. 40-Wollenweber: „octo dies [...] et unus“), Multiplikation (Nr. 18-Gloner: „bis sex“), oder eine Kombination beider an: „denus bis [...] et unus“ (Nr. 25-Brülow).

Ein anonym überliefertes arithmetisches Monatsnamen-Chronogramm befindet sich auf dem Titelblatt der Epicediensammlung für den Straßburger Theologie-Professor Johannes Faber (Nr. 33), unter dessen Beiträgern auch Gloner firmiert. Für seine Autorschaft spricht, dass er nach Polus die meisten Chronogramme im Corpus und vor allem die meisten des arithmetischen Typs verfasst hat, der hier mustergültig ausgeführt ist, sowie die Bezeichnung durch den von Gloner bevorzugten Terminus „Chronometron“.⁶³

Die *elocutio* vieler Chronogramme in Distichenform ist geprägt von Lichtmetaphorik.⁶⁴ Es erscheinen zahlreiche Formen von „lux“ (Licht) bzw. „lucēre“ (leuchten), was in der arithmetischen Polyvalenz ihrer Derivate, die vielfältige Kombinationen der Zahlzeichen L, V, X, C und I ermöglichen, begründet ist.⁶⁵ Häufig wird „lux“ in seiner übertragenen Bedeutung „Tag“ verwendet, bisweilen metonymisch durch den Sonnengott Phoebus (ein Beinamen des Apollo) oder Titan ersetzt.⁶⁶ Dabei nennen Lichtmetaphern neben der Datumsangabe im Hexameter auch den Anlass im Pentameter: Brülow umschreibt den Tod mit dem „Licht des Himmels“, das den Verstorbenen nun erfülle, während den frisch promovierten Leonhard der strahlende Magisterhut schmücke.⁶⁷ Ebenfalls auf Realien spielt Deuerlin (Nr. 21) mit der

62 „SeptenVs“ in Nr. 29-Gloner, „QVInta“ in Nr. 30-Gloner und „OCtoBrIs [...] CaLenDae“ in Nr. 16-Gloner sowie „Tres“ in Nr. 4-Brülow.

63 Eine Ergänzung der Gattungsangabe wie bei „Χρονόμετρον obitus“ (Nr. 33) ist auch für Gloner einmal belegt: „Distichon numerale diem Obitus ostendens“ (Nr. 28).

64 Marschall, *Das Chronogramm* (wie Anm. 7), S. 67 und 72.

65 Etwa Nr. 1-Brülow: „LVXIt“; Nr. 18-Gloner: „LVCes“.

66 Nr. 1-Brülow: „Phoebus“, Nr. 40-Wollenweber: „Titan“.

67 Nr. 4-Brülow: „pLenVs LVMIne CoeLI“, Nr. 40-Wollenweber: „fronte tارا nItet.“ Zur „auffsetzung eines vielbraunen Parets“ bei der Verleihung der Magisterwürde vgl. die Straßburger Promotionsordnung (in Engel, Fournier, *L'Université de Strasbourg* [wie Anm. 8], S. 326–328, hier § 12) sowie Marian Füssel: Talar und Doktorhut. Die akademische Kleiderordnung als Medium

Weißer Elster an, einem Fluss in Leipzig, sowie Dannhauer und Gloner mit den Peterstaler Sauerbrunnen, in denen der Straßburger Theologe Tobias Specker während einer Heilkur starb.⁶⁸

Vier Chronogramme fallen durch ihren Bezug auf den Dreißigjährigen Krieg auf. Das früheste stammt von einem Einblattdruck Brülows, mit dem der Pommer zum Besuch einer Lesung des Studenten Andreas Wittwer aus Zittau auffordert. Als Poesie-Professor war Brülow verpflichtet, seine Schüler in Dichtkunst zu unterweisen, damit diese „zu den fürnembsten Festen und ferien ein Carmen recitiren“.⁶⁹ Wie die sieben anderen von Brülow erhaltenen Einladungsdrucke besteht auch dieser aus einem über 60 Verse langen, zweiseitig gedruckten Gedicht, das zum Besuch des poetischen Vortrags auffordert.⁷⁰ Dessen letzter Abschnitt macht durch lokale und bisweilen temporale Periphrasen Angaben zu Entstehungsort und -zeit des Gedichts,⁷¹ die in zwei Fällen als Chronogramm gestaltet sind. Da Wittwer aus der Lausitz stammt, rekurriert Brülow für sein am 25. Oktober 1620 gedrucktes Gedicht auf die vom 9. September bis 5. Oktober dauernde Belagerung Bautzens, das auf der Seite des Winterkönigs Friedrich V. stand und wo er selbst 1605–1607 gelebt hatte, durch Kursachsen, die mit der Kapitulation der Stadt endete.⁷²

Auch das zweite Chronogramm stammt aus einem Einladungsdruck Brülows (Nr. 25) und fordert 1622 zum Besuch der Lesung des Nicolaus Pfretschner d. Ä. (1599–1667), eines im selben Jahr zum *Poeta laureatus* ernannten Studenten der philosophischen Fakultät, am

sozialer Distinktion. In: *Frühneuzeitliche Universitätskulturen. Kulturhistorische Perspektiven auf die Hochschulen in Europa*. Hrsg. von Barbara Krug-Richter und Ruth-Elisabeth Mohrmann. Köln 2009, S. 245–272, hier S. 253–254 und S. 259. Eine Schilderung auch bei David Friedrich Strauß: *Leben und Schriften des Dichters und Philologen Nicodemus Frischlin*. Frankfurt a. M. 1856, S. 569–570.

68 Nr. 30-Gloner: „PetrInVs [...] LateX“, Nr. 27-Dannhauer: „aCIDas therMas“ sowie „acida aqua“; zu den Peterstaler Sauerbrunnen siehe Peter Heßelmann: Unbeachtete oberrheinische Bäder-Lyrik aus dem 17. Jahrhundert. Elias Schads Gedicht über Peterstal und Griesbach (1607) und Johann Mattias Schneubers „Über die Saurbrunnen mißbräuch“ (1655/56). In: *Die Ortenau* 85 (2005), S. 345–360.

69 Vgl. die Akademie-Statuten bei Engel, Fournier, *L'Université de Strasbourg* (wie Anm. 8), S. 313.

70 Vgl. Strasbourg, Archives municipales, 1 AST 452-2: hier die Nr. 2, 3, 6, 8, 9, 11, 12, 15; nur Nr. 9 ist in elegischen Distichen verfasst.

71 Strasbourg, Archives (wie Anm. 70), Nr. 2 (1619): datiert auf zwei Jahre nach dem Luther-Jubiläum 1617.

72 Vgl. Richard Reymann: *Geschichte der Stadt Bautzen*. Bautzen 1902, S. 63–94.

7. März auf.⁷³ Es endet mit folgendem Vers, der ganz Deutschland als Opfer des Kriegsgottes Mars beschreibt: „Anno: | TeVtonICos Mars tVrbat Vb[I]qVe Dynastas.“⁷⁴

Anlass waren die Truppen Peter Ernsts II. von Mansfeld (1580–1626), die zu Beginn des Jahres 1622 im Elsaß wüteten. Sie erwähnt Dannhauer in seinem Chronogramm, das er einem Epigramm über Nebensonnen (gr. [parhelia]) voranstellte und in dem er dieses atmosphärische Phänomen als Omen deutet, das den Krieg prophezeit habe: „De Pareliis | Anno Ubi MansfeLDVs perterrVIT / ALsata rVra“.⁷⁵ Schließlich bittet ein Anonymus (Nr. 54) 1624 um Frieden für Deutschland: „TeVtonICIs IterV[M] reDeat paX prospera terrIs.“⁷⁶

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Brülow, im Vergleich zu seiner Produktion von Kasualdichtung in anderen Formen, aber auch gemessen an der Chronogramm-Produktion von Kollegen wie dem in diesem Genre äußerst schöpferischen Gloner, eher selten Chronogramme verfasst hat. Dennoch entsprechen zwei von ihm stammende Exemplare dem Normaltyp eines Straßburger Chronogramms im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts: Sie befinden sich im Binnendruck eines Faszikels und sind in der Form des elegischen Distichons verfasst. Als Monatsnamen-Chronogramme machen sie genaue Angaben zum Datum des behandelten Ereignisses, nennen den Namen des Adressaten und verwenden Lichtmetaphern.

73 Strasbourg, Archives (wie Anm. 70), 1 AST 452-2: Nr. 8. Zu Pffretschner siehe John L. Flood: *Poets laureate in the Holy Roman Empire. A bio-bibliographical handbook*. Bd. 3. Berlin 2006, S. 1525–1526.

74 „Im Jahre 1622, in dem der Krieg die deutschen Fürsten in Bestürzung versetzt.“

75 Außerhalb des Corpus Nr. A-7-Dannhauer: „Über die Nebensonnen im Jahr 1622, als der Mansfelder die elsässischen Lande in Angst und Schrecken versetzte.“

76 Vgl. die Chronogramme von Polus aus dem Jahr 1624 (Nr. 43–51), der sich damals noch in Straßburg aufhielt (Klöcker, *Literarisches Leben* [wie Anm. 22], S. 279).

Textanhang erstellt von Rüdiger Niehl und Michael Hanstein

I. Chronogramme im Brülow-Corpus

1611

1) Brülow, Caspar:⁷⁷

ETEOMHNOHMEPOΣTIXON | Sponsi nomen exhibens

Vt PhoebVs MaIo DenVs bIs LVXI^t et VnVs,

Perneggere tlb[I] Sponsa VenVsta VenIt.

(*Eteomenohemerostichon, das den Namen des Bräutigams angibt. Wenn Phoebus⁷⁸ im Mai zum einundzwanzigsten Mal aufleuchtet, kommt zu dir, Bernegger, deine reizende Braut.*)

2) Langenbergh, David:⁷⁹ Ἐτεόστιχον I.I. Vu.

thaaM⁸⁰ Logos IehoVah

poLo soLo saLoqVe

per CVnCta seCVLa ante

eXIstIt Ipse IVge

prlor fatetVr Ipse

Verbo sVo tlbIne

Sponso, tlbIne Sponsae.

(*Eteostichon ḥ...ḥ. Gottes frohe Botschaft existiert selbst ewig über alle früheren Zeitalter hinweg, vor Himmel, Erde und Meer. Bekennst du dich kraft ihres Wortes zu ihr, Bräutigam, und du, Braut?*)

1614

3) Anonymus:⁸¹

ANNO

Ple et sInCere agenDo qVos qVaesio tIMebIs?

XVII. Kalend. Iunij.

(*Im Jahre 1614, am 16. Mai. Wen sollst du, bitte schön, fürchten, der du stets fromm und aufrichtig bist?*)

4) Brülow, Caspar:⁸²

77 *Εὐφημία In Hymenæum* (wie Anm. 2), fol. [B 4^r].

78 Beiname des Sonnengottes Apoll.

79 *Sacrosancti Coniugii fundatore Loeschero*. Straßburg 1611, fol. [A 3^v]. Zur Biographie Langenberghs s. Anm. 37.

80 „thaaM“ verstanden als hebr. „אֱלֹהִים“ (rechtschaffen, fromm), „Iehova“ als Genitiv zu „Logos“. Vgl. Joh. 1, 1–2: „Im anfang war das Wort/ Vnd das wort war bey Gott/ vnd Gott war das Wort. Das selbige war im anfang bey Gott.“ (Martin Luther: *Biblia. Das ist: Die gantze Heilige Schrift: Deudsch*. Wittenberg 1545).

81 *Epicedia in obitum [...]* Joannis Philippi Böcklin [...]. Straßburg 1614, fol. [A 1^r].

82 Johannes Lippius: *Begräbnuß des [...]* Chiliani Voglers. Straßburg 1614, fol. E 2^r.

Distichon Numerale Continens Annum, Mensem, et Diem obitus D.D. Ch. Vogleri.

Tres Vt protVLERat LVCes se seXtILIs ab aXe,

VogLerVs CoeLI LVMIne pLenVs oVat.

(Zahlengedicht, welches Jahr, Monat und Tag des Todes von Herrn Killian Vogler enthält. Als der August den dritten Tag am Himmel anbrechen ließ, jubelte Vogler, vom Himmelslicht erfüllt.)

1615

5) Eggen, Blasius:⁸³ AntonI, ArganthonII aD Instar⁸⁴ VIVE seneCtaM.

(Wie Arganthonius⁸⁵ lebe Antonius [Cuvelier] bis in das Greisenalter.)

6) Flacht, Fridericus:⁸⁶ χρονοδύστιχον [sic!]

Annum, diem, mensem, et nomen possessoris continens.

TertIa LUXIt VbI ArletIs⁸⁷ VICena sVperne

L VX, Chare en CVVILler Magna brabela CapIs.

(Chronodistichon, welches Jahr, Monat und Tag [des Ereignisses] und den Namen des Besitzers enthält. Als der dreiunzwanzigste Tag des Widders oben erleuchtete, siehe da, Cuvelier, empfängst du große Belohnungen.)

1617

7–9) Anonymus:⁸⁸ Dyarithmosticha

I. Pij Obitus

BIs Dena et septena fVIt sors MartIs In orbe,

Vt perIt oh prInCeps; aspera Fata satIs.

II. Ultimi status

BIs Dena et bls terna nItet post orbIta MaII[,]

Vt terra Intra se CorpVs et ossa tenet.

Anno, | o | ChrIste MeDere tVIs, ore tVere tVos.

(Doppelzahlverse.

Über den frommen Tod. Es war der 27. dem Mars⁸⁹ zufallende Tag auf dem Jahreskreis, als, o weh, unser Fürst starb; ein ziemlich hartes Schicksal.

Über seine letzte Ruhestätte. Nachdem der 26. Mai gestrahlt hat, bewahrt die Erde seinen Körper und Knochen.

Im Jahre 1617; oh Christus, hilf den Deinen, beschütze sie durch deine Fürsprache.)

83 *Brabeum Magistrale In honorem Antonii Cuvelier* [...]. Straßburg 1615, fol. A 2^v.

84 Im Original „aDInstar“.

85 Spanischer König, der ein hohes Alter erreicht haben soll.

86 In: *Brabeum* (wie Anm. 83), fol. B 1^v.

87 Im Original „ArrletIs“.

88 In: Andreas Grantzin: *Leichpredigten Gehalten bey der Fürstlichen Leiche* [...] *Des* [...] *Georgii, III. Herzogen zu Stettin Pommern*. Stettin 1617, fol. XX 3^r.

89 Der März bzw. lat. „Martius mensis“ hat seinen Namen von Mars.

10) Brusaeus, Philippus:⁹⁰ „Anno | HVMana VIta VaLDe | Ah! est LaborIosa.
(Im Jahr 1617. Sehr beschwerlich ist, ach!, das menschliche Leben.)

11–14) Paffius, Casparus:⁹¹

[...] NobIs eheV! GeorgIVs DVX TertIVs	Ex Thren.
noster, sVae gentIs, generIs et spes, CapItIs	Ierem. c. 5.
nostrI Corona, natVs heV! trIgInta seX	v.16. ⁹²
annos, patrata nostra per sCeLera CeCIDIt!	Anno Christi,
[...] O VVeh Vns! FVrst GeorgIVs,	1617.
Des LanDes PoMMern Cron VnD LVst	
EntsChLaffen Ist, ob Vnser sVnDt	
VVeh Vns Das VVIr so rVChLoß seInDt.	Anno mundi.
[5]579. ⁹³	
[...] QVINqVe rosae nVper CLaro poMeranIae In horto	
CresCebant: eX hIs, proh DoLor! Vna CaD[I]t!	Anno mundi.
ConserVato rosas DeVs o pater aLMe, re[L]ICtas:	
nostros DVX IesV ChrIste tVere DVCes.	
FVnff Röß[L]eIn feIn DeM PoMerLanDt	
Ne[VV]LICH bLVeten FVrstLICHer gstaLt:	Anno mund[i].
EIns aCh LeIDr abgebroChen Ist:	
ErhaLt Vns Dle anDrn LLebr Herre Chr[I]st.	

(Eine Übersetzung bieten die deutschen Verse.)

1618

15) Gloner, Samuel:⁹⁴ χρονόμετρον.
SeX aC qVINqVe aLto VeXIt sVb VertICe MensIs
ChrIstI, BeVtherVs CVrslat antra neCIs.

(Chronometron. Als der elfte Tag unter dem hohen Himmel des Christmonats Dezember anbrach, lenkte Beuther seinen Lauf in die düstere Welt des Todes.)

16) Gloner, Samuel:⁹⁵ χρονόμετρον.

90 In: Grantzin, *Leichpredigten* (wie Anm. 88), fol. Qq [1]^r. Ein Philippus Brusaeus ist in den 1620er Jahren als Student der Rechte in Frankfurt a. d. O. belegt (*De Privatis Ac Publicis Delictis [...] subijcit Philippus Brusaeus Pomeranus*. Frankfurt a. d. O. 1621 und *Disputatio Processus Judiciarii [...] subdit Philippus Brusaeus*. Frankfurt a. d. O. 1625); eventuell derselbe als Advokat und Widmungsempfänger in *Discursus historico-politicus de bene constituta Atheniensium republica [...] quem [...] subijcit Alexander Krackewitz*. Stettin 1651, fol. [A 1]^v].

91 In: Grantzin, *Leichpredigten* (wie Anm. 88), fol. [Mm 2]^v. Zu Paffius s. Anm. 19.

92 Klagelieder des Jeremia 5, 16: „Die Kron vnser Heubts/ ist abgefallen/ O weh/ das wir so gesündigt haben“ (Luther, *Biblia* [wie Anm. 80]).

93 Im Original „1579“.

94 *Supremum vale [...] Johanni Michaeli Beutheri* [...]. Straßburg 1618, fol.[A 4]^r.

95 *Threnodiae [...] Johannis Ludovici Havvenreüteri* [...]. Straßburg 1618, fol. [A 6]^r.

OCtobrIs CoeLI LVXerVnt aXe CaLenDae,
HaVVenreVterVs sVb neCIs arVa DatVr.

(*Chronometron. Die Kalenden⁹⁶ des Oktobers leuchteten am Himmel, als sich Hawenreuter in die Gefilde des Todes begab.*)

1619

17) Gloner, Samuel:⁹⁷ χρονόμετρον.

LVX IanI Vt bls qVarta fVIt, VItaLIa LIInqVens
MVnIa sVb CeLsos aVfVgIs eCCe poLos.

(*Chronometron. Es war der achte Tag des Januars, siehe, da lässt du die Pflichten der Lebenden hinter dir und fliehst in den hohen Himmel.*)

18) Gloner, Samuel:⁹⁸ χρονοδίστιχον.

BIs seX In ChrIstI LVXerVnt Mense sVb aXe
LVCes, en HartLLeb CVrrIt In arVa neCIs.

(*Chronodistichon. Zwölfmal leuchtete das Tageslicht unter dem Himmelsgewölbe im Christmonat Dezember, da seht, Hartlieb eilt in die Gefilde des Todes.*)

19) Grave, Jørgen Jakobsen:⁹⁹

Anno quo | SaLVator ChrIstVs sorteM Vere fe[C]It ChrIstlano, LyCChe.

(*Im Jahre 1619, in dem Christus, der Erlöser, dir, Christian Lyche, ein wahrhaft christliches Los bereitet hat.*)

1620

20) Brülow, Caspar:¹⁰⁰ anno | Scripsimus, his numeris versus quem perdocet ille:
Moenla BVDIssae VIs rVtae CepIt et ensIs.

(*Wir schrieben dies in dem Jahr, das der folgende Vers mit seinen Ziffern angibt: Macht und Schwert der Raute¹⁰¹ nahmen die Mauern Bautzens ein.*)

21) Deuerlin, Sigismundus Conradus:¹⁰²

96 Im römischen Kalender Bezeichnung für den ersten Tag des Monats.

97 *Piis manibus [...] Christiani von Heidebrech [...]*. Straßburg 1619.

98 Johannes Monachus: *Christliche Leichpredigt Bey der Begräbnuß Weylandt deß [...] Herrn Johann Hartlieben*. Straßburg 1619, fol. [C 3^v].

99 *Antiqua, generosa, et splendida [...] Christiano Henrici Lyche [...]*. [s. n.] [1619], fol. E. 2^r. Zu Grave: Konrektor der Schule von Roskilde 1622/1623; vgl. Holger Frederik Rørdam: *Magistre creerede ved Kjøbenhavns Universitet fra Reformationen indtil 1660*. In: *Personalthistorisk Tidsskrift* 1882, S. 257–274, hier S. 257.

100 Letzter Vers des Einblattdruckes: Caspar Brülow: *Bacchus habet finem [...]*. Straßburg 1620 (Strasbourg, Archives municipales, 1 AST 452-2: Nr. 3); Hinweis von Andersen, Lafond, *Brülow-Portal* (wie Anm. 20).

101 rüta: die (Wein-)Raute, vgl. den grünen Rautenkranz im Wappen Sachsens (Hofmann, *Lexicon Universale* [wie Anm. 47], fol. cvix^r).

102 *Musica Vota [...]* Sigismundi Deuerlini. Straßburg 1620, fol. D 3^r.

προσφώνησις ad Parentem | ἐυφημητικὴ per Chronodistichon.

CernItō tot Sponsa feLICIA seCVLa, arenas

QVot Densas PhILyres ConDet eLIster aqVIs.

(*Glückwünsche, dem Vater durch ein Chronodistichon zugerufen. Die Braut soll so viele glückliche Jahre sehen, wie der Fluss Elster in der Lindenstadt Leipzig¹⁰³ dichten Sand führen wird.*)

22) Hämmerlein, Georg:¹⁰⁴ [...] MagDaLIs O[L]hafens VXor, Io, tIbI slt.
(*Magdalena Olhafen, dir gilt als Braut unser Jubel.*)

23) Seidelius, Johannes:¹⁰⁵ [...] TeVerLInge[,] bono et praestantI nata parente
MagDaLena toro JVngItVr apta satIs[.]

(*Magdalena, Tochter eines vortrefflichen Vaters und sehr für die Ehe geeignet, heiratet dich, Deuerlin.*)

1621

24) Ficinus, Johann-Daniel:¹⁰⁶ Χρονόμετρον.

AstrIpotens¹⁰⁷ nostros serVa rege rItē Patronos,

HIscEqVe Da VotIs fata benIгна Mels.

(*Mächtiger Herrscher des Himmels, bewahre und lenke, wie es sich gehört, unsere Beschützer, und gewähre diesen meinen Bitten gnädig Erfüllung.*)

1622

25) Brülow, Caspar:¹⁰⁸ Anno: TeVtonICos Mars tVrbat Vb[I]qVe Dynastas.
(*Im Jahre 1622, in dem der Krieg Deutschlands Herrscher in Bestürzung versetzt.*)

26) Dannhauer, Johann Conrad:¹⁰⁹ χρονόστιχον.

LenI Vt sVCCVbVIt BeChtoLDVs peCtore DoCtor,

Aer complanxit, tristis et aether erat.

103 Adam Friedrich Kirsch: *Cornu Copiae Linguae Latinae*. Leipzig 1774, Sp. 2153.

104 *Musica Vota* (wie Anm. 102), fol. [D 3^v]. Zu Hämmerlein s. Anm. 17.

105 *Musica Vota* (wie Anm. 102), fol. [C 1^v] –C 2. Seidel (1586–1630): Stadtrat von Leipzig.

106 *Magisterii Philosophici Honorem* [...] *Ioanni Cunvrado Westerfeldio*. Straßburg 1621, fol. [A 4^v].

107 Im Original getrennt: „AstrI potens“.

108 Letzter Vers des Einblattdruckes: Caspar Brülow: *Nuper in Alsatiæ patuit longa area laudes* [...]. Straßburg 1622 (Strasbourg, Archives municipales, 1 AST 452/2–8); Hinweis durch Andersen, Lafond, *Brülow-Portal* (wie Anm. 20).

109 *Threnodiae in Luctuosum et praematurum obitum* [...] *Iohannis Bechtoldi* [...]. Straßburg [1622], fol. [A 4^r]. Die Summe der Zahlzeichen bei Dannhauer ergibt 1627 anstatt 1622. Zu Dannhauers Biographie s. Anm. 21.

(*Chronostichon. Als sich Doktor Bechtold sanft niederlegte, weinte die Luft und trauerte der Äther.*¹¹⁰)

27) Dannhauer, Johann Conrad:¹¹¹ χρόνόστιχον.
O aCIDas therMas! AVgVstVs ab aethere VenIt,
Ex acida ut vitae SPECCER obivita aqua.

(*Chronostichon. Oh ihr Sauerbrunnen! Am Himmel kam der August, als Speccer aus dem sauren Wasser des Lebens schied.*)

28) Gloner, Samuel:¹¹² Distichon numerale diem Obitus ostendens
TErtIVs & qVartVs SepteMbrIs In aethere LVXIt,
HeV! heV! IVrIs apeX qVo GOTHOFREDVs obIt.

(*Zahlengedicht, das den Todestag angibt. Der siebte September leuchtete am Himmel, an dem – ach!, ach! – Gothofredus, Krone der Rechtswissenschaft, starb.*)

29) Gloner, Samuel:¹¹³ Χρονόμετρον.
SeptenVs fVIt AVgVstVs, fVgIt arDVa IVrIs
IVstVs MeyerVs gLorIa, et arIs apeX.

(*Chronometron. Der siebte August war es und Justus Meier, ruhmreicher Gipfel der Rechtswissenschaft, entschwand.*)

30) Gloner, Samuel:¹¹⁴ Χρονόμετρον.
QVInta sVb AVgVsto LVXIt, SpeCCere, PetrInVs
En tIbI perflICItVr Mors trVCVLenta LateX.

(*Chronometron. Der fünfte August brach an, doch siehe, dir, Speccer, wurde der grim-mige Tod in Form des Peterstaler Wassers zuteil.*)

31–32) Westerfeld, Joannes Cunradus:¹¹⁵

110 Aer: ein feuchtes und heißes Element und deswegen leichter als kaltes Wasser. Füllt den ganzen Raum, der von keinem anderen Körper gefüllt wird, und durchdringt, weil es dünn ist, alles. Den Lebewesen dient es als Atemluft. Der Aether ist ein einziger (Fest-)Körper, in dem sich die Sterne gemäß ihrer Natur auf Kreisbahnen bewegen. Er besteht nach Aristoteles aus der fünften Essenz, ist äußerst dicht und undurchdringlich. (Nach Johann Micraelius: *Lexicon Philosophicum Terminorum Philosophis Usitatorum*. Stettin 1661, Sp. 65 [aer], 286–287 [aether]).

111 *Ad tumulum* [...] *Tobiae Specceri* [...]. Straßburg [1622], fol. A 3^f.

112 *In Obitum* [...] *Dionysii Gothofredi*. Straßburg 1622, fol. [B 2^y].

113 *Piae lachrymae* [...] *obitus* [...] *Iusti Meieri* [...]. Straßburg 1622, fol. B 2^f.

114 *Ad tumulum* (wie Anm. 111), fol. A 3^f.

115 *Neniae manibus beatissimis* [...] *Iohannis Nicolai Thoropii* [...]. Straßburg [1622], fol. [B 4^f]. Zu Westerfeld: in Straßburg Bakkalaureat 1618 (Gerhard Meyer: *Zu den Anfängen der Strassburger Universität. Neue Forschungsergebnisse zur Her-*

χρονόμετρον.

Dena et trIna DIes AVgVstI Constat In orbe,

ThorropIVs terras DeserIt, astra petIt.

Vel.

Dena et trIna DIes AVgVstI apparet In orbe,

ThorropIVs terra CeDIIt, et astra petIt.

(*Chronometron. Der 13. August hält inne am Himmelskreis, Thoropius verlässt die irdischen Gefilde und bricht auf zu den Sternen. Oder: Der 13. August erscheint am Himmelskreis, Thoropius verlässt die Erde und bricht auf zu den Sternen.*)

1623

33) Anonymus [Gloner?]:¹¹⁶ Χρονόμετρον obitus.

OCto bIs aC LVCes tres IVnXIIt MaIVs ab aXe,

Vt neCe tVnC sVblta eXIVIt In astra FABER.

(*Neunzehn Tage hatte der Mai aufeinander folgen lassen, als Faber dann plötzlich starb und in den Himmel ging.*)

34) Anonymus (Leonhard):¹¹⁷

Harmonia Votorum [...] | Decantata [...] | ANNO, MENSE, DIE. |

En tIbI non-DeCIMO IVnII VIget aeqVa tIara.

(*Einklang guter Wünsche, vorgetragen an folgendem Tag, Monat und Jahr: Seht, prächtig steht dir am neunzehnten Juni 1623 der verdienstermaßen erworbene Magisterhut.*)

35) Anonymus (Pfreumbder):¹¹⁸ Anno, quem sequens votum habet:

Ah DVX ergo Meae sIs bone ChrIste VIae.

(*Im Jahr 1623, welches der folgende Wunsch begleitet: Ach Christus, mein Fürst, sei gnädig meinem Weg.*)

36) Bartsch, Jakob:¹¹⁹

Jac. Bartschius [...] | Anno, quo | MagnVs aDest SatVrnI et [J]oVIs ColTVs

kunft der Studentenschaft und zur verlorenen Matrikel. Hrsg. u. bearb. von Hans-Georg Rott. Hildesheim 1989 [Historische Texte und Studien 11], S. 104), dann 1621 Magister an der philosophischen Fakultät (vgl. *Magisterii Honorem* [wie Anm. 106]), 1622 Studium der Theologie (vgl. seine Signatur in *Neniae* [...] *Thoropii*).

116 *Admodum* [...] *Iohannes Faber* [...] *epitaphia habet*. Straßburg 1623, fol. [A 1^r].

117 *Harmonia Votorum In Brabeum Magistrale* [...] *Dn. Matthaeo Leonhardo* [...]. Straßburg [1623], fol. [A 1^r].

118 *Propemptica In abitum* [...] *Ioh. Christophori Pfreumbderi*. Straßburg 1623, fol. A 1^r. Zu Pfreumbders Biographie s. Anm. 18.

119 *Harmonia Votorum* (wie Anm. 117), fol. [A 2^v]. Zu Bartschs Biographie s. Anm. 31.

(Jakob Bartsch im Jahre 1623, in dem sich Saturn und Jupiter in großer Konjunktion befanden.)

37) Knobelsdorff, Martinus:¹²⁰ Χρονόστιχον.

Diem, Annum, Mensem et Nomen defuncti continens.

En nltet AVgVsto bls sena et terna Manentl

AVrora, ArgIropae Ian-FrIDerICE perIs.

(Chronostichon, das den Tag, Monat und das Jahr [des Todes] sowie den Namen des Verstorbenen enthält. Siehe, zum 15. Mal strahlte die Morgenröte im Verlaufe des Augusts, als du, Johann-Friedrich, in Straßburg starbst.)

38) Nerlichius, Johannes:¹²¹ BeneVoLentIae gratIa feCIIt

Iohannes NerLICHIVs PhorCensIs | MarChICVs. Ph. St.

(Wegen des ihm erwiesenen Wohlwollens angefertigt von Johannes Nerlichius aus Pforzheim in der Markgrafschaft Baden, Student an der philosophischen Fakultät.)

39) Schüller, Caspar:¹²² ArgentIna stVDIIs SILEsIIs et LV|satIIs Verè Mater.

(Straßburg, wahrhaft eine Mutter für Studenten aus Schlesien und der Lausitz.)

40) Wollenweber, Justus:¹²³ Χρονόμετρον.

OCto Dies TItan CanCrI LVCebat & VnVs,

HInC LeonharDe tIbl fronte tIara nltet.

(Chronometron. Es leuchtete der neunte Tag im Sternzeichens Krebs¹²⁴; von nun an strahlt dir, Leonhard, der Magisterhut auf der Stirn.)

1624

41) Polus, Thimotheus:¹²⁵ Anno | Vt Vere possIs VIVere, DISCe MorI.

(Im Jahre 1624; damit du wahrhaft leben kannst, lerne zu sterben.)

42) Anonymus [Polus]:¹²⁶ CreDe, FaVor nIMIVs non est FaVor, IsqVe flt error.

VersIbVs hIs MoDICE IVre – faVere sat est.

120 *Piae Placrumae Super Obitum [...] Iohannis Friderici, A VVerneqk Et VVartenberg.* Straßburg 1623, fol. [E 4^v].

121 In: *Harmonia Votorum* (wie Anm. 117), fol. B [2]^f.

122 *In Honorem [...] Iohannis Schmidii.* Straßburg 1623, fol. [A 2^v].

123 In: *Harmonia Votorum* (wie Anm. 117), fol. [B 1^v].

124 Der 30. Juni.

125 *B. M. [...] Felicitatis Messingerinn [...].* [Straßburg] 1624, fol. [A 4^r].

126 Thimotheus Polus: *Secunda Epigrammata, & Miscellanea, & Sacra Lyrica.* Straßburg 1624, fol. [A 1^r]. Zu Polus' Biographie s. Anm. . Inhaltlich ähnlich das Epigramm „Ad Lectorem“ im zweiten Buch (fol. [C 5^v]): „Si mala sunt, mala sunt. Lector meliora benigne | Quare non scripsi carmina? non potui.“

(Glaub mir, [geneigter Leser,] zu großes Wohlwollen ist kein Wohlwollen, sondern schlägt um in Irrtum. Daher ist es genug, wenn du diesen Versen in gebührendem Maß Wohlwollen entgegenbringst.)

- 43–51) Polus, Thimotheus:¹²⁷ Eteosticha quaedam pro | Anno M.DC.XXIV
1. | Vis, Dis,¹²⁸ BeLLa, faMes et, AvarItlesqVe gVbernat.
 2. | In pretIo pretIVM IVVat, et Dat CensVs honores.
 3. | Est hoMInI CrVX et trIstIs fortVna ferenDa
 4. | [O passI] graVIora, DeVs faCIet qVoqVe fIneM.¹²⁹
 5. | Vir pIVs et tanDeM rebVs non frangItVr arCtIs.
 6. | AVgVstVs MensIs respIClenDVs erIt.
 7. | Iste tenet ChrIstVM, qVIsqVIs habere stVDet.
 8. s. Nr. 41
 9. | NVLLVs nIsI sVo DIe MorItVr.
 10. | QVI sVa Vota faCIt, thVs DeDIt Iste Deo.

(Einige Chronogramme auf das Jahr 1624

1. Gewalt, der Teufel, Kriege, Hunger und Gier regieren.
2. Geld genießt man als Selbstzweck und Vermögen bringt Ämter.¹³⁰
3. Das Kreuz und sein trauriges Schicksal muss der Mensch ertragen.
4. Ihr, die ihr schon Schlimmeres erduldet habt: Auch dem hier wird ein Gott ein Ende machen.
5. Nicht einmal in misslicher Lage wird der Fromme gebrochen.
6. Auf den Monat August wird man achten müssen.
7. Der trägt Christus in sich, der sich darum bemüht [, ihn zu besitzen].
8. s. Nr. 41
9. Jeder stirbt an dem Tag, der ihm bestimmt ist.
10. Wer seine Wünsche vor Gott bringt, der hat ihm bereits geopfert.)

- 52–53) Polus, Thimotheus:¹³¹ Anagr. Chronol.
 SigIsMVnDVs EVenIVs, Re[C]tor:
 DoCtrInIs VerVs MeVs GenIVs.
 (Rektor Sigismund Evenius, wahrhafter Schutzgott meiner Gelehrsamkeit.)

- 54) Anonymus (Schnieber).¹³²

127 Polus, *Secunda Epigrammata* (wie Anm. 126), fol. C 4^r–C 4^v, [f 11^v] – [f 12^r]; weitere Gedichte über 1624 auf fol. E 5^r.

128 Anderer Name für Pluto, dem Gott der Unterwelt.

129 Im Original: „Opaßi“. Vgl. Verg. Aen. 1, 198–199.

130 Vgl. Ov. Fast. 1, 217: „in pretio pretium nunc est: dat census honores“.

131 Polus, *Secunda Epigrammata* (wie Anm.), fol. [f 11^v] – [f 12^r].

ANNO | TeVtonICIs IterV[M] reDeat paX prospera terrIs.

(Im Jahr 1624. Möge der Frieden mit seinen Segnungen wieder in die deutschen Lande zurückkehren.)

1625

55) Franck, Johann-Georg:¹³³ Obiit anno, quo

OCTOGInta gerIt transaCtos b[I]sqVe ter annos,

CVI VItaM Letho Cana seneCta LVtat.

(Er starb im Jahr 1625, in dem er, dem das graue Greisenalter sein langes Leben mit dem Tod trübt, 86 Jahre gelebt hatte.)

1626

56) Falck, Augustinus:¹³⁴ QVInta Dies bls Vt et spLenDebat tertIa IVLII

E CoeLo, EisenI, CoeLICa regna CapIs.

(Als der 13. Juli-Tag vom Himmel strahlte, hast du, Eisen, das Himmelreich erreicht.)

57) Falck, Augustinus:¹³⁵ Romana hac tumulatur humo facundia FLORVS.

Anno, quo

MarCVs FLorVs eLoqVentIae In

VnIversItate ArgentoratensI professor

pVbLICVs, CoLLegIqVe Th. Prae-

positVs, satVr hVIVs VItae, obIt.

(In dieser Erde wurde Florus, der beredt wie ein echter Römer war, begraben. Im Jahre 1626, als Marcus Florus, Rhetorikprofessor an der Universität Straßburg und Propst am Thomasstift, des irdischen Lebens satt verschied.)¹³⁶

132 *Corona Magisterialis* [...] *imposita Christophoro Schniebero Ligio-Silesio*. Straßburg 1624, fol. [A 1^r]; unter den Beiträgern und potentiellen Verfassern des Chronogramms Brülow, Bartsch und Timotheus Polus.

133 *Deo trino et Melchiori Sebizio*. Straßburg 1625, fol. [B 4^v]. Zu Franck: Aus Leipzig bei Ulm, in Straßburg 1622/1623 Mag. Phil. und 1624 Studium der Theologie (Knod, *Die alten Matrikeln der Universität Strassburg* [wie Anm. 52], Bd. 1, S. 519 und S. 707).

134 *Dolor Gaudium in Exequiis* [...] *Nicolai Eisenii* [...]. Straßburg 1626, fol. [A 4^v]. Der Titel des Faszikels und Moscheroschs Beitrag geben als Todesdatum den 14. Juli an, Falck hingegen den 13. Juli. – Zu Falck: zwei Chronogramme 1626; bezeichnet sich in Nr. 56 als Straßburger („Argent[inus] Alsatus“); belegt ist ein Augustinus Falck 1626 in Straßburg (Knod, *Die alten Matrikeln der Universität Strassburg* (wie Anm. 2, Bd. 1, S. 284).

135 *Suspiria* [...] *piis manibus* [...] *Marci Flori* [...]. Straßburg [1626], fol. [B 4^r].

136 „lebensatt“ nach Luther, *Biblia* (wie Anm. 80): Gen 25, 8 (über Abraham). – Zu Florus (1614 Dekan, 1618 Propst des St. Thomasstifts) siehe Melchior Sebitz: Appendix chronologica. In: *Fünff Christliche Predigten von geistlichen Schulbrunnen* [...] *Gehalten Von Johanne Schmidt*. Straßburg 1641, S. 209–326, hier S. 266. – Zur Bezeichnung „professor publicus“ vgl. die Akademiestatuten (Engel, Fournier, *L'Université de Strasbourg* [wie Anm. 8], S. 302). – „Propst“:

58) Herrmann, Iohannes Casparus:¹³⁷ Ἐτεόστιχον.

Vt ter sena Dies [r]VtILabat ab aethere IVnI,

DeserIt has terras FLorVs, aD astra pet[I]t.

(*Eteostichon. Als der 18. Tag vom Juni-Himmel rötlich strahlte, verließ Florus diese Gefilde und brach auf zu den Sternen.*)

59) Moscherosch, Johann Michael:¹³⁸ Epitaphium

VIr

ReVerenDVs

NICoLaVs EisenIVs

ECCLesIastes ArgentoratensIs

In haC Vrna

VIVIt.

obIt

ArgentInae

Die XIV

IVLI.

(*Epitaphium. Der ehrwürdige Nicolaus Eisen, Prediger in Straßburg, lebt in dieser Urne.*¹³⁹ *Er starb in Straßburg am 14. Juli.*)¹⁴⁰

II. Chronogramme außerhalb des Corpus

1610

A-1, -2) Schaller, Thomas (Pappus):¹⁴¹

Das Vermögen des Straßburger St. Thomasstift diente im Rahmen eines Kanonikates der Besoldung von Professoren und Praeceptoren. Das dortige Kapitel diente der akademischen Selbstverwaltung, ihm standen ein Propst und Dekan vor (vgl. Anton Schindling: *Humanistische Hochschule und freie Reichsstadt. Gymnasium und Akademie in Straßburg. 1538–1621*. Wiesbaden 1977 [Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 77], S. 28, S. 87, S. 104, S. 153 und S. 159).

137 In: *Dolor Gaudium* (wie Anm. 134), fol. [B 4^v]. Zu Herrmann: Immatrikulation im März 1627 an der philosophischen Fakultät Straßburgs (Knod, *Die alten Matrikeln der Universität Strassburg* [wie Anm. 52], Bd. 1, S. 285).

138 In: *Dolor Gaudium* (wie Anm. 134), fol. [A 3^v].

139 Das eigentliche „Leben“ nach dem Tod vor Gott (Joh 13,1) bzw. das ewige Leben nach der Auferstehung.

140 Eisen: 1578–1626, Freiprediger am Münster (1617–1626), vgl. Marie-Joseph Bopp: *Die evangelischen Gemeinden und Hohen Schulen in Elsass und Lothringen von der Reformation bis zur Gegenwart*. Neustadt / Aisch 1963, S. 34.

141 Thomas Schaller: *Ein Christliche Leichpredigt [...] Bey der Begräbnuß [...] deß [...] Johannis Pappuß [...]*. Straßburg 1610, S. 15.

[Johann Pappus hat] derowegen nicht allein folgendes Symbolum, darinnen zugleich die Jahrzahl begriffen/ mehrertheils gebraucht/ vnd in der Studiosorum Stammbücher geschrieben/ Vor einem Jahr zwar:

AD fineM qVI se praeparat ILLe sapIt. 1609

Jetzund aber: | AD fineM sI qVIs se parat ILLe sapIt. 1610

(Weise ist der, der sich auf das Ende vorbereitet.)

A-3) Weber, Johannes Melchior:¹⁴²

Ἐτεόστιχον Annum et diem obitus continens.

MargarIs In fastIs VIX VenIt Vt annVa, LethI

DIVVs (proh) PappVs trIstIa fata sVbIt.

(Eteostichon, welches das Jahr und den Tag des Todes enthält: Kaum näherte sich der jährliche Festtag der Margaret, da, ach!, nahm der verehrte Pappus das traurige Los seines Todes an.)

1615

A-4) Anonymus:¹⁴³ ANNI | IesVs sanCta sVa DIrIgIt nos harMonIa.

(Im Jahr 1615, in dem Jesus uns in heiligem Einklang lenkt.)

1619

A-5) Anonymus:¹⁴⁴ Anno | qVI non est hoDIe, Cras MInVs aptVs erIt.

(Im Jahr 1619; wer heute nicht bereit ist, wird es morgen noch weniger sein.)

1621

A-6) Polus, Timotheus:¹⁴⁵

Chronodistichon Retrogradum | In quo Christus de seipso in cruce pendens loquitur

Aerata sIC LVDebar trabe DVLCIs. at aerae

TeLIIs et sIC nVnC Iste sILet Satanas.

(Zurückschreitendes Chronodistichon¹⁴⁶, in dem der am Kreuz hängende Christus von sich spricht: So wurde ich, obwohl ich sanftmütig war, durch das Kreuz und seine metallenen Nägel verspottet. So schweigt nun auch der Satan durch die Waffen dieses Altars.)

142 Schaller, *Leichpredigt* (wie Anm. 141), S. 47.

143 *Disputatio* [...] Johannes Carolus Rosenberg. Straßburg 1615, fol. [A 1^r].

144 Daniel Gruber: *Discursus Historico-Politicus De Peregrinatione Studiosorum Quem [...] Sub Praesidio [...] M. Matthiae Berneggeri [...] proponit Author Daniel Gruberus*. Straßburg 1619, fol. [A 1^r]. Unter den Beiträgern dieses Faszikels auch Blasius Eggen, von dem ein Chronogramm 1615 (s. o.) verzeichnet ist.

145 Timotheus Polus: *Epigrammata* [...]. Straßburg 1628, fol. [C 12^v].

146 Von Polus verwendeter Terminus für ein Palindrom in Versform bzw. für einen „kankrinischen oder „Krebsvers“, der hier im Hexameter (die „æ“-Ligatur gilt als ein Buchstabe) und Pentameter vorliegt, lässt man „Satanas“ beiseite.

1624

A-7) Dannhauer, Johann Conrad:¹⁴⁷

De Pareliis | Anno Ubi MansfeLDVs perterrVIIt / ALsata rVra

([Ein Epigramm] über Nebensonnen im Jahr 1622, als der Mansfelder die elsässischen Lande in Angst und Schrecken versetzte.)

1629

A-8) Anonymus:¹⁴⁸ Ter-OptVMI DeI aVXILIo VeLa | Pando

(Mit der Hilfe des großgütigen Gottes breite ich meine Segel aus.)¹⁴⁹

147 Johann Conrad Dannhauer: *Poematum Pars Prima-Secunda*. Straßburg 1624, fol. [C 5^v].

148 *Ter-optVMI DeI aVXILIo* [...] *Disputationis Poeticae de Musis* [...] *Responsurus Janus-Philippus Hobel* [...]. Straßburg 1929, fol. [A 1^r].

149 Zu „vela pandere“ vgl. Cic. Tusc. 4, 9.

MAREN LICKHARDT (Greifswald)

Gattungshybridisierung und Geschlechterausdifferenzierung in Hieronymus Dürers Schelmenroman *Lauf der Welt und Spiel des Glücks* (1668)

In Deutschland war dem frühneuzeitlichen Schelmenroman bekanntlich nur eine kurze Tradition beschieden. Er wurde vergleichsweise spät rezipiert und übersetzt. Die erste deutsche Übersetzung des *Lazarillo* ist eine Handschrift aus dem Jahr 1614; eine weitere, gedruckte Fassung stammt aus dem Jahr 1617; Aegidius Albertinus' deutscher, stark modifizierter *Gusman* wurde 1615 publiziert, und der *Buscón* wurde erst 1671 von Moscherosch ins Deutsche übertragen. Verschlungene Überlieferungswege, vor allem über Frankreich,¹ und eine Anpassung an die deutschen Verhältnisse sorgen bereits bei diesen übertragenen und bearbeiteten Texten für Modifikationen. Aber während es sich bei diesen natürlich mehr oder weniger um die bekannten Schelmenromane handelt, erfährt die Gattung als Ganzes bereits gegen Ende des 17. Jahrhunderts eine starke Transformation und Hybridisierung, die genealogische und typologische Zuordnungen erschwert. Jürgen Mayer konstatiert, dass im „letzten Drittel des 17. Jahrhunderts [...] die Tradition des pikaresken Romans unübersichtlich“ wird.² Vielleicht löst sich die Pikareske aber auch schon auf, bevor sie als Gattung in Deutschland überhaupt etabliert war.³ Und so handelt es sich bei dem 1668 erschie-

-
- 1 Alberto Martino: Der deutsche „Buscón“ (1671) und der literatursoziologische Mythos der Verbürgerlichung des Pikaro. In: *Daphnis* 30 (2001), H. 1–2, S. 219–332.
 - 2 Jürgen Mayer: *Mischformen barocker Erzählkunst. Zwischen pikareskem und höfisch-historischem Roman*. München 1970, S. 122.
 - 3 Vgl. hierzu die Diskussion um die Verbürgerlichung des Picaro (Arnold Hirsch: *Bürgertum und Barock im deutschen Roman. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des bürgerlichen Weltbildes*. Köln, Wien ³1979 [Literatur und Leben. N. F. 1]; Hans Gerd Rötzer: Die Metamorphosen des Pikaro. Einige Anmerkungen zur Wissensgeschichte des „Buscón“. In: *Daphnis* 10 [1981], S. 257–268;

nen Roman *Lauf der Welt und Spiel des Glücks* von Hieronymus Dürer, einem Nachfahren von Albrecht Dürer, der in Glückstadt oder Tycho-polis beziehungsweise Fortunopolis geboren wurde,⁴ um einen der ersten originalen Schelmenromane in deutscher Sprache,⁵ der aber bereits kein klassischer Schelmenroman⁶ mehr ist. Aber bekanntlich tut es dem Schelmenroman keinen Abbruch, sich in Hybridisierungen und Transgressionen zu präsentieren, weil das ein selbstverständlicher Aspekt des pikaresken Spiels ist.⁷ Im vorliegenden Text soll es nicht darum gehen,

Martino, „Buscón“ [wie Anm. 1]); außerdem Jürgen Jacobs: *Der deutsche Schelmenroman. Eine Einführung*. München, Zürich 1983 (Artemis Einführungen 5).

- 4 Biographische Informationen liefert Inge Bernheiden: Hieronymus Dürer. Verfasser des einzigen schleswig-holsteinischen Barockromans. In: *Die Trittauer Sieben. Bedeutende Persönlichkeiten aus Geschichte und Gegenwart*. Hrsg. von Hans-Jürgen Perrey. Kiel 2009, S. 252–284, hier insb. S. 252–256.
- 5 Vgl. hierzu insgesamt die Ausführungen von Peter Heßelmann: Picaro und Fortuna. Zur narrativen Technik in Hieronymus Dürers „*Lauf der Welt Und Spiel des Glücks*“ und Grimmelshausens „*Simplicissimus Teutsch*“. In: *Simpliciana XXIX* (2007), S. 101–118; Udo Friedrich: Wahrheit und Wahrscheinlichkeit. Zur Paradigmatik und Syntagmatik des Glücks in Hieronymus Dürers „*Lauf der Welt und Spiel des Glücks*“. In: *Syntagma des Pikaresken*. Hrsg. von Jan Mohr und Michael Waltenberger. Heidelberg 2014 (Germanisch-Romanische Monatsschrift. Beiheft 58), S. 315–347, hier S. 320; vgl. auch die selbstverständliche Zuordnung zu dieser Gattung seitens Stefan Trappen: Jugendtorheit, Brötchenarbeit, Heilsbemühung. Erzählmotivationen und ihre sozialgeschichtliche Fundierung beim niederen Roman von Beer, Dürer, Grimmelshausen, Reuter und Riemer. In: *Johann Beer. Schriftsteller, Komponist und Hofbeamter 1655–1700*. Hrsg. von Ferdinand van Ingen und Hans-Gert Roloff. Bern [u. a.] 2003 (Jahrbuch für internationale Germanistik. Reihe A. Kongressberichte 70), S. 401–419, hier S. 406.
- 6 Hans Gerd Rötzer: *Der europäische Schelmenroman*. Stuttgart 2009 (Reclams Universal-Bibliothek 17675), S. 98; Jan Mohr: Inseln und Inselräume. Kontingenz in Grimmelshausens und Dürers Schelmenromanen. In: *Inseln und Archipele. Kulturelle Figuren des Insularen zwischen Isolation und Entgrenzung*. Hrsg. von Anna E. Wilkens, Patrick Ramponi und Helge Wendt. Bielefeld 2011 (Kultur- und Medientheorie), S. 225–243, hier S. 229.
- 7 Matthias Bauer: *Der Schelmenroman*. Stuttgart, Weimar 1994 (Sammlung Metzler 282), S. 1–7; vgl. auch Ansgar M. Cordie: *Raum und Zeit des Vaganten. Formen der Weltaneignung im deutschen Schelmenroman des 17. Jahrhunderts*. Berlin, New York 2001 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 19 [253]), S. 303: „Die pikareske Realität holt die bukolische Utopie ein, ohne sie zu entwerten: Geburt des Pikaresken aus dem Geiste der Travestie. Auch in dieser Passage also ist Dürers *Lauf der Welt* keine Mischform, sondern ein Schelmenroman, der in einem dialektischen Sinne ganz er selbst ist, wo er in die schäferliche Maske schlüpft, um dem Anliegen des Schäferromans zu seinem Recht zu verhelfen.“

die Gattungsgenealogie nachzuvollziehen, die zu Dürers Roman führt, sondern die bereits identifizierten Gattungsfolien Schelmenroman, höfisch-historischer Roman,⁸ galanter Roman und Schäferroman⁹ sollen textimmanent in ihrer Interaktion beschrieben werden. Schließlich bildet der Roman *Lauf der Welt und Spiel des Glücks* nicht einfach nur ein intertextuelles Konglomerat aus Prätexten, sondern der Roman synthetisiert sie zu etwas Neuem, einer gewissermaßen neuen Einheit, was vor allem mit einer Verinnerlichung der Erzählerfigur und einer Linearisierung der Handlung einhergeht. Interessant ist die Rolle der Frauenfiguren in diesem Transformationsprozess, denn der Abbau pikaresker Elemente in der Gattungshybridisierung geht einher mit der für pikareske Texte untypischen Ausdifferenzierung und Polarisierung der Geschlechter.

Dürers Text gehört in das pikareske Universum.¹⁰ Wir haben es mit der retrospektiven Erzählung eines zumindest vorgeblich Geläuterten mit dem sprechenden Namen Tychander zu tun, abgeleitet von der griechischen Glücks- und Schicksalsgöttin Tyche, also positiv übersetzt einem Kind des Glücks oder negativ übersetzt einem Gegenstand des Zufalls, der sein Leben episodisch oder sein episodisches Leben¹¹ Revue passieren lässt. Von zweifelhafter Herkunft ist er, weil seine Zeugung, wie wir in einer Binnenerzählung erfahren, unter einem sündhaften Vorzeichen steht, seine Mutter eine Mörderin ist und dafür im Verlauf der Rahmenerzählung im Gefängnis landet. Hierbei handelt es

8 Mayer, *Mischformen* (wie Anm. 2).

9 Karin Unsicker: *Weltliche Barockprosa in Schleswig-Holstein*. Neumünster 1974 (Kieler Studien zur deutschen Literaturgeschichte 10), S. 226. Karin Unsicker weist die 1660 in Glücksstadt, Hieronymus Dürers Heimatstadt, entstandene bukolisch-idyllische Erzählung *Die verführte Schäferin Cynthie* von Jacob Schwieger als einen Prätext von *Lauf der Welt und Spiel des Glücks* aus, die in der Liebunde-Episode in abgewandelter Form auftaucht.

10 Heßelmann, *Picaro* (wie Anm. 5), S. 102; Bernheiden, *Dürer* (wie Anm. 4), S. 271.

11 Hier wäre zu differenzieren, ob die Episodität eher auf der Ebene des *Discours* angesiedelt und sich darüber erklären lässt (Bauer, *Schelmenroman* [wie Anm. 7], S. 13 und 25–28) oder ob es sich um ein Merkmal der *Histoire* handelt (Michael Waltenberger: *Pikarische Intensitäten. Ein Lektüreversuch zu alteritären Aspekten der Erzählstruktur im ersten Kapitel des „Lazarillo de Tormes“*. In: *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*. Hrsg. von Anja Becker und Jan Mohr. Berlin 2012 [Deutsche Literatur. Studien und Quellen 8], S. 121–140, hier S. 123; Jan Mohr und Michael Waltenberger: *Einleitung*. In: *Das Syntagma des Pikaresken*. Hrsg. von Jan Mohr und Michael Waltenberger. Heidelberg 2014 [Germanisch-Romanische Monatsschrift. Beiheft 58], S. 9–36, hier S. 9–10).

sich nicht lediglich um den allgemeinen pikaresken Topos der unklaren oder niederen Herkunft, sondern konkret um eine Transformation der Herkunftsgeschichte des *Gusman*.¹² Erst im Verlauf der Handlung verarmt Tychander, wodurch seine Reise durch die Welt von Europa bis Afrika sowie seine Reise durch verschiedene Schichten der Gesellschaft von blinden Bettlern, geizigen Pfarrern bis zu Königen beginnt, und Tychander selbst wechselt vielmals seinen sozialen Standort, seine Rollen und Perspektiven vom Sklaven bis hin zum Herrscher eines Weltreichs. Für die Episoden um den Blinden und den Pfarrer fungiert der *Lazarillo* als Vorlage.¹³ Obwohl die Episoden modifiziert werden, soll der Leser beziehungsweise die Leserin den Text offensichtlich gleich ziemlich zu Beginn als Pikareske erkennen und die pikaresken Elemente darin wiedererkennen. Und ebenso wie im klassischen Schelmenroman werden wir insgesamt in ein Szenario eingeführt, das geradezu schwankhaft von List und Gegenlist geprägt ist, das eine schlechte oder zumindest unberechenbare Welt mit einem ebenso verschlagenen oder zumindest opportunistischen Protagonisten konfrontiert, das doppel-moralische taktische Spielzüge vor dem Hintergrund je wechselnder oder instabiler Werterahmen enthüllt.¹⁴ Aufgehoben werden soll dies durch die recht unmotiviert und nicht ganz glaubwürdige religiöse Läuterung gegen Ende,¹⁵ die bis zu einem gewissen Grad die Wertungsperspektive der Erzählung bedingt.¹⁶ So weit zu den pikaresken Ele-

12 Rötzer, *Schelmenroman* (wie Anm. 6), S. 101.

13 Vgl. zu den Verweisen insgesamt Friedrich, *Wahrheit* (wie Anm. 5), S. 320–323; Unsicker, *Barockprosa* (wie Anm. 9), S. 265; Heßelmann, *Picaro* (wie Anm. 5), S. 102–103; auch Peter Heßelmann: Hieronymus Dürer (1641–1704). Ein Barockautor in Westfalen. In: *Literatur in Westfalen. Beiträge zur Forschung* 9 (2008), S. 35–47.

14 Vgl. dazu insgesamt Cordie, *Raum* (wie Anm. 7).

15 Während Udo Friedrich trotz der von ihm konstatierten Situationsgebundenheit der Wertmaßstäbe je nach Episode und Rolle von einer Rechristianisierung und Vereindeutigung des Schelmenromans bei Dürer ausgeht (Friedrich, *Wahrheit* [wie Anm. 5], S. 321), betont Jan Mohr die Unmotiviertheit der Wende, die diese ambivalent bis unglaubwürdig erscheinen lässt, also die Unzuverlässigkeit des Erzähldiskurses (Jan Mohr: *Kalkül und Kontingenz. Narrative Strukturen in Hieronymus Dürers „Lauf der Welt Und Spiel des Glücks“*. In: *Mitteilungen Sonderforschungsbereich 573, Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit, 15.–17. Jahrhundert* [2009], H. 2, S. 16–25).

16 Vgl. zu den üblichen Topoi, Figuren und Erzählstrategien des Pikaresken: Claudio Guillén: *Toward a Definition of the Picaresque*. In: Claudio Guillén: *Literature as System. Essays Toward the Theory of Literary History*. Princeton 1971, S. 71–106; Christoph Ehland und Robert Fajen: *Einleitung*. In: *Das Paradigma des*

menten in Dürers Roman. Weniger pikaresk mutet es an, dass sich auf den ersten Blick kein *desengaño*-Erlebnis ausmachen lässt, auch wenn die Welt im Grunde permanent Enttäuschungen zu bieten hat. Außerdem wächst der Protagonist behütet auf und ist zunächst wohlhabend. Sein anfänglicher sozialer Standort ist weder niedrig noch von vornherein festgelegt, sondern ausgehend von einer guten Ausgangslage verspielt er sein Vermögen, basiert der Abstieg also auf eigenem Fehlverhalten, und auch der elterliche Ruin setzt erst später ein und wird durch die analeptische Binnenerzählung explizit motiviert. Der pikareske Herkunftstopos ist also abgewandelt. Auch das Fortuna-Prinzip wird stellenweise suspendiert, indem es zu einer Frage der *ocasio* wird, also partiell kalkulierendes kaufmännisches und/oder machiavellistisches Gelegenheitsdenken und -handeln ermöglicht.¹⁷ Der Protagonist hat also einen größeren Handlungsspielraum als der klassische *Picaro*, was noch einmal an die Debatte zur Verbürgerlichung desselben denken lässt.¹⁸

Überhaupt spielen Fortuna und Glück auf vielfältige Weise in Dürers Text eine größere Rolle als im klassischen Schelmenroman und überlagern andere Aspekte:¹⁹ Sehr häufig wird in Bezug auf pikareske Texte nach dem Status des Erzählers beziehungsweise der Erzählung, des *Discours*, gefragt, der das biographische Makrosyntagma einjustiert, und ob und wie sich die einzelnen Episoden der *Histoire* zum biographischen Syntagma verhalten. Man würde demnach, mit Blick auf beide Textebenen, im narratologischen Sinn paradigmatische und syn-

Pikaresken / The Paradigm of the Picaresque. Hrsg. von Christoph Ehland und Robert Fajen. Heidelberg 2007 (Germanisch-Romanische Monatsschrift. Beiheft 30), S. 11–21; Bauer, *Schelmenroman* (wie Anm. 7), S. 1–31; Guillaume van Gemert: *Pikaro-Roman*. In: *Die Literatur des 17. Jahrhunderts*. Hrsg. von Albert Meier. München 1999 (Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart 2), S. 453–469 und S. 657–661; Matthias Bauer: *Im Fuchsbau der Geschichten. Anatomie des Schelmenromans*. Stuttgart 1993, S. 52–53 und 97; Ulrich Wicks: *Picaresque Narrative, Picaresque Fictions. A Theory and Research Guide*. New York 1989, S. 55; Christoph E. Schweitzer: Der *Pikaroman* als Selbstrechtfertigung und Selbstbestätigung am Beispiel von „*Lazarillo de Tormes*“, „*Simplicissimus*“ und „*Moll Flanders*“. In: *Der deutsche Schelmenroman im europäischen Kontext. Rezeption, Interpretation, Bibliographie*. Hrsg. von Gerhart Hoffmeister. Amsterdam 1987 (Chloe 5), S. 49–60.

17 Beispielsweise Cordie, *Raum* (wie Anm. 7), S. 220; vgl. auch Rötzer, *Schelmenroman* (wie Anm. 6), S. 103.

18 Vgl. Anm. 3.

19 Bernheiden, *Dürer* (wie Anm. 4), S. 282.

tagmatisch-sujethafte Muster untersuchen²⁰ oder im epistemologischen und axiologischen Sinn Kontingenz und Konsistenz oder Kontingenzenexposition und Kontingenzenbewältigung verfolgen.²¹ Jan Mohr macht aber darauf aufmerksam, dass diese Kategorien in Dürers Text insofern einen anderen Status haben als im klassischen Schelmenroman, als sich *Lauf der Welt und Spiel des Glücks* programmatisch dem Walten der Fortuna verschrieben hat, deren Auf und Ab explizit strukturell vorgeführt und reflexiv diskursiv verhandelt wird.²² Der Titel sagt es; der Titelpufferstich zeigt die blinde Göttin Wasserblasen-erzeugend in der Kugel-Ikonographie, und zu Beginn des Romans heißt es, dass der Erzähler den „Welt und Glückes-Lauf der Deutschen“²³ vorstellen möchte. Durch die reflexive Verankerung der Kategorie des Glücks/Zufalls erhebt sich der Text gewissermaßen diskursiv über das Fortuna-Prinzip, hat es schon in gewisser Weise gebannt, wenngleich es im Roman strukturell zum Tragen kommt. Wenn Glück mit Fortuna personifiziert wird und dann noch die Schifffahrt motivisch eine Rolle spielt, wie im vorliegenden Roman, ist klar, dass es um den Zufall oder das Schicksal geht, um unwägbar äußere Begebenheiten im Sinne des Glückhabens. Im 17. Jahrhundert ist das allein bei dem Begriff ‚Glück‘ naheliegend, weil das Wort im Mittelhochdeutschen das ‚Glücken‘ im Sinne von ‚Gelingen‘ semantisiert.²⁴ Indem mit dem Begriff ‚Glück‘, dem Bild der Fortuna und der Allegorie der Schifffahrt in Dürers Roman Kontingenz herausgestellt wird, wird sie erwartbar und ist bereits in der Geschichte, also unabhängig vom archimedischen Punkt des Erzählens, also von bewertenden Glättungen oder biographischen Schließungen, formal bewältigt. Das macht den Text zu einem bewussten Meta-Kommentar von pikaresker *Histoire* und pikareskem *Discours*, führt aber aus dem seriell-episodischen Schema, aus dem zyklischen Handlungsverlauf und der mangelnden Entwicklung des Protagonisten zunächst einmal gerade nicht heraus. Diese Übertreibung

20 Friedrich, Wahrheit (wie Anm. 5); Mohr, Inseln (wie Anm. 6); Mohr, Kalkül (wie Anm. 15).

21 Rainer Warning: Erzählen im Paradigma. Kontingenzenbewältigung und Kontingenzenexposition. In: *Romanistisches Jahrbuch* 52 (2001), S. 176–209.

22 Mohr, Inseln (wie Anm. 6), S. 237–238; Mohr, Kalkül (wie Anm. 15), S. 21.

23 Hieronymus Dürer: *Lauf der Welt und Spiel des Glücks*. Hildesheim 1984 (ND der Ausgabe Hamburg 1668). – Der Text wird im Folgenden mit der Sigle *D* und Seitenangabe in runden Klammern zitiert.

24 Ulrike Tanzer: *Fortuna, Idylle, Augenblick. Aspekte des Glücks in der Literatur*. Würzburg 2011, S. 17–34.

und Übercodierung bestätigt vielmehr das Pikareske, das in Dürers Roman allerdings eine starke Konkurrenz bekommt, indem mit dem Text letztlich eine Gattungshybridisierung²⁵ von Schelmenroman, höfisch-historischem Roman,²⁶ galantem Roman und Schäferroman²⁷ vorliegt und sich die Gattungen nicht nur überschneiden, sondern wechselseitig kommentieren.²⁸

Über die letztgenannten Gattungen finden Sexualität, Liebe, Geschlechterrollen und vielleicht in Ansätzen Geschlechtermarkierungen Eingang in *Lauf der Welt und Spiel des Glücks*. Es seien einige Episoden des Romans zur Illustration nacherzählt. Tychanders Eltern lieben sich und wollen heiraten gegen den Wunsch von deren Eltern und den standesgemäßen Anforderungen, wie die Binnengeschichte enthüllt. Doch Tychanders Mutter Androfila, die Männerliebende, muss einen älteren, wohlhabenden Mann ehelichen, den sie dann aber mit Tychanders Vater betrügt und den sie letztlich ermordet. Tychander seinerseits lebt zunächst promiskuitiv. Die erste namentlich erwähnte Frau ist Dolosette, die Listige, die ihn sehr vereinnahmt und bei Laune hält, um teure Geschenke zu erhalten. Tychander durchschaut dies, geht aber dennoch darauf ein. Die erwartete Gegenleistung erhält er von Dolosette jedoch nie. In die adelige Liebmunde, die mit dem lieblichen Mund, verliebt sich Tychander, obwohl sie von dem adeligen Kuridelus, dem Höflichen oder Höfischen, verführt wurde und schwanger ist, wie sie in einer Binnenerzählung berichtet. Tychander möchte Liebmunde sogar heiraten, und sie führen eine glückliche Beziehung, bis ihre ursprüngliche große Liebe Treuhart, der Treuherzige, auftaucht, Liebmunde vor Schreck eine Sturzgeburt erleidet und stirbt und Tychander der Verführung bezichtigt wird und gehängt werden soll. Für die Prinzessin Salome, die Friedfertige, entflammt Tychander als oberster Feldherr des Königs David, obwohl sie Abkömmling eines zuvor besiegtten Herrscherhauses ist. Nachdem seine Heirat mit Salome dem König bekannt wird, soll er sie eigenhändig töten und seinem Herrscher ihren Kopf darbringen. Salome ist bereit, diesen Tod zu sterben, in den er ihr zunächst folgen will. Aber stattdessen zettelt er einen erneuten Aufstand an, besiegt seinen König und herrscht mit

25 Friedrich, *Wahrheit* (wie Anm. 5), S. 320.

26 Mayer, *Mischformen* (wie Anm. 2).

27 Unsicker, *Barockprosa* (wie Anm. 9), S. 226.

28 Cordie, *Raum* (wie Anm. 7), S. 303. Ansgar Cordie ist zuzustimmen, dass der Schelmenroman letztlich das Vorzeichen für die anderen verarbeiteten Gattungen setzt.

Salome, bis er aufgrund seiner nun tyrannischen Herrschaft seinerseits gestürzt und von Salome getrennt wird. Danach gilt seine Sorge vor allem ihr und der Absicht, sie wieder zu sehen, doch er erfährt am Ende, dass sie ihn verraten hat und mit dem neuen Herrscher liiert ist. Daraufhin kehrt er sich von der Welt ab und sucht wahres, beständiges Glück im göttlichen Heil.

Die anfänglichen normdurchbrechenden, kurzen und kurz erwähnten sexuellen Affären erinnern an Schwänke, und deren Erwähnung scheint mit dem episodischen Schema des Pikaresken vereinbar zu sein (*D* 7–15). Während dabei Sexualität für den Studenten ein recht selbstverständlicher Teil seines insgesamt liederlichen Lebenswandels ist, wird eine der beteiligten Frauen explizit durch Schönheit und Geilheit klassifiziert (*D* 8), und insgesamt handelt es sich bei den Frauen um so bezeichnete „Huren“ (*D* 9). Auch Dolosette begehrt er körperlich. Hinter seiner höflichen Fassade ist Tychander offensichtlich vor allem an einer sexuellen Liaison interessiert, aber er darf in der längeren Episode des Werbens nur einmal ihre Brüste berühren (*D* 33). Liebesbeschwörungen und Zielsetzungen divergieren bei Tychander offensichtlich, aber es ist Dolosette, die als Verschlagene ausgegeben wird. Es wird besonders als Charakterisierung der weiblichen Figur herausgestellt, dass die Semantiken des Flirtens und Praktiken des Geschenkeinwerbens auseinanderfallen. Zweideutig ist, ob er mit Liebunde Sex hat, aber dies rückt für Tychander bei dieser Figur bereits in den Hintergrund. Schließlich ist bei Salome keine Rede mehr von Sexualität. Dafür steigert sich die Liebe. Insgesamt wird sehr deutlich, dass mit den oder über die Frauenfiguren auch die Gattung der Pikaeske überschritten wird und die anderen Erzählfolien aktualisiert werden. Die vage kaufmännische Hintergrundfolie führt zu einer Thematisierung des ehelichen Haushaltes anhand der Binnengeschichte um die Eltern, außerdem zu der Frage nach dem ökonomischen Tauschwert des Erotischen anhand der Dolosette-Episode,²⁹ die Schäferdichtung bringt idyllische Momente ein und zeigt letztlich eine gebrochene oder zerstörte Liebes-Idylle anhand der Liebunde-Geschichte;³⁰ die höfisch-heroischen und/oder galanten Elemente tragen das Thema der Beständigkeit der Liebe vorwiegend anhand der Salome-Geschichte³¹ und

29 Cordie, *Raum* (wie Anm. 7), S. 217 und S. 219; Friedrich, *Wahrheit* (wie Anm. 5), S. 334–335; Mohr, *Kalkül* (wie Anm. 15), S. 24.

30 Unsicker, *Barockprosa* (wie Anm. 9), S. 226.

31 Mayer, *Mischformen* (wie Anm. 2), S. 11; Mohr, *Kalkül* (wie Anm. 15), S. 24.

führen auch strukturell zu einer gewissen Linearisierung der Handlung beziehungsweise der Verzahnung von Episoden. Pro eingebrachter Gattungsfolie steht eine Frau Pate, und es werden auch entsprechende andere Elemente aktualisiert, die insgesamt zu einer Linearisierung der Handlung beitragen, also das pikareske Episoden-Schema konterkarieren.

Die Frauenfiguren strukturieren den Plot aber auch auf pikareske Weise. Der Text zerfällt in zwei längere Binnengeschichten und drei größere Handlungsbögen anhand der fünf Liebesverhältnisse.³² Politische und gesellschaftliche Macht und Anerkennung sowie Geld spielen eine große Rolle im Roman, aber letztlich überlagert das Verhältnis zu den Frauen diese Faktoren und sorgt für die eindrucklichsten Zäsuren und drastischsten Wechsel. Die Frauenfiguren fungieren als wichtigste Stationen und Dienstherren Tychanders. Ganz fremd ist das der klassischen Pikaeske nicht, sind es doch zum Beispiel im *Lazarillo* die Mutter und die Ehefrau, die wichtige Abschnitte prägen. Frauen sind allerdings im wechselhaften Geschehen zwischen *desengaño* und Etablierung kaum präsent, während das Auf und Ab des Tychander vor allem anhand der Frauengeschichten präsentiert wird, denn auf immer höhere Höhen folgen immer tiefere Stürze. Die Frauen werden in gesteigerter Schönheit und mit zunehmender Liebe beschrieben. Außerdem werden sie in einem ständischen Aufstieg präsentiert.³³ Aber das macht die Fallhöhe nur größer. Indem Tychander also mit und durch Frauen Glück und Unglück erfährt, sind die Frauen eng mit dem Walten der Fortuna verbunden. Die „unbeständige Göttin“ (*D* 1, vgl. auch 212), die mit ihren Wasserblasen „Trug-gefülltes Glück“ (*D* Kommentierung des Titelpupfers, ohne Paginierung) bietet und den Erzähler in dem Fall „mit höchstgewogenen liebesaugen angelächelt“ hat (*D* 1), gleicht dem Wankelmut und der Unbeständigkeit,³⁴ die den Frauenfiguren zugeschrieben wird. Das betrifft zunächst Liebmunde. Diese möchte sich umbringen, als Tychander sie trifft. Doch dann berichtet der Erzähler trocken: „doch liebe sie/ wie denn die weiber ins gemein unbeständig sind/ sich leztlich bereden/ daß sie sich wieder auff ihr pferd sazte“ (*D* 209). Sie selbst sagt an einer Stelle in ihrer Binnenerzählung: „So gar unbeständig sind die weibsbilder in ihrem lieben! So

32 Mayer, *Mischformen* (wie Anm. 2), S. 41.

33 Mayer, *Mischformen* (wie Anm. 2), S. 33; Unsicker, *Barockprosa* (wie Anm. 9), S. 269.

34 Mohr, *Kalkül* (wie Anm. 15), S. 23; Mayer, *Mischformen* (wie Anm. 2), S. 35.

gar wanckelmühtig! (von den meisten rede ich/ nicht von allen).“ (D 215) Der Erzähler hat außerdem Bedenken, ob sie ihn heiraten will, vertreibt diese aber mit den Worten: „doch wär hingegen auch nictes unbeständiger/ als das menschliche herz; nictes wanckelmühtiger/ als ein weibes-bild“ (D 248). Diese Eigenschaft trifft auch auf Salome zu. Tychander erfährt gegen Ende des Romans, dass sie ihm nach seinem Sturz untreu geworden ist und sich dem nun herrschenden König zugewandt hat. Wörtlich sagt Tychander, dass Salomes Liebe an das Glück gebunden sei. Mit ihrer Hinwendung zum jeweiligen Herrscher ist sie dem Glück also im Handlungszusammenhang unterworfen. Im Grunde sorgt sie mit ihrem Verhalten aber für das entscheidende *desengaño*-Erlebnis hier am Ende des Romans, das für den Erzähler den Anlass bietet, sich von der Welt abzuwenden. Unabhängig von der Frage, ob der Roman nicht doch weiter gehen könnte,³⁵ tritt faktisch die Frauenfigur Salome im Text den letzten Beweis für den Lauf der Welt, das Spiel des Glücks und die Verfassung ihres Geschlechts an.

Die Frauenfiguren, denen die Liebe gilt, sind nicht irgendein Beispiel für das Walten der Fortuna;³⁶ sie bilden die Verkörperung der Fortuna. Sie werden mit der Glücksgöttin auf der semantisch-paradigmatischen Ebene gleich attribuiert und somit in gewisser Weise gleichgesetzt. Außerdem sind sie mit dem Steigen und Fallen des Erzählers strukturell eng verbunden. Und durch diese semantisch-paradigmatisch wie strukturelle Gleichsetzung werden den Frauenfiguren auch die negativen Zuschreibungen der Fortuna zuteil. Das bedeutet einerseits, dass mit der Gleichsetzung *misogyne Topoi* einhergehen, aber andererseits erfährt Fortuna darüber eine gewisse Rationalisierung und Plausibilisierung. Denn obwohl die Frauenfiguren das für den Erzähler kontingente Steigen und Fallen verursachen, wird deren Verhalten, zumindest dem Leser beziehungsweise der Leserin, durchaus verständlich. Nicht immer erscheint deren Wankelmüt oder Unbeständigkeit in ihrer Fortuna-artigen Kontingenz. Zum Beispiel wenn sich das Rad im Zuge der Dolosette-Geschichte für Tychander nach unten dreht, geht es explizit um ein ökonomisches Kalkül, um „weiber-list“ (D 29), „renke“ (D 36) und „treulose“ Haltungen (D 53). Dabei handelt es sich aus-

35 Der Roman bricht am Ende recht unvermittelt ab. Da er insgesamt einer Steigerungslogik folgt und die Salome-Geschichte eindrücklich geschildert wird, ist es möglich, diese als Endpunkt der Weltreise anzusehen. Andererseits spräche nichts dagegen, dass der Erzähler sich erholt, den schnellen Entschluss der Weltabkehr revidiert und so die nächste Episode einsetzt.

36 So aber Mayer, *Mischformen* (wie Anm. 2), S. 113.

drücklich nicht um eine moralische Legitimierung, aber die weibliche Figur handelt im Rahmen konsistenter, plausibler Entscheidungen. Salomes abschließende Untreue, also der letzte Schicksalsschlag für Tychander, erfährt für den Leser beziehungsweise die Leserin im Text ebenfalls eine Plausibilisierung und Legitimierung über ihre Namensgebung als Friedfertige, d. h. es zeigt sich hinter ihrer neuerlichen Ehe ein vernünftiges Kalkül des Machterhalts im Rahmen zeittypischer genealogischer Denkweisen. Salome stabilisiert immer wieder die Verhältnisse, die überall dort, wo Tychander auftaucht, in Unordnung geraten. Und manchmal handeln die Frauenfiguren auch aus Verliebtheit oder Verletztheit. Ansgar Cordie hat in anderer Hinsicht die Umcodierungen von einer unkontrollierbaren Fortuna zu einer kalkulierbaren Figur verfolgt, und vielleicht liefert die Verbindung der Göttin mit den Frauenfiguren einen weiteren Aspekt zu einer gewissen Intelligibilität, sogar einer vagen Psychologisierung des fortunesken Handelns.³⁷

Das ‚Glück‘ erfährt in Dürers Roman aber auch selbst eine semantische Verschiebung, die unter anderem mit dem Liebesdiskurs und den Frauenfiguren einhergeht. Ab dem 18. Jahrhundert steht ‚Glück‘ auch für Glücklichein als innerliche Kategorie. Glück bleibt also als Substantiv immer zweideutig. Es bezeichnet, sofern der Kontext es nicht monosemiert, gleichzeitig Zufälle, Schicksal und Begebenheiten und ein Empfinden. ‚Glücklich‘ als Adjektiv kann der zufällige Ausgang einer Begebenheit oder ein innerer Zustand sein, wobei die Wahrscheinlichkeit größer ist, dass bis zum 18. Jahrhundert Ersteres gemeint ist und danach Letzteres. Es sieht danach aus, als ob Dürers Roman an einem Wendepunkt angesiedelt ist und er programmatisch mit dieser Doppeldeutigkeit spielt, somit ein frühes Dokument von Verinnerlichungsprozessen darstellt. Das bis ins 17. Jahrhundert ganz klar äußerlich verankerte Glück, das im Walten der Fortuna mit Rad, Kugel und Blasen Bilder findet, wird explizit als solches im Roman verhandelt. Es geht um die Frage, wie man mit dem Auf und Ab des Schicksals umgehen soll, und bestenfalls gelingt dies in einer Hinwendung zu Gott, weil es im christlichen Heil transzendiert wird. Aber die Semantik des Glücks taucht in Dürers Roman auch als innerer Zustand auf. Glück selbst benennt hin und wieder Empfindungen, und nicht immer, aber sehr häufig werden ‚Glück‘ und ‚Unglück‘ mit ‚Glückseligkeit‘ und ‚Herzeleid‘ abgewechselt und so gebraucht, dass deutlich wird, wie sich Äußeres und Inneres bedingen oder aber

37 Rötzer, *Schelmenroman* (wie Anm. 6), S. 102.

voneinander geschieden werden können. Glück kann also tendenziell oder in Ansätzen als Gefühl aufgefasst werden, das nicht direkt vom Auf und Ab des Schicksals abhängt. Das bedeutet eine innerweltliche Alternative zur Transzendierung der Fortuna durch den christlichen Gott.³⁸ Und dieses innere Glück oder Unglück ist nicht nur, aber auch an die Frauenfiguren und Liebe gebunden. Unter anderem Liebe und die Leidenschaft für Frauen führen zu einem komplexeren Weltverhältnis der Figur, als wir es vom klassischen *Picaro* kennen, weil die Figur über eine partielle Umsemantisierung von Glück nun innerlich differenziert auf äußere Begebenheiten reagiert und überhaupt Innerlichkeit in Auseinandersetzung mit der Welt entfaltet. Dies geht wiederum einher mit der bereits erwähnten ansatzweisen Linearisierung des Romans, die ebenfalls an die Frauenfiguren und die durch sie realisierten nicht-pikaresken Gattungsfolien geknüpft ist.

Von der Liebe ist Tychander wirklich beherrscht.³⁹ Den Roman durchziehen Beschreibungen von starken, durchaus inneren Empfindungen, die sich um Glück und Unglück ranken oder Glückseligkeit und Herzensleid (*D* 22, 56–57, 66, 233–234, 261 etc.). Und auch Begehren, Sehnsucht und Verliebtheit werden dargestellt: „Weil [...] alle meine gedanken und ganzes herze nur einzig auf Dolosetten gerichtet waren“ (*D* 27, vgl. auch *D* 31, 53).

Diesem nach wurde ich nicht von der liebe algemach eingenommen/ sondern plözlich überfallen/ und zwar mit solcher macht/ daß ich nicht wuste/ was ich weiter antworten solte/ und stund eine weile ganz erstarret und gleichsam entzückt und betrachtete mit verwundern dieses kunst-stücke der Natur. (*D* 208)

Liebe führt zum Verlangen nach einer Verstetigung, denn es geht bei Liebmunde und Salome nicht um körperliches Begehren, sondern um den Wunsch nach einer Heirat oder die tatsächliche Heirat. „Heftig liebte ich Liebmunden/ und wünschte nictes mehr/ als sie zu ehlichen“ (*D* 248). Wir haben es mit einer zumindest vom Erzähler projizierten weiblichen fortunesken Unbeständigkeit zu tun, und im Zuge des gleichen Geschehens mit einer gewissen Beständigkeit oder dem Wunsch nach Beständigkeit seitens der männlichen Figur. Im Grunde fühlt er

38 Inge Bernheiden macht darauf aufmerksam, wie ungewöhnlich die Akzentuierung der Fortuna seitens des Theologen Dürer ist (Bernheiden, Dürer [wie Anm. 4], S. 282. Mehr noch gilt dies für die Darstellung der Frauenfiguren.

39 Mayer, *Mischformen* (wie Anm. 2), S. 30.

sich vor allem in eheähnlichen Verhältnissen oder der Ehe auf dem Höhepunkt seines Glücks (zum Beispiel *D* 254). Jürgen Mayer konstatiert:

In der Liebe entwickelt Tychander die dem Picaro völlig unbekannt Tugend der Beständigkeit, die sich in den weiteren Liebesbegegnungen noch deutlicher zeigen wird. In der Liebe bekundet er am nachdrücklichsten seine Absicht, in der Welt heimisch zu werden.⁴⁰

Hier findet der höfisch-historische Roman seinen Ausdruck, aber dann doch geschult, gebrochen oder gemessen an der Pikareske. Denn die Ehe ist nicht das Ende des Abenteurers, sondern der jeweilige Beginn. Sie gestaltet sich keineswegs ideal, sondern scheitert an der Realität der Verhältnisse. Einerseits stehen die Beziehungen *a priori* unter schlechten Vorzeichen, die das Scheitern konsistent begründen, andererseits waltet eben auch Fortuna, und zwar besonders in und durch Frauen. Nachdem Tychander Liebunde aber nun verloren hat, ist lange Dauer auch rückwirkend ein Merkmal der Figur. Die klassische Pikareske zeigt weder eine ausgefeilte Innerlichkeit der Figur noch eine Entwicklung, also eine konsistente Veränderung auf Basis von Erfahrungen, also ein Reifen, das auch auf Lern- und damit auf Erinnerungsfähigkeit beruht. Der Held ist also im Wesentlichen statisch angelegt und hat ein kurzes Gedächtnis. Statisch und rollenhaft agiert Tychander auch. Veränderungen gestalten sich meist sprunghaft nach dem Fortuna-Prinzip und nicht auf Basis intelligibler Begründungszusammenhänge. Aber ein langes Gedächtnis, also auf der Ebene der *Histoire* verbindende und als solche bewusste Erinnerungen hat die Figur, wenn es um Frauen geht,⁴¹ wodurch sich ansatzweise ein konsistenteres Makrosyntagma ausbildet. So vermisst er Liebunde nach ihrem Tod:

Aber mit bedauern und trauren war nichts wieder zu gewinnen: ich must' es fahren lassen/ und meine gedancken vielmehr dahin richten/ wie ich mein leben hinfüro unterhalten wollte. (*D* 266)

Viel später erinnert er sich noch an sie, wenn er Salome mit ihr vergleicht:

ja gegen welche mir meine Liebunde/ wie sehr ich sie auch vorhin geliebet hatte/ nicht allein nicht schön/ sondern auch sehr ungestalt und hesslich dauchte?

40 Mayer, *Mischformen* (wie Anm. 2), S. 30.

41 Anders sieht dies: Mohr, Kalkül (wie Anm. 15), S. 23; Mohr, Inseln (wie Anm. 6).

So tief hatte allbereit dieser Prinzeßin liebe [...] in meinem herzen eingewurzelt. (D 312)

Um einiges später, nachdem er in den Aufstands- und Kriegswirren von Salome getrennt wurde, denkt er noch an sie und sorgt sich um sie:

so tränckte doch dieses alles mich noch nicht so hefftig [...] als das gedächtnis meiner hinterlaßenen gemahlin [...] so verwunder ich mich noch/ wie es möglich gewesen/ daß mein herz nicht ist in tausend stücken zersprungen. (D 377)

Gegen Ende – bevor er abschließend von ihr enttäuscht wird – ist Salome das einzige, was ihn in der Welt noch interessiert. „Einzig und allein meine Salome [...] war noch dasjenige/ was ich auf der welt liebte“ (D 415). Interessant ist, dass der Protagonist jede andere Bestrebung hinter die Sorge um seine Liebe anstellt und dass er nach deren Verlust keinen Grund mehr sieht, der Welt verhaftet zu bleiben. Wenn Jürgen Mayer feststellt, dass Tychander in Bezug auf Frauen oft selbstlos handelt,⁴² trifft dies nicht ganz zu. Er handelt eigennützig, wenn man davon ausgeht, dass die Liebe letztlich sogar das *summum bonum* darstellt, bis es durch eine Hinwendung zu Gott abgelöst wird. Geld und Macht wären die anderen Glücksgüter,⁴³ um die es in Dürers Roman ebenso wie im klassischen Schelmenroman geht. Dass die Liebe diese aber übersteigt, mag daran liegen, dass wir es partiell eben doch auch mit einem höfisch-historischen oder galanten Roman zu tun haben, der semantisch, diskursiv und strukturell seinen Niederschlag findet, auch wenn er über die Pikareske stark herausgefordert und an der Realität gemessen wird.⁴⁴

Dürers Roman weist ostentativ einige Gattungstransgressionen auf. Wir finden eine Linearisierung und Verinnerlichung vor, die den Schelmenroman nicht kennzeichnen, und einen Empirismus und eine Realistik des Äußeren, die dem höfisch-historischen oder galanten Roman und dem Schäferroman fehlen. Hier bildet sich etwas Neues, indem sich die Gattungen gegenseitig unterwandern. Interessanterweise hat dies einiges mit Geschlechterverhältnissen und Geschlechtlichkeit zu tun. Während sich diese Gattungen dabei dynamisch verhalten und in ihrer Mischung immer ungriffiger werden, kommt es zu einer Exponierung und Positionierung von Geschlechtlichkeit, wobei noch zu fragen

42 Mayer, *Mischformen* (wie Anm. 2), S. 32 und S. 35.

43 Friedrich, *Wahrheit* (wie Anm. 5), S. 333.

44 Rötzer, *Schelmenroman* (wie Anm. 6), S. 104.

sein wird, wie griffig diese letztlich ist. Das Zusammentreffen der Gattungen wird auf jeden Fall in großem Maß über das Zusammentreffen der Geschlechter inszeniert beziehungsweise umgekehrt können die Geschlechter nur unter der Bedingung einer Gattungshybridisierung auf die gezeigte, komplexe Weise zusammentreffen, weil die prototypische Pikareske Geschlechtlichkeit nicht exponiert. Es ist interessant, dass das fundamentale ontologische Programm, den *Lauf der Welt* und das *Spiel des Glücks* vorführen zu wollen, maßgeblich an das explizite Vorhandensein der Geschlechter geknüpft wird, dass Geschlechter und ihr Verhältnis als wesentlicher Aspekt des Lebens und Movens seines Verlaufs beschrieben wird.

Die Ausdifferenzierung der Geschlechter muss notwendig an Geschlechtermarkierungen geknüpft sein. Was als geschlechtlicher Marker fungiert, impliziert nicht nur wertende Zuschreibungen, sondern eine wesentliche Unterscheidung besteht darin zu fragen, welches Geschlecht stärker markiert wird, weil es sich bei diesem dann um die weniger selbstverständliche, alteritäre Kategorie handeln muss. Es überrascht sicherlich nicht, dass es sich dabei in Dürers Text um das weibliche Geschlecht handelt. Was erfährt der Leser beziehungsweise die Leserin nun über Frauen? Sie sind vor allem schön, werden aber darüber hinaus körperlich nicht näher beschrieben. Es findet eine schäferliche oder höfisch-historische beziehungsweise galante Idealisierung statt, die aber durch deren Verhalten durchbrochen wird. Sie erscheinen sexualisiert, weil sie Sexualität entweder in Prostitutionsverhältnissen einsetzen oder mit einem Begehren ausgestattet sind, das sie unkeusch und untreu werden lässt. Idealisierung und Desillusionierung prägen also die Darstellung der Weiblichkeit, es stellen sich also heute noch bekannte Topoi ein: zunächst klischeehafte Erwartungen an das weibliche Geschlecht, und anschließende, wenn diese durchbrochen wurden, negative Attribuierungen. Andererseits macht die Erzählung weibliches Verhalten in Ansätzen verständlich, wodurch nicht nur klischeehafte Frauenbilder präsentiert werden, sondern auch eine durchaus differenzierte Studie der weiblichen, vielleicht darf man sagen, Psyche zur Sprache kommt. Dass Dolosette auf ihren ökonomischen Vorteil bedacht ist, macht sie auch nicht schlechter als viele andere Figuren. Dass Liebmunde ihrer ursprünglichen großen Liebe untreu wird, darf sie selbst in einer Binnengeschichte berichten, die den Fall sehr menschlich erscheinen lässt. Dass Salome Tychander nicht treu bleibt, erklärt sich durch ihren Stand. Sie befriedet sich mit demjenigen, der ihr Herrschergeschlecht zu erhalten verhilft. Auf dieser Ebene erklären

Geld, Liebe und Macht das weibliche Verhalten, das zum ‚Glück‘ im doppelten Sinn des Wortes für den Protagonisten wird. Was das Verhalten der Frauenfiguren betrifft, ist der Text so konstruiert, dass der Leser beziehungsweise die Leserin sie durchaus verstehen kann, selbst wenn sie dem Protagonisten unbeständig und wankelmütig erscheinen.

Was erfährt der Leser beziehungsweise die Leserin über Männer? Der *Picaro* Tychander ist insofern körperlich angelegt, als er das Auf und Ab seines Lebens körperlich erleidet. Dabei tauchen die typischen pikaresken Momente des Hungerns und Geschlagenwerdens auf, werden aber eher pflichtschuldig topologisch abgeklappert (unter anderem *D* 64, 67, 154–158, 276, 279, 285–286). Außerdem hat Tychander, und das ist wenig typisch für pikareske Texte, Sex. Dies wird erwähnt, aber eben auch nur erwähnt. Eine männliche Körperlichkeit oder körperliche Männlichkeit wird nicht greifbar. Seinem Vater, das lernen wir aus der Binnengeschichte, gelingt sogar der typische schwankhafte mittelalterliche und frühneuzeitliche Kleiderwechsel. Er kann sehr leicht vortäuschen, dass er eine schwangere Frau ist, indem er schlicht Frauenkleider und ein Kissen trägt:

Er verkleide sich in weibeskleidern und weil ihm doch von natur der bart langsam wuchse/ soo ließ er die wenigen milchhaar/ die noch übrig waren/ mit einem schwermeßer vollends abnehmen. (*D* 116–117)

Als schwach ausgeprägtes körperliches Zeichen seiner Männlichkeit existiert lediglich der Bart, der einfach rasiert werden kann. Der Vater schminkt sich auch, aber keineswegs, um Weiblichkeit vorzutäuschen, sondern er bleicht sein Gesicht, damit es so aussieht, als fühle er sich nicht wohl. Geschlechtlichkeit kann also einmal mehr inszeniert und performativ hergestellt werden durch Kleidung und wird nicht an eine unhintergehbare körperliche Verfassung geknüpft. Was Tychanders Verhalten betrifft, so ist es schon bemerkenswert, dass wir es mit einem bis zu einem gewissen Grad empfindsamen *Picaro* zu tun haben. Er hat oftmals sogar exaltierte und hyperbolische Empfindungen. Fraglich ist nun, ob es sich dabei um ein stereotypes höfisch-historisches oder galantes Muster handelt oder tatsächlich um einen originellen Entwurf von Innerlichkeit. Es wäre vor dem Hintergrund von Gattungskonventionen und gängigen Stereotypen zu diskutieren, wie männlich ein Held ist, der in Ohnmacht fällt (*D* 40), permanent, teilweise monatelang „herzeleid“ hat (zum Beispiel *D* 56–57) und sein Unglück vielmals beweint (*D* 66). Was die soziale Rolle betrifft, so sorgt die neue

Hintergrundfolie der eher wohlhabenden Herkunft dafür, dass er Student werden kann, was er als Frau nicht gekonnt hätte. Auch als oberster Feldherr zeichnet er sich durch eine männliche soziale Rolle aus. Dagegen wäre das Geschlecht beim Betteln, Vagabundieren und bei haushälterischen Dienstverhältnissen wohl nicht so relevant. Ein verändertes kaufmännisches und kriegerisch-höfisches Szenario führt also zu Rollen, die geschlechtlich markiert sind. Es muss offenbleiben, ob die Figur unabhängig vom Verhältnis beider Geschlechter zueinander über eine männliche Identität verfügt. Körperlich manifestiert sich eine solche jedenfalls nicht, verhaltensmäßig werden ihr keine gängigen Klischees von Männlichkeit zugeschrieben, nur auf der konventionellen und rollenhaften Ebene prägt sich eine solche aus. Frauen werden einmal mehr als alteritäre Kategorie deutlicher als Frauen entworfen, aber interessant ist vor allem, dass das Geschlechterverhältnis eine so bedeutende Rolle in einem pikaresken Text spielt beziehungsweise dass die Umbauten des Pikaresken so deutlich mit der Inszenierung des Geschlechterverhältnisses und somit auch Geschlechtlichkeit einhergehen.

SIMPLICIANA MINORA

Simplicissimus im Bamberger E. T. A. Hoffmann-Theater

Auf dem Spielplan des Bamberger E. T. A. Hoffmann-Theaters stand im Juli 2016 im Rahmen der Calderón-Spiele Grimmelshausens *Der Abenteuerliche Simplicissimus Teutsch*. Spielstätte war der Innenhof der Alten Hofhaltung auf dem Domplatz. Tobias Goldfarb komprimierte in seiner Bearbeitung den unter freiem Himmel aufgeführten Romanstoff auf zwei Stunden. Die Dramaturgie hatte Oliver Garofalo, für die Ausstattung der Bühne und für die Kostüme sorgte Beata Kornatowska, als Hauptdarsteller agierte Bertram Maxim Gärtner. Die *Nürnberger Nachrichten* hoben insbesondere das Tempo der Aufführung und die schauspielerischen Leistungen hervor: „Die Handlungsflipperkugel saust in der dramatisierten Version von Tobias Goldfarb von Lebenssituation zu Lebenssituation. [...] die Schauspieler [...] sprechen exquisit, geben ihren Figuren Druck und Farbe.“ In der *Süddeutschen Zeitung* war zu lesen: Die Bearbeitung habe „den Geist der Vorlage so gut es geht eingefangen: Die Aufführung ist zotig, albern, lüstern, chaotisch. [...]“

Peter Heßelmann (Münster)

REGIONALES

Oberkirch

Heimat- und Grimmelshausenmuseum Oberkirch

Das Heimat- und Grimmelshausenmuseum Oberkirch wird demnächst dringend erforderliche Verbesserungen ausführen, ohne die ab 2020 vorgesehene Komplettsanierung vorwegzunehmen. Museumsleiterin Irmgard Schwanke legte dem Kulturbeirat der Stadt ein Konzept vor, aus dem hervorgeht, wie man diesen „Spagat“ bewältigen will. Für insgesamt 2,8 Millionen Euro will die Stadt das alte Rathaus zu einem barrierefreien Literaturmuseum voraussichtlich in den Jahren 2020 und 2021 umbauen lassen.

Mit einem besonderen UV-Schutz versehen werden sollen Vitrinen, in denen Originalausgaben von Werken Grimmelshausen zu sehen sind. Stadtrat Rudolf Zillgith schlug vor, auf einem touristischen Hinweisschild an der B 28 den Namen des berühmtesten Dichters der Stadt anzubringen: „Mit einem normalen Museum zieht man niemanden von der B 28 runter, mit einem Grimmelshausenmuseum schon.“

Martin Ruch (Willstätt)

Grimmelshausen-Gesprächsrunde in Oberkirch-Gaisbach

Die Künstlerin Manuela Bijanfar und die Literaturwissenschaftlerin Miriam Seidler haben Anfang April 2016 die Leitung der seit 30 Jahren bestehenden Grimmelshausen-Gesprächsrunde von Fritz Heermann übernommen, der die Zusammenkünfte im „Silbernen Stern“ in Gaisbach-Oberkirch als Nachfolger von Erich Graf sechzehn Jahre hindurch organisierte. Zum Dank wurde Fritz Heermann ein Schriftblatt von Manuela Bijanfar mit dem berühmten Gedicht aus dem *Simplicissimus Teutsch*: „Komm Trost der Nacht/ O Nachtigal“ überreicht. Den Jubiläumsvortrag zum 300. Treffen der Gesprächsrunde hielt Dieter Breuer (Aachen), Ehrenpräsident der Grimmelshausen-Gesellschaft, am 05.04.2016 zum Thema „Grimmelshausens seltsame Heilige“.

Manuela Bijanfar eröffnete die Veranstaltung mit einem Rückblick auf die Geschichte der Gesprächsrunde. Nach zwei gescheiterten Anläufen nahm der Renchener Bürgermeister Erich Huber im Jahr 1976 den 300. Todestag des Dichters zum Anlass, die Gesprächsrunde ins

Leben zu rufen. Seither führt die Runde regelmäßig im „Silbernen Stern“ in Oberkirch-Gaisbach begeisterte Grimmelshausenleser zusammen. Von 1984 bis 2000 leitete Erich Graf die Grimmelshausenrunde. Danach hat Fritz Heermann die Veranstaltungen der Runde mit großem Erfolg durchgeführt. Im Namen von Oberbürgermeister Matthias Braun bedankte sich Archivarin Irmgard Schwanke bei Fritz Heermann für seinen unermüdlichen ehrenamtlichen Einsatz. Für seine Verdienste in den Bereichen Kultur und Literatur erhielt Heermann, seit vielen Jahren Kassenprüfer der Grimmelshausen-Gesellschaft, Anfang Januar 2017 den von der Stadt Oberkirch verliehenen Grimmelshausen-Kulturpreis. In seiner Laudatio würdigte Oberbürgermeister Braun insbesondere Heermanns Leitung der Grimmelshausen-Gesprächsrunde, seinen Einsatz für den Erhalt historischer Gebäude und die Mitwirkung bei der Ende 2015 erfolgten Veröffentlichung eines gemeinsam mit Karl Ebert und Willi Bächle herausgegebenen Buches mit Texten des Heimatdichters August Ganther.

Sah es zum Jahresanfang 2016 noch so aus, als ob die 300. Gesprächsrunde die letzte sein würde, so konnte Heermann nun die Organisation des Kreises und die Programmgestaltung in jüngere Hände legen. Drei Vorträge und eine Lesung fanden im Jahr 2016 statt: Rosmarie Zeller (Basel): „Kleidersymbolik im Werk Grimmelshausens“; Anita Wiegele (Oberkirch): „Grimmelshausen in Gaisbach und in der Ortenau“; Manuela Bijanfar und Klaus Leopold (Oberkirch): „Lesung und Musik“; Miriam Seidler (Köln/Oppenheim): „Grimmelshausens *Vogel-Nest*-Romane“.

Peter Heßelmann (Münster)

Renchen

Veranstaltungen in Renchen 2016

Anlässlich der Ausstellung „Simplicissimus heute – ein barocker Schelm in der Kunst des 20. Jahrhunderts“ hatte im Jahr 1990 der Acherner Künstler Walter Gerteis eine eindrucksvolle, rund zwei Meter hohe Skulptur gefertigt, die das berühmte Fabelwesen von Grimmelshausen darstellt: Mit einem Buch in der Hand und Masken am Fuß des

Kunstwerks. Seither war die Arbeit im Gebäude der Grundschule Renchen untergebracht. Nun wurde sie restauriert und zu neuem Glanz erweckt. Sie ziert jetzt das Schaufenster des Museumsanbaus (Simplicissimus-Haus): Ein prächtiger Blickfang vom Rathausplatz aus.

Im Anbau des Simplicissimus-Hauses war im Jahr 2016 mehrere Monate hindurch der Zyklus „Trutz Simplex“ der Künstlerin Edda Grossman zu sehen. Die Ausstellung umfasste 28 Zeichnungen zu *Trutz Simplex oder Lebensbeschreibung der Ertzbetrügerin und Landstörtzerin Courasche*, von denen die letzte Zeichnung im Rahmen eines offenen Ateliers im Jahr 2014 im Renchener Simplicissimus-Haus entstand.

Im Rahmen der Tagung der Grimmelshausen-Gesellschaft zum Thema „Schuld und Sühne im Werk Grimmelshausens und in der Literatur der Frühen Neuzeit“ bot der in Wien lebende Multi-Instrumentalist Albin Paulus am 23.06.2016 einen auf die musikalische Erlebniswelt der Zeit Grimmelshausens abgestimmten Konzertabend unter dem Motto „Simple Traum“. Am nächsten Tagungsabend führte Katharina Röther aus Hamburg ein beeindruckendes Theatersolo nach Grimmelshausen auf. Sie stellte ihre Bühnenbearbeitung der *Wunderseltzamen Lebensbeschreibung der Courasche* vor.

Auf großes Interesse stieß ein Streifzug durch die Renchener Geschichte im August 2016 mit Heinz Schäfer und Doris Schlecht. Bei dem Rundgang mit dem „Nachtwächter“ waren trotz strömenden Regens 60 Personen dabei, die sich an historisch interessanten Stätten über Hintergründe und Zusammenhänge aus der Geschichte der Grimmelshausenstadt informieren ließen. Als Thema für eine dokumentarische Lesung zur Geschichte Renchens hatten sich Schäfer und Schlecht Ausschnitte aus dem ehemaligen Verkündblatt der Stadt vorgenommen, dessen erste Ausgabe 1930 erschien. Die Palette der Handwerker reichte damals von Schuhmacher und Gerber bis zum Brunnenmacher und Bauhandwerker, von der Ziegelei bis zur Herstellung des berühmten und schmackhaften „Renchener Rahmkäses“. An der Kirche ging Heinz Schäfer auf die Geschichte des Gotteshauses und den Friedhof ein, auf dem Grimmelshausen beerdigt wurde. Am Geburtshaus von Amand Goegg berichtete Josef Braun von Goeggs Rolle in der Revolution von 1848. Am Mummelseebrunnen ging Anny Spinner auf die entsprechende Episode im *Simplicissimus* ein, an der Stößermühle erzählte Barbara Schenk von der Vielzahl der Renchener Mühlen und der Mühlenordnung, die Grimmelshausen als Schultheiß erließ.

Während des Renchener Museumsfests fand im August 2016 die Aufführung des Chawwerusch-Theaters Herxheim mit dem Stück *Der abenteuerliche Simplicissimus*, frei nach dem Roman von Grimmelshausen, zum letzten Mal statt. Von der lebendigen, sprachlich und gesanglich überzeugenden, verspielten und gleichzeitig tiefgründigen Aufführung waren die Besucher begeistert. Regisseur Walter Menzlaw und Michael Bauer hatten den umfangreichen Stoff des Romans „eingedampft“ und für das Theater spielbar gemacht. Die Komprimierung machte einen ständigen Wechsel der Szenen erforderlich, und die Darsteller mussten immer wieder in andere Rollen schlüpfen. So wie sich Simplicissimus an den Krieg und seine Gräuel gewöhnt, so läuft auch er Gefahr, angesichts der weltweiten Kriege und Konflikte abzustumpfen. In der Aufführung wurden immer wieder Augenzeugenberichte verwendet, die Hinweise auf kriegerische Auseinandersetzungen der jüngsten Vergangenheit enthielten, von Bosnien über den Irak bis Verdun, Magdeburg, Stalingrad und Hiroshima. Mit dem Grimmelshausen-Zitat: „Der Krieg hat mich zu einem Wolf gemacht. Aber am Ende habe ich mich wieder auf die Seite der Schafe geschlagen. Mag das Weltgericht über mich urteilen“ endete die eindrucksvolle Freilichtaufführung, die von den Besuchern im Grimmelshausenpark zu Renchen mit minutenlangem Beifall bedacht wurde.

Martin Ruch (Willstätt)

Sasbachwalden

Ausstellung „Bärenhäuter 17 + 17“ von Volker Henze in Sasbachwalden

Vor der Burgruine Hohenrode Sasbachwalden, heute Brigittenschloss genannt, wurde am 24.07.2016 das 10. „Tonarten-Festival“ eröffnet, bei dem der Maler Volker Henze ein Porträt des „Bärenhäuters“ enthüllte, dessen Vorbild einst in der Burgruine, wie Grimmelshausen in *Der erste Beernhäuter* erzählt, gefunden wurde. Ganz im Zeichen dieses „Bärenhäuters“ stand auch die Ausstellung „Bärenhäuter 17 + 17“ im Alten E-Werk, die am Abend eröffnet wurde, umrahmt von Musikern der Funkturmkonzerte. Neben den 17 realistischen Porträts waren 17 abstrakte Malereien zum Thema Kopf zu sehen. Laudator war

Peter Heßelmann, Präsident der Grimmelshausen-Gesellschaft, der über Inhalt und Deutungen sowie über die Rezeptionsgeschichte der Sage informierte.

Martin Ruch (Willstätt)

Bad Peterstal-Griesbach

Grimmelshausen-Gedenkstein in Bad Peterstal-Griesbach aufgestellt

Auf Initiative des „Historischen Stammtisches“ Bad Peterstal wurde am 12.12.2016 der Gedenkstein am Fußweg zwischen Bad Griesbach und Bad Peterstal aufgestellt. Die Anlegung des Weges erfolgte im Jahr 1955. Anlässlich der Gebietsreform in Baden-Württemberg haben sich 1973 die Orte Bad Peterstal und Bad Griesbach zur Gemeinde Bad Peterstal-Griesbach zusammengeschlossen. Der 2,7 Tonnen schwere Sandsteinfindling soll an die Bedeutung der Renchtalbäder für das literarische Schaffen Grimmelshausens erinnern. Bekanntlich sind die Sauerbrunnen im hinteren Renchtal mehrfach Schauplatz im Werk des simplicianischen Erzählers.

Auf dem kolossalen Gedenkstein befinden sich zwei Bronzetafeln. Der Text lautet:

Simplicissimus traf zusammen mit etlichen Stutzern auf dem Weg von Bad Griesbach in das Untere Bad, das Bad Peterstal, einen alten Bauern. Dieser führte eine Geiß an einem Strick, die er aus dem Städtchen unten im Tal (Gaisbach) herbrachte und in das Bad Griesbach bringen sollte.

An der großen Warze, die der Bauer gleichsam wie ein Einhorn mitten auf der Stirn hatte, erkannte Simplicissimus seinen ehemaligen Knan (Stiefvater) aus dem Spessart. Von diesem erfuhr er bisher Unbekanntes über seine Herkunft und Kindheit. Auch seinen Namen Melchior Sternfels von Fuchshaim, den der Knan einst in das Taufbuch hatte eintragen lassen, vernahm Simplicissimus erstmals. Ebenso wurde er gewahr, wer seine verstorbenen Eltern gewesen waren.

Aus dem *Abenteuerlichen Simplicissimus Teutsch* von Hans Jacob Christoph von Grimmelshausen (1669, Buch V, Kapitel VIII).

Das bronzene Reliefbild, das auf eine Zeichnung von Thomas Zipfel zurückgeht, veranschaulicht die entsprechende Episode aus dem *Simpli-
cissimus Teutsch*.

Peter Heßelmann (Münster)



Abb.: Grimmelshausen-Gedenkstein in Bad Peterstal-Griesbach.

REZENSIONEN UND HINWEISE AUF BÜCHER

Claus von und zu Schauenburg: *Teutscher Friedens-Raht. Kommentierte Edition der von Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen redigierten Ausgabe von 1670.* Hrsg. von Dieter Breuer, Peter Heßelmann und Dieter Martin. Stuttgart: Anton Hiersemann 2014 (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 348). XLI, 302 S.

Der vorgesetzte *Titul*, ist auß deß Herrn *Authoris* hieneben gesetzten Vorrede abgesehen/ wie nemblich ein durch Krieg verderbtes Land/ durch gute Friedens-anstalten und ersprießliche Regierung wieder aufzubringen sey. Dann/ wie in vollem lauff der Waffen der *Krieges-Raht* allenthalben erfordert/ geh<rt und vorgezogen wird: Also ist/ nach erlangtem Frieden/ kein lieblichere/ angenehmere und nützlichere stimm/ als eines guten *Friedens-Rahts*/ welcher mit vernunft und art/ wie Herren und Unterthanen/ in gutem vernehmen/ das Land in verbessertem aufnehmen/ und die Regierung in Gott gef.liger verwaltung bestehen m<gen/ an die hand zu geben und einzurahten weist. (*Friedens-Raht*, „Vorrede an den Leser“, S. 7).

Dieses Zitat aus der „Vorrede an den Leser“ beschreibt genau, was den *Friedens-Raht*, ein „Werk über Staats- und Regierungskunst“ (Einleitung, S. IX) ausmacht, der von Claus von und zu Schauenburg verfasst und von dessen Sohn Philipp Hannibal herausgegeben wurde und den mit Dieter Breuer, Peter Heßelmann und Dieter Martin nun gleich drei bedeutende Kenner des 17. Jahrhunderts in einer neuen Edition vorgelegt haben. „Vorgestellt wird ein umfangreiches Regierungsprogramm zum Wiederaufbau eines vom Krieg ruinierten Landes“ (Einleitung, S. X). Dieser Wiederaufbau gleicht der Neugründung eines Staates, so dass die Schrift – auch durch ihr oftmals sehr ins Detail gehendes Regelwerk – Züge von Platons *Politeia* aufweist. Schauenburg verfasste sein Werk indes zu einer Zeit, als ein Wiederaufbau des Heiligen Römischen Reiches noch weit entfernt war. Geschrieben wurde der *Friedens-Raht* nämlich noch mitten in den Wirren des Dreißigjährigen Krieges, so dass er weniger ein an einen bestimmten Herrscher gerichteter Fürstenspiegel als eine Utopie ist, in der allerdings „die fiktive Gegenwelt, die sie entwirft, in ihrer weltimmanenten Struktur durchaus möglich wäre, weil sie sich weitgehend der Kontrolle rationaler Stringenz unterwirft“.¹ Der Hoffnung auf ein Ende der Kämpfe steht die Einsicht gegenüber, dass der Frieden ebenso wie ein Krieg der Be-

1 Richard Saage: Utopie. In: *Der Neue Pauly*. Bd. 15. 3. Hrsg. von Manfred Landfester [u. a.]. Stuttgart, Weimar 2003, Sp. 935–940, hier Sp. 936.

mühungen, eben „Friedens-anstalten“ („Vorrede an den Leser“, S. 7) bedarf. Der *Friedens-Raht* geht in dieser Hinsicht oft andere Wege als beispielsweise das ebenfalls in Krisenzeiten entstandene politische Lehrbuch *Il Principe* Machiavellis (1513/1532). Die Zielsetzung des *Friedens-Rahtes* und die aufgezeigten Methoden, um dieses Ziel zu erreichen, machen Schauenburgs Werk so bedeutend.

Mit der Einleitung sowie einem 111 Seiten umfassenden Kommentar bietet die Edition detaillierte Informationen, die für die Kenntnis und Einordnung dieser Schrift unentbehrlich sind. Zunächst schildert die Einleitung knapp den Inhalt und dessen Besonderheiten, zudem werden Fragen zur Druck- und Entstehungsgeschichte und zu den am *Friedens-Raht* beteiligten Personen erörtert, wobei es auch um den Anteil Grimmelshausens an diesem Werk geht. Die verschiedenen Vorreden werden ebenso analysiert wie die vom Verfasser genutzten Quellen. Eine Beschreibung der Wirkungsgeschichte und eine Bibliographie wichtiger Forschungsarbeiten runden die Einleitung ab. Der Kommentar informiert über im Text genannte Personen, bietet Übersetzungen lateinischer Zitate (die im *Friedens-Raht* selbst bisweilen zwar auch übersetzt, aber recht frei übertragen sind), und gibt inhaltliche Verständnishilfen. Bisweilen wären in Bezug auf den Inhalt zwar noch ausführlichere Informationen möglich gewesen, jedoch ist es natürlich auch nicht der Sinn eines Kommentars, eine Interpretation des Textes zu liefern. Eine genaue Beschreibung der Editionsprinzipien sowie ein Personen- und zudem ein Sachregister ermöglichen eine unkomplizierte und ertragreiche Nutzung der Ausgabe.

Sowohl das Titelblatt als auch die „Vorrede an den Leser“ sprechen davon, dass das Werk noch im Krieg verfasst worden ist; im *Friedens-Raht* wird zudem einmal über die Schäden „diß nunmehr in die 20. jahr währenden Kriegs“ berichtet (S. 46), woraus sich als Abfassungszeit das Jahr 1638 ergibt. Im Druck veröffentlicht wurde die Schrift indes erst mehr als dreißig Jahre später, nämlich im Jahre „1670 bei Johann Wilhelm Tidemann in Straßburg“ (Einleitung, S. XIII); diese Ausgabe ist auch die einzige, die bekannt ist. Der Verfasser Claus von und zu Schauenburg (1589–1655) stammte aus der protestantischen Gaisbacher Linie der Familie derer von Schauenburg. Er hielt sich während des Dreißigjährigen Krieges in Straßburg auf und zog 1649 wieder nach Oberkirch. Sein Sohn Philipp Hannibal (1624–1678) ist, wie erwähnt, der Herausgeber des Druckes.

Dem Text des *Friedens-Rahts* vorgeschaltet sind das Titelblatt, die von Philipp Hannibal von Schauenburg unterzeichnete Widmungsvorrede, das von ‚Georg Ehrenreich / Freyherr von Glosen zu Heydenburg‘ geschriebene Geleitgedicht, die anonyme *Vorrede an den Leser* und die ebenfalls nicht namentlich gekennzeichnete *Vorrede deß Hrn. Authoris*, die aus der Feder Claus von Schauenburgs herrühren dürfte. (Einleitung, S. XVI).

Durch die genannte, von Hannibal unterzeichnete Widmungsvorrede ist die Edition dem künftigen Herzog von Württemberg, Wilhelm Ludwig, gewidmet. Diese Widmung führt zur Annahme, dass die Drucklegung des Textes möglicherweise mit Kalkül geschah, denn Hannibal konnte sich „damit beim württembergischen Herzoghaus als ‚homo politicus‘ in Erinnerung rufen“ (Einleitung, S. XV). Auch auf den *Friedens-Raht* selbst aber hat die Widmung Einfluss. Ist das Werk in seiner Entstehungszeit eine Utopie gewesen, welche das Leben in einer späteren Friedenszeit beschreibt, so wurde es bei seiner Veröffentlichung, als bereits viele Jahre Frieden herrschte, durch die Dedikation zu einem Spiegel der Politik des regierenden Herzogs Eberhard III. von Württemberg und zu einem Aufruf an dessen Sohn Wilhelm Ludwig, diese Politik einmal fortzuführen, zu einem Fürstenspiegel also, in dem „Ethik und Amtsführung des Empfängers“² durchaus von Bedeutung sind.

Der Widmungsvorrede schließt sich das lateinische „EPIGRAMMA GENETHLIACVM“ an, ein Lobgedicht auf das Haus Schauenburg, welches vermutlich erst für den Druck verfasst wurde und aus der Feder von Georg Ehrenreich Closen zu Haidenburg stammt, der mehrere Gelegenheitsgedichte verfasste. Er war mit den Schauenburgs verwandt; die Lebensdaten konnten laut Edition nicht ermittelt werden, als Todesjahr kommt allerdings möglicherweise das Jahr 1697 in Betracht.³ Die folgende „Vorrede an den Leser“ ist anonym. In ihr wird bezeichnenderweise darauf hingewiesen, dass die Schrift einen umso größeren Nutzen gehabt hätte, wäre sie bereits im Krieg erschienen (vgl.

2 Hans Hubert Anton, Hans-Otto Mühleisen, Uwe Baumann: Fürstenspiegel. In: *Der Neue Pauly*. Bd. 14. Hrsg. von Manfred Landfester [u. a.]. Stuttgart, Weimar 2000, Sp. 76–86, hier Sp. 76.

3 Vgl. *Die Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart*. Sonderreihe. Bd. 2. *Die Autographensammlung des Stuttgarter Konsistorialdirektors Friedrich Wilhelm Frommann*. Beschrieben von Ingeborg Krekler. Wiesbaden 1992, S. 96, sowie *Geschlechts Beschreibung derer Familien von Schilling*. Bearb. durch Carl Friedrich Schilling von Cannstadt. Karlsruhe 1807, S. 218, Tab. LXXX.

„Vorrede an den Leser“, S. 7). Als letztes gibt es die „Vorrede deß Hrn. *AUTHORIS*“, die also von Claus von Schauenburg selbst stammen muss. Sie listet neben Zitaten antiker (heidnischer) Autoren in großer Zahl solche biblischer Herkunft sowie von Kirchenvätern und weiteren Theologen auf, was zunächst scheinbar in einem gewissen Kontrast zum Haupttext steht, in dem religiöse Fragen eher kurz abgehandelt werden. Die rechte Gottesfurcht ist für Schauenburg allerdings durchaus wichtig, so dass es eher der Streit der Konfessionen ist, den er zu meiden sucht. Die Themen *vanitas* und Vergänglichkeit in seiner Vorrede haben ihren Grund denn auch in dem Wissen, dass auch der friedliche Staat, den er im *Friedens-Raht* propagiert, stets gefährdet ist. Im Haupttext selbst zieht Schauenburg bisweilen auch die Bibel heran. „Darüber hinaus verarbeitete er nach eklektischer Methode eine Fülle an staatstheoretischer, politischer und ökonomischer Literatur“ (Einleitung, S. XXII–XXIII), beispielsweise Jean Bodin. Am stärksten rezipierte er allerdings das Buch *AVLICO POLITICA* Georg Engelhard Löhneysens. „Es ist charakteristisch für Schauenburgs zeitübliches kompilatorisches Arbeitsverfahren, dass er sich an einem Haupttext [...] orientierte, aber weitere Zitate und Literaturhinweise aus anderen Quellen hinzufügte“ (Einleitung, S. XXIII).

Dass mit Breuer, Heßelmann und Martin nun drei ausgewiesene Grimmelshausen-Forscher den *Friedens-Raht* herausgegeben haben, liegt auch in der Tatsache begründet, dass Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen über mehrere Jahre hinweg im Dienst der Familie Schauenburg war. „In der Grimmelshausen-Forschung gilt es als sehr wahrscheinlich, dass Grimmelshausen an der Herausgabe des Buches beteiligt war“ (Einleitung, S. XXIII). Es wird auch die Möglichkeit in Betracht gezogen, dass er der eigentliche Verfasser der mit dem Namen Philipp Hannibal unterzeichneten Widmungsvorrede ist. Sein Name wird in den Paratexten allerdings an keiner Stelle genannt. Vermutlich hat Grimmelshausen die Manuskripte redigiert; eine mögliche Verwicklung von ihm in einen Streit zwischen Philipp Hannibal und dem Drucker kann nach Meinung der Herausgeber indes nicht belegt werden. In der Forschung wird zudem eine deutlich weiterführende Mitwirkung des *Simplicissimus*-Autors am *Friedens-Raht*, nämlich die Veränderung des Textes durch Grimmelshausen, in Betracht gezogen. Inhaltliche Gemeinsamkeiten zwischen den Werken Grimmelshausens und der Schrift Schauenburgs sollen dies bezeugen, doch bezeichnen die Herausgeber diese als zu vage, um daraus endgültige Schlüsse ziehen zu können. Allerdings kann man mit den Herausgebern durchaus

überlegen, ob sich die Sache nicht auch andersherum verhält und Grimmelshausen Gedanken aus dem *Friedens-Raht* in seine Werke hat einfließen lassen. Als gesichert kann wohl gelten, dass er durch Schauenburgs Text wichtige politische Konzeptionen kennenlernte.

Die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte des Textes in der Zeit nach der Veröffentlichung des Druckes im Jahre 1670 bedarf noch einer genaueren Erforschung. Informationen über die Aufnahme der Schrift von Seiten der Leser fehlen ebenso wie solche über ihre Rezeption in politischen und ökonomischen Traktaten.

Der *Friedens-Raht* ist in drei Teile („Classes“) gegliedert, von denen der erste aus achtzehn, der zweite aus neunzehn und der dritte aus zwanzig Kapiteln besteht. Es folgen im Anschluss ein „Appendix de Tributis & subsidijs pecuniarijs“ („Anhang über Abgaben und finanzielle Hilfen“), sowie die „Addenda de Consiliarijs“ („Ergänzungen zum Kapitel über die Räte“) und der Abschnitt „De Arcano Principis Consilio“ („Über den geheimen Rat der Fürsten“). Das Werk ist eine „Teutsche *POLITICAM*, oder Regenten-Kunst“ („Vorrede an den Leser“, S. 7–8), richtet sich aber nicht allein an die höchsten Machthaber im Staat, sondern an alle „politisch, ökonomisch und sozial verantwortliche Standesherrn und an deren Verwaltungsbeamte“ (Einleitung, S. IX), an alle also, die im Staat politische bzw. gesellschaftliche Verantwortung tragen, „dann der Unterthanen beschwörden gemeinlich *ab injustis officialibus & ministris* herrühren“ (S. 13). In „Classis I“ „werden die Ämter einer Landesverwaltung in ihrem Aufbau, ihrer Zusammensetzung und ihren Befugnissen vorgestellt“ (Einleitung, S. IX). In „Classis II“ geht es um diverse Bereiche des Zusammenlebens wie die Kindererziehung, den Ackerbau oder die unterschiedlichen Handwerke. „Classis III“ befasst sich vor allem mit Fragen des Staatshaushaltes. Teilweise bis ins Detail hinein reichen die Ratschläge und Anordnungen Schauenburgs, so dass sich der moderne Leser bisweilen an einen autoritären Staat erinnert fühlt. Dies wirft die Frage auf, ob eine starke Regulierung der Lebensbereiche nicht genau das Gegenteil dessen bewirken kann, was der Autor eigentlich möchte, ob also nicht Unruhe und Aufruhr die Folge sein können. Dem steht jedoch entgegen, dass Schauenburg sehr auf Ausgleich bedacht ist. Es wird keineswegs die hierarchische Gliederung des Staates angezweifelt, doch der Staatsmann muss stets um die „soziale Harmonie“ (Einleitung, S. XI) besorgt sein. „Im Gegensatz zu Machiavelli durfte Politik für von Schauenburg niemals ihre normative Orientierung an Religion, Moral und göttlichem Recht aufgeben“ (Einleitung, S. XXII). Begrün-

det liegt dies in der Sorge, dass sich im Falle von Uneinigkeit im Staat jederzeit wieder ein verheerender Bürgerkrieg erheben könnte. Ein wichtiger Faktor ist beispielsweise die Wirtschaft: Geht es dem Staat finanziell gut und damit auch den Bürgern, ist die Gefahr von Aufruhr gering. Auch ist sehr darauf zu achten, dass kein Untertan finanziell in irgendeiner Hinsicht zu stark belastet wird. Der Wunsch nach Einigkeit geht auch in den privaten Bereich, denn nach Schauenburg sind Eheschließungen zwischen Partnern, die einander keine Zuneigung entgegenbringen, zu unterlassen. Der Frieden im Land muss also bereits im Haus beginnen. Einrichtungen, die möglicherweise problematisch sind, werden erörtert bzw. erklärt, wie beispielsweise im Kapitel „*De Decimis; Von dem Zehenden*“, denn der Sinn von manchem ist „nicht genugsamb offenbahr“ (S. 97). Bei diesen Erläuterungen spart Schauenburg wie in seinem ganzen Werk „nicht mit sozialkritischen Bemerkungen“ (Einleitung, S. X).

Interessant sind einige wenige Passagen, in denen der Autor völlig unvermittelt religiöse Gedanken ausspricht; zum Beispiel erklärt er inmitten wirtschaftlicher Überlegungen:

Weil hie oben der seydenwürm gedacht wird/ hab ich von der seydenwürm geburt/ leben/ arbeit und tod etwas sonderlich/ weil es unsere wiederaufferstehung von den todten abbildet/ auß der *Academie Françoise*, meldung thun wollen. (S. 120)

Den Krieg nennt Schauenburg, der in seinem *Friedens-Raht* die Kriegskunst kaum anspricht, „ein gemeines übel/ dem viel böses pflegt nachzufolgen/ so von einem jeden mit gedult/ als ein straff Gottes zu übertragen ist“ (S. 128). Seine Sorge um Ausgleich, Gerechtigkeit etc. zeigt allerdings, dass ein Krieg nicht nur still hinzunehmen ist, sondern es durchaus Möglichkeiten gibt, diesen zu verhindern, und der *Friedens-Raht* will die Mittel dazu bereitstellen.

Bianca Hufnagel (Tübingen)

Rainer Hillenbrand: *Fiktionale Leserlenkung in Grimmelshausens „Ewig-währendem Calender“*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2016 (Studien zur Germanistik 58). 168 S.

Um die besondere Stellung von Grimmelshausens *Ewig-währendem Calender*, dessen von Klaus Haberkamm besorgter Faksimile-Druck von 1967 seit langem ebenso schwer zugänglich ist wie die Originalausgabe von 1671, im Blick auf die ihn auszeichnenden Charakteristika und in seiner Bedeutung für das literarische Gesamtwerk des Autors zu bestimmen, bedient sich Rainer Hillenbrand ausschließlich der textimmanenten Interpretation. Darin liegen die Stärken, aber auch die Schwächen der anzuzeigenden Untersuchung.

Die ersten vier der insgesamt acht Kapitel widmen sich Leserlenkung, Fiktionalität, Diskursivität und Konfessionalität. Gleich eingangs bringt Hillenbrand für den *Ewig-währenden Calender*, der nach Maßgabe der zeitgenössischen Kalenderliteratur in parallel nebeneinander gedruckten Rubriken verschiedene „Materien“ behandelt, von der Darbietung des Jahresverlaufs unter heilsgeschichtlichen und astrologischen Aspekten bis hin zur Diskussion verschiedener Themen, seine Grundannahme in Stellung, die er aus der *Continuatio des Simplicissimus Teutsch* montiert: „Dieses Prinzip der gezielten Steuerung eines potentiell widerwilligen Lesers im Sinne der Autorintention liegt Grimmelshausens Schreibabsicht immer zugrunde. Sein Hauptmittel ist dabei die exemplarische Vorführung eines vorbildlichen Ich-Erzählers, der missbilligend von seinen eigenen Fehlern berichtet, um zu zeigen, ‚daß so ein schlimmer Gesell‘, wie er selbst einer gewesen ist, ‚dannoch die Gnad von GOTT gehabt‘ habe, sein Leben zu ändern und womöglich doch noch ‚die seelige Ewigkeit‘ zu erlangen.“ (S. 7–8) Auch wenn die Trennung des Kalenderautors Simplicius von der im Kalender selbst auftretenden Figur in der „Vorred“ (S. 9) greifbar ist – führt doch hier der „fiktionale Autor oder Kompilator des Kalenders“ sich „selbst als zugleich negatives und positives Exempel“ vor, „negativ in seinem früheren Denken und Verhalten, positiv in seiner Bereitschaft zu Selbstkritik und Umkehr“ (S. 8–9) –, verrät die Untersuchung damit bereits ihr eigentliches Anliegen. Denn Leserlenkung und insbesondere Leserlenkung durch Grimmelshausen und in Grimmelshausens literarischem Werk (S. 7–37) zielen Hillenbrand zufolge auf nichts anderes als auf die Rück- bzw. Hinführung des Lesers auf den richtigen, vom christlichen Glauben vorgegebenen und durch die Vernunft unterstützten „Heilsweg“, den Weg zu Gott (S. 144). Die Demonstration die-

ses Ziels, das zu Beginn noch von außen, aus Grimmelshausens *Simplicianischem Zyklus*, an den *Ewig-währenden Calender* hergetragen wird, wird im Folgenden am Titelblatt und an verschiedenen Rubriken schlüssig nachgezeichnet. Für welchen Leser dieses Ziel überhaupt gelten soll, wird an keiner Stelle reflektiert. Festzuhalten ist weiter, dass entgegen Titel und Kapitelüberschrift die mittlerweile breit aufgestellte Lese- bzw. Leserforschung keinerlei Erwähnung findet.

Die sich nun anschließenden Kapitel fallen deutlich kürzer aus. Das Kapitel „Fiktionalität“ (S. 37–53) fordert „die Unterscheidung zwischen der Fiktionalität des Werkes und der Realität der Autorwelt“ (S. 48) und hält der gesamten Forschung in immer neuen Anwürfen ihre „leider etablierte Methode“ vor, „Fiktives als Beweis oder Indiz für Reales zu nehmen“ (S. 48). Hillenbrand stützt sich etwa auf die vom *Calender* ins Spiel gebrachten „Anachronismen“, beispielsweise die Gegenüberstellung von Johannes ab Indagine und Simplicius oder eine offensichtlich „falsche Chronologie“ (S. 51), verfängt sich aber selbst in der Immanenz seiner vermeintlichen Argumentation.

So demonstriert auch das „Diskursivität“ (S. 53–65) überschriebene Kapitel am Beispiel der in den Rubriken geführten Gespräche, etwa von Simplicius und seinem Sohn, den Gelehrten Zonagrius (T. Garzoni, *Piazza Universale*, dt. 1619) und Indagine (Johannes Indagine, *Astrologia Naturalis*, dt. 1664), nur noch einmal das „didaktische Ziel auch des Calenders“, nämlich „daß der Leser sich vom Autor, wie Simplicius von Zonagrius, von seinen bisherigen Irrtümern ‚gern Curirn oder Corrigiren läßt‘“ (S. 54). Das Kapitel „Konfessionalität“ (S. 65–83) kommt analog dazu auf „die religiöse Grundmotivation des simplicianischen Schreibens“ (S. 65) zurück, der „Distanz zur Verkehrten Welt und Hinwendung zur intakten Schöpfung“ (S. 65).

Demgegenüber wenden sich die vier folgenden Kapitel „übernatürlichen Phänomenen“ (S. 83) zu. Geradezu brav lässt Hillenbrand die „Wunderglauben“ Revue passieren (S. 83–93), die der *Calender* bietet. Sie sind „eng verbunden“ (S. 93) mit der „Frage nach der Möglichkeit der Wahrsagerei“ (S. 93–109) bzw. der „Zauberei“ (S. 109–117), die der *Calender* nolens volens thematisiert. Hillenbrand zufolge kommt es hier wie insbesondere auch bei der „Astrologie“ (S. 117–161) auf die „Unterscheidung zwischen richtig und falsch, nützlich und schädlich, erlaubt und verboten“ (S. 117) an. Seine Darlegungen münden in der Feststellung, es gehe „Grimmelshausen um die Zurückweisung einer betrügerischen und hochstaplerischen Verwertung astrologischer Scheinkenntnisse, wie sie Indagine zu vermitteln verspricht und mit de-

nen sich die Menschen betrügen, aber auch in ihrem Seelenheil gefährden lassen, wenn sie in astrologischem Fatalismus glauben, ihr Schicksal sei mit Notwendigkeit vorherbestimmt.“ (S. 156) Er zieht dazu weder Ergebnisse der Wissenschaftsgeschichte im allgemeinen noch solche der Kalenderforschung im besonderen heran, obwohl diese gerade in den letzten Jahren durch das Interesse am Phänomen des Schreibkalenders sowie durch die archivalische und wissenschaftsgeschichtliche Erschließung neu aufgefundener nahezu kompletter Kalenderreihen insbesondere des 17. Jahrhunderts neue Anstöße erhalten hat. Selbst die in diesem Zusammenhang 2009 veranstaltete kommentierte Neuedition der vier *Simplicianischen Jahreskalender* von 1670–1672 und 1675 wird vollkommen ignoriert, eine Unterlassung, die unverständlich ist, bietet die Edition doch die allerbesten Möglichkeiten, Grimmelshausens *Ewig-währenden Calender* in weiteren Kontexten zu untersuchen.

Zu bedauern bleibt darüber hinaus, dass der Untersuchung keine Bilder beigegeben sind. Außer dem Titelkupfer, das der Autor ausführlich deutet, könnten vor diesem Hintergrund schon einige wenige (Seiten)Ansichten vom Verhältnis, mit dem Grimmelshausen die verschiedenen Rubriken mit- und gegeneinander ‚agieren‘ lässt, die Besonderheit seines *Ewig-währenden Calenders* im besten Sinne des Wortes ‚illustrieren‘ und heutige Leser von neuem reizen.

Helga Meise (Reims)

Torsten Voß: *Körper, Uniformen und Offiziere. Soldatische Männlichkeiten in der Literatur von Grimmelshausen und J. M. R. Lenz bis Ernst Jünger und Hermann Broch*. Bielefeld: transcript 2016. 426 S.

Der soldatischen Uniform und ihrer status- und distinktionsbildenden Inszenierung begegnet man in zahlreichen literarischen Texten. Die gendertheoretisch und diskursanalytisch ausgerichtete Monographie von Torsten Voß (Habil.schrift Universität Bielefeld 2014) setzt sich mit dem komplexen Beziehungsgeflecht von Körper und Uniform, den soldatischen Männlichkeitsimaginationen und ihren facettenreichen medialen, ästhetischen und semantischen Codierungen im sozialhistorischen Wandel vom 17. Jahrhundert bis in die dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts auseinander. Die Uniform erscheint als visualisiertes Mittel sozialer Distinktion und als Symbol der Konstruktion von Maskulinität. Es geht mithin um die Dekodierung der sozialen, ästhetischen und mythologischen Konzeptionen von Uniformen und ihrer Wirkungen. Dabei werden die unterschiedlichen Varianten ästhetisch konstruierter Männlichkeit, die sich in Kleidung, habituellen Performanzen und Sprechweisen manifestieren, auf dem Hintergrund der men's studies bzw. masculinity studies beleuchtet. Konturiert wird nicht zuletzt die symbolische Aufladung der Offizierskleidung, die für die Selbst- und Außenwahrnehmung von literarischen Figuren wichtig sein kann.

Der literarhistorische Untersuchungsreigen wird eröffnet mit einem Kapitel, das sich unter dem Titel „Vormoderne Muster und Schablonen: Vestimentäre Codierungen und Uniformitäten vor der Uniform“ mit Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch* befasst (S. 121–141). Der Roman bietet Aufschlüsse über die Bindung ständischer Differenzierung an die soziale Herkunft und die Möglichkeit Offizier zu werden. Die Relevanz von Kleidung bei adligen Offizieren zwecks Statusrepräsentation wird mehrfach Thema. Nach Auffassung von Voß bildet sich in Grimmelshausens Roman eine „vormoderne Matrix für den späteren Uniformdiskurs“ (S. 113) heraus. Kleidung, Haltung und Verhalten kommt eine wichtige Bedeutung innerhalb ästhetisch regulierter Modi sozialer und geschlechtlicher Differenzierung zu, auch wenn *Simplicissimus* sich lediglich als ein „Imitator eben dieser Uniformierungen“ erweist, die vom traditionellen höfischen Verhaltenskodex geprägt sind (S. 119).

Als für Grimmelshausen relevante Hintergrundtexte werden Baldesar Castigliones *Il Libro del Cortegiano*, Baltasar Graciáns *Oráculo manual y arte de prudencia*, Michel de Montaignes *Essays* und Tomaso Garzonis *Piazza Universale* herangezogen. Die Verhaltenslehren der Frühen Neu-

zeit fänden ihr Echo im *Simplicissimus*, in dem sie in karikierend-entlarvender Weise für die Romansatire und die Darstellung der ‚verkehrten Welt‘ funktionalisiert werden. Mit dem subversiven Verfahren der Inversion werde die Verbindung von Kleidung, Uniformierung, sozialem Aufstieg und der Todsünde *superbia* aufgedeckt. Dies geschehe in satirischer Intention und werde besonders anschaulich in der prunkvoll-provokanten Kostümierung des „Jägers von Soest“. Das unangemessene Gebaren und die Übertreibungen der vestimentären und habituellen Reglements geraten – so kann Voß zeigen – zur selbstreferentiellen Karikatur. In den Analysen weiterer Romanpassagen werden auch die zahlreichen Kleiderwechsel des Protagonisten sowie ihre Bedeutung und Funktion in den Blick genommen.

Die folgenden Kapitel widmen sich Inszenierungen von Offiziersfiguren und vestimentären Distinktionen insbesondere in Texten von Jakob Michael Reinhold Lenz (*Die Soldaten*, 1776), Clemens Brentano (*Geschichte vom braven Kasperl und dem schönen Annerl*, 1817), Honoré de Balzac (*Le colonel Chabert*, 1832), Stendhal (*Lucien Leuwen*, 1855), Marie von Ebner-Eschenbach (*Rittmeister Brand*, 1896), Arthur Schnitzler (*Leutnant Gustl*, 1900), Hermann Broch (*Pasenow oder die Romantik*, 1930) und Georg Kaiser (*Leutnant Welzeck*, 1938).

Durch eine sorgfältigere Endredaktion hätte man sprachliche Unzulänglichkeiten und die Fehlerfrequenz in Orthographie und Interpunktion reduzieren können.

Peter Heßelmann (Münster)

Carolyn Struwe: *Episteme des Pikaresken. Modellierungen von Wissen im frühen deutschen Pikaroroman*. Berlin, Boston 2016 (Frühe Neuzeit 199). 360 S.

Die Monographie (Diss. Ludwig-Maximilians-Universität München 2013) setzt sich mit der Leitfrage auseinander, auf welche Weise Wissen in frühen deutschen Pikaroromanen modelliert und präsentiert wurde. Als Untersuchungsbasis dienen drei Romane, die Übertragungen spanischer Vorlagen sind: 1. Aegidius Albertinus, *Der Landstörtzer Gusman von Alfarche oder Picaro genannt* (1615); 2. Martinus Frewdenhold [Ps.], *Der Landstörtzer GVSMAN, Von Alfarche, oder Picaro, genant. Dritter Theil* (1626); 3. *Die Landstörtzerin IVSTINA DIETZIN PICARA genandt* (1626/1627). Um die diskursive und textuelle Spezifik pikarischen Erzählens in ihrer Historizität und Variabilität zu verdeutlichen, werden erzählstrukturell orientierte Untersuchungen mit der Rekonstruktion und Kontextualisierung von Quellen und der Analyse ihrer Rezeptionsmodi sowie der Frage nach der Autorisierung und Geltung des in den Romanen vermittelten Wissens verbunden.

Ausgehend von einer Bestimmung kollektiven Wissens unterscheidet Struwe zwei komplementäre Formen: das argumentativ und das narrativ geformte Wissen. Der theoretische Teil der Studie wird ergänzt durch die Beschreibung eines strukturbasierten Gattungsmodells pikarischer Romane, wobei die Funktionalisierbarkeit der episodisch-seriellen Erzählstruktur zur Reproduktion und Produktion von Wissen im Mittelpunkt steht.

Albertinus recurriert in *Der Landstörtzer Gusman von Alfarche oder Picaro genannt* auf den spanischen Prätext *Guzmán de Alfarache* (1599) von Mateo Alemán und die apokryphe Fortsetzung von Juan Martí, die unter dem Pseudonym Lujan de Sayavedra 1602 publiziert wurde. Der am bayerischen Herzogshof tätige Sekretär entnimmt seinen Vorlagen zahlreiche Episoden, ergänzt jedoch moralisierende Lehrer- bzw. Warnerfiguren und auf Predigten zurückgehende Textteile, um der bei Alemán und Martí anzutreffenden narrativen Vielfalt von Welterfahrung und Wissen dogmatische religiöse Autoritäten entgegenzusetzen. Albertinus vertraut insbesondere im zweiten Romanteil nicht auf die Deutungskompetenz seiner Leser, sondern reduziert das Sinnpotential seines ganz unter dem Zeichen der *vanitas* stehenden Bekehrungsromans durch eine lenkende allegorische Gesamtdeutung auf eine religiös determinierte Auslegungsmöglichkeit nach den Prinzipien des *sensus spiritualis*. Hier geraten zwei Wissensmodi in ein Spannungsverhältnis: Der enzyklopädischen

Welterfahrung mit ihrem Anspruch auf Erlangung umfassenden Wissens steht das Wissen aus der Tradition der normativen gegenreformatorischen Lehre und der Bibel mit ihren autoritären Geltungsansprüchen gegenüber. Während das Erfahrungswissen letztlich als unnütz bewertet wird, erhebt das argumentativ geformte religiöse Wissen Absolutheitsanspruch.

Obwohl als Fortsetzung des Textes von Albertinus deklariert, beziehe – so Struwe – Martinus Frewdenholds *Der Landstörtzer GVSMAN* im Hinblick auf die Erzählstruktur, das genutzte Quellenrepertoire und die Vermittlung des Wissens eine „deutliche Gegenposition“ (S. 6) zum Prototyp des deutschen Pikaroromans. Erheblich intensiviert sei die Tendenz, vornehmlich auf Reisen gewonnenes empirisches Wissen positiv einzuschätzen: „Neues und Interessantes ohne vordringlich religiöse Implikationen oder im Hinblick auf einen exemplarischen Nutzen“ würden „als erzählenswert autorisiert und an einen weltlichen Nutzen gekoppelt“ (S. 133). Neue inhaltliche Akzentuierungen und eine neue Funktionalisierung des pikarischen Erzählmusters gegenüber Albertinus zeigten sich auch in der Integration enzyklopädischen Buchwissens. Insgesamt gewänne das narrativ geformte Wissen gegenüber dem argumentativ geformten Wissen an Relevanz.

Zwar mag das empirische Wissen gegenüber dem religiösen Wissen eine Aufwertung erfahren haben, doch kann von einer „Abkoppelung von religiösen Zielen“ (S. 163) nicht die Rede sein. Frewdenhold setze – so Struwe – dem auf religiöse Autorität beharrenden Text von Albertinus die „Pluralität der Welt“ entgegen, „die in ihrer Vielfalt des noch zu Erfahrenden ins Blickfeld rückt“ (S. 206). Die „Erfahrung von unabgestimmter Pluralität“ (S. 236) impliziere auch eine Kritik der von Albertinus vorgenommenen normativen Beurteilung der *curiositas* als Sünde. Die zur Einschätzung jeglicher Erfahrung des Picaro bemühte Verbindung von Sünde und Strafe werde von Frewdenhold „über große Strecken vergleichgültigt“ [sic] (S. 206). Abgesehen davon, dass zu präzisieren wäre, was mit „Pluralität der Welt“ und mit der Erfahrung von „Pluralität“ und „Pluralisierung“ (S. 322) gemeint ist, bleibt zweifelhaft, ob eine Emanzipation des empirischen Wissens von traditionellen, religiös fundierten Sinnpotentialen und somit eine umfassende ‚Profanisierung‘ von Erfahrungswissen vorliegen.

Mit der anonym erschienenen *Landstörtzerin IVSTINA DIETZIN PICARA genandt*, die auf dem spanischen Original *Libro de entretenimiento de la Pícara Justina* (1605) von Fray Baltasar Navarrete fußt, weite sich „die Perspektive nicht nur im Hinblick auf den Adaptationsmodus, welcher sich im Vergleich zum *Gusman* komplexer ausnimmt, sondern auch

im Hinblick auf die Funktionalisierung der pikaresken Texte.“ (S. 6) Für die *IVSTINA DIETZIN PICARA* seien die Integration „autonomer Textteile aus dem antiken und mythologischen Bereich“ sowie „moralisierender Komponenten“ bezeichnend, so dass sie – im Vergleich zu den beiden früheren Romanen – einen „deutlich hybriden Charakter“ aufweise (S. 6). Darüber hinaus rücke der Text stärker „prekäre Fragen im Hinblick auf die (rhetorischen) Grundlagen von Autorität und die Vermittlung von normativem Wissen und dessen Geltungsbehauptungen in den Vordergrund.“ (S. 6) In diesem sich durch eine – im Vergleich zu den Vorgängertexten – höhere strukturelle und erzähltechnische Komplexität auszeichnenden Roman mit seinen permanenten Digressionen und der Inkonsistenz des erzählenden Ichs zeige sich das neue Paradigma der Pluralisierung von Autorität, das hier radikalisiert werde. Infolge der „Unabgestimmtheit von Geltungsansprüchen“, dem „Fehlen autoritativer Instanzen“ und der „Verweigerung einer auktorialen Deutung übergeordneter Erzählinstanzen“ erweise sich die Etablierung von Normen als schwierig (S. 314). Der Roman löse sich von religiösen Erwartungen hinsichtlich des erbaulichen Nutzens von Lektüre: „Wo der Albertinische *Gusman* die Abkehr von der Welt propagiert und der Frewdenholdsche *Guzman* zumindest eine (vorläufige) Bekehrung in Aussicht stellt, bleibt die Position der *Picara* im Hinblick auf ihre christliche Ausrichtung und ihren Status uneindeutig [...]“ (S. 316)

Problematisch bleibt die Frage, ob Heilsgewissheit und Vertrauen auf alte religiöse Sinnhorizonte in den beiden hier analysierten Romanen nach Albertinus zunehmend schwinden. Auch die damit verbundene Bedeutung und Glaubwürdigkeit der in den Texten vermittelten moralischen Normen müssten nochmals intensiver ausgeleuchtet werden. Genauer zu betrachten wäre zudem die von Struwe diagnostizierte Tendenz zur „Pluralisierung“ im Hinblick auf Autoritäten und Erzählschemata.

In kritischer Auseinandersetzung mit einschlägigen Forschungsbeiträgen gelingen in der richtungsweisenden Studie hier und da neue Einblicke in die Integration von unterschiedlichen Wissensmodi in drei Pika-romane aus dem ersten Drittel des 17. Jahrhunderts. Anzuregen ist eine Untersuchung, welche die in der Monographie von Struwe diskutierten perspektivenreichen Fragen nach dem Konnex von Wissen und Erzählstrukturen für weitere Romane, die an der Gattungstradition des Pika-romans anknüpfen, bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts in den Blick nimmt.

Peter Heßelmann (Münster)

Stefan Manns: *Grenzen des Erzählens. Konzeption und Struktur des Erzählens in Georg Philipp Harsdörffers „Schauplätzen“*. Berlin: Akademie-Verlag 2013 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 14). 311 S., 6 Abb.

Der Nürnberger Georg Philipp Harsdörffer hat ein äußerst vielfältiges literarisches Werk hinterlassen. Schwer zu überschauen sind seine voluminösen Sammlungen von Kurzerzählungen zumeist in Anlehnung an das gleichfalls uferlose Œuvre des französischen Bischofs Jean-Pierre Camus (1584–1652). Hier sind *Der Grosse Schau-Platz Lust- und Lehrreicher Geschichte* (ab 1648) und *Der Grosse Schau-Platz Jämmerlicher Mord-Geschichte* (ab 1649) die im 17. Jahrhundert erfolgreichsten und bis heute bekanntesten Kompilationen Harsdörffers, die sich auch in der Barockforschung einer gewissen Beliebtheit erfreuen. Die Interessen richteten sich in jüngerer Zeit allerdings auf einzelne Erzählungen aus den Sammlungen oder kleinere Gruppen von thematisch verwandten Texten. Die letzten monographischen Untersuchungen der beiden Anthologien datieren zurück auf die Mitte des 20. Jahrhunderts.¹ Allein schon aus diesem Grund ist die vorliegende Studie von Stefan Manns (Diss. FU Berlin 2010) überaus begrüßenswert.

Manns formuliert sein Erkenntnisinteresse bündig in der „Einleitung“ (Kap. I, S. 11–18), soll es im Verlauf der Untersuchung doch darum gehen, mit welchen erzählerischen Strategien Harsdörffer bestimmte frühneuzeitliche Wissensbestände an den Leser bringt. Hier kündigt Manns die Aufdeckung von „vier narrative[n] Muster[n]“ (S. 16) an, die in den Kapiteln V bis VIII anhand exemplarischer Historien genau ausgeführt werden. Kapitel II enthält einen verdienstvollen Forschungsbericht über die Arbeiten zu den *Schauplatz*-Anthologien (S. 22–42). Mit dieser Basis formuliert Manns fünf untersuchungsleitende Thesen, die insbesondere auf die Konstruktionsmechanismen ‚sinnreicher‘ Geschichten, ihre kombinatorischen Bauformen, die Rolle der frühneuzeitlichen Topik, die Typisierung der Erzählmuster und Anzeichen von narrativer Selbstreferenzialität abheben (S. 43–44). Als

1 Vgl. Maria Kahle: *G. Ph. Harsdörffers (1607–1658) Kurzgeschichtssammlungen. Ein Beitrag zur Unterhaltungsliteratur des Barockzeitalters*. Diss. Breslau 1941 [Masch.] und Evamarie Kappes: *Novellistische Struktur bei Harsdörffer und Grimmschen unter besonderer Berücksichtigung des „Grossen Schauplatzes Lust- und Lehrreicher Geschichte“ und des „Wunderbarlichen Vogelnestes“ I und II*. Diss. Bonn 1954 [Masch.].

theoretische Instrumentarien dienen dabei die Narratologie (S. 45–48) und die neuesten Ansätze der Toposforschung (S. 48–51).

Das dritte Kapitel befasst sich mit einer chronologischen (S. 53–73) und einer typologisch-funktionalen Übersicht (S. 74–80) über Harsdörffers weitverzweigtes Werk, die der Verortung der *Schauplatz*-Sammlungen in ebendiesem dienen soll. Das vierte Kapitel charakterisiert die beiden *Schauplatz*-Publikationen als frühneuzeitliche Bucherfolge mit diversen Auflagen teilweise bis ins 18. Jahrhundert hinein (tabellarische Übersicht S. 84–88). Dabei formuliert der Kompilator seine Anweisungen und Instruktionen für den geneigten Leser immer wieder in den Paratexten der jeweiligen Sammlungen, von denen Manns insbesondere die diversen vorredenartigen Passagen der einzelnen Teile produktiv zu Rate zieht, die der Forschung bislang kaum bekannt waren. In Manns' Konzeptionsanalyse stechen besonders die Ausführungen zu Harsdörffers Funktionalisierung der *historia* heraus (S. 97–119). Die präsentierten Historien haben ihren didaktischen Sinn in der Einübung der Leserschaft in die *prudencia civilis*:

Die Historie ist zunächst Fallgeschichte und als solche immer exemplarisch. Durch die Kommentarstruktur auf der Erzählerebene wird das historisch-exemplarische Erfahrungswissen zu einem prudentistischen Handlungswissen aufbereitet, das zur Urteilsfindung und zur Problembewältigung in Fragen der Moral- und Tugendlehre beitragen soll. (S. 103)

Der utilitaristische Zuschnitt der Historienpräsentation nimmt Einfluss auf den Diskurs über die *res factae* und *res fictae* (S. 104–107), die narrative funktionale Differenzierung des Exempels (S. 108–112) und den postulierten ‚Sitz im Leben‘ der Historien in simulierten Gesprächssituationen (S. 112–119). Harsdörffers Tugend- und Sittenlehre besitzt eine ausgeprägte intertextuelle Dimension, wird sie abgesehen von den knappen Ausführungen in den Paratexten der *Schauplätze* doch ungleich vielschichtiger in seinen weiteren Historiensammlungen ausbreitet und diskutiert (S. 119–129).

Anhand der Erzählung *Die beraubten Rauber* aus den *Mordgeschichten* konturiert Manns im fünften Kapitel mit Ausgriff auf andere Historien den idealtypischen Fall einer ‚einsträngigen‘ *narratio* und legt besonderen Wert auf die Beglaubigungsstrategien der Erzählinstanz (S. 132–151). Neben die Erzählkerne einer Historie treten dabei im engeren Sinne didaktische Rahmungen wie der Kommentar, die Pro- und Epimythien (die sich aus einer verwirrenden Fülle von Textsorten zusammensetzen können) und direktere Formen der Leseradressierung

(S. 152–165). Innovativ und stellenweise verblüffend sind Manns' Ausführungen zur Hervorhebungsfunktion der typographischen Besonderheiten, der Abkürzungen und der bildlichen Darstellungen (S. 166–181). Das sechste Kapitel diskutiert den Idealtypus der zwei-strängigen Erzählung, als Beispiel dient *Der starcke Soldat* aus den *Lust- und Lehrreichen Geschichten*. Es werden ausführlich die Leistungen des Sprichworts, einem multifunktionalen textorganisierenden Scharnier, sowohl intra- als auch extranarrativ gewürdigt (S. 193–213). Das siebte Kapitel befasst sich mit der narrativen Addition mehrerer kurzer Erzählstränge anhand der exemplarischen Historie *Der Alraun* wiederum aus den *Mordgeschichten*. Hier tritt vor die eigentliche ‚story‘ ein enzyklopädisch anmutender Abhandlungsteil über den Alraunenglauben. Manns deutet Wissenspräsentation und Wundergeschichte als Gesprächsstoff für eine dialogische Anschlusskommunikation, die durchaus kontrovers verlaufen soll (S. 229–235). Das achte Kapitel behandelt mit der Erzählung *Die Zwiedorn* aus der *Lust- und Lehrreichen Geschichte* die komplette Aussetzung einer spannenden Handlung zugunsten eines gelehrten Traktats über den Hermaphroditismus (S. 237–247). Als „Zugabe“ dient u. a. ein problemorientierter Aufriss zur Problematik der Harsdörffer-Biographik (S. 259–268).

Insgesamt bietet die Studie eine Fülle von neuen Detailerkenntnissen, die künftig mit der Erforschung von Harsdörffers weiteren Kompilationen vertieft werden sollten. Abschließend bleibt jedoch zu fragen, ob sich die 400 (!) Texte der beiden Sammlungen tatsächlich in nur „vier narrative Grundmuster“ (S. 249) einteilen lassen. Außerdem vermisst man eine quantitative Schichtung aller Historien nach dem Vierermodell. Ein zumindest flankierender Blick auf die Quellen – z. B. Camus – hätte die Spezifika von Harsdörffers unterschiedlichen Erzählverfahren weiter verdeutlichen können. – Insgesamt weist die Arbeit eine ärgerliche Menge an unzutreffenden Jahreszahlen und Tippfehlern schwerpunktmäßig in den Anmerkungen auf (etwa S. 122, Anm. 125: „Luhter“; S. 278: „Stuttgard-Bad Cannstatt“). Das Literaturverzeichnis boykottiert stellenweise eine alphabetische Abfolge. Hier hätte eine sorgfältigere Endredaktion für Abhilfe sorgen können.

Hans-Joachim Jakob (Siegen)

Gonsalv K. Mainberger: *Die französische Gelehrtenrepublik zur Zeit der Frühaufklärung. Fromme Denker und radikale Reformer.* Würzburg: Königshausen & Neumann 2016. 308 S.

Der im Jahre 2015 verstorbene Religionsphilosoph Gonsalv K. Mainberger präsentiert posthum unter dem Titel *Die französische Gelehrtenrepublik zur Zeit der Frühaufklärung* eine kurze Geschichte der Frühaufklärung in Frankreich im 17. Jahrhundert, wobei er die Gestalter der französischen Gelehrtenrepublik in ihren jeweiligen zeit- und kulturabhängigen Sprach- und Handlungsweisen vorstellt.

Wissenschaftlich fundiert und verständlich für Wissenschaftler anderer Fachgebiete sowie für breite Kreise von interessierten Laien bietet Mainberger mit seinem diskursanalytischen Ansatz einen interessanten Einblick in die Gedankenwelt und Ideengeschichte der „Schwellenzeit“ (S. 12) im vorrevolutionären Frankreich. Es handelt sich um eine interessante Zusammenschau unterschiedlicher theologischer und philosophischer Strömungen (radikal-religiöse Eiferer bei den Calvinisten und ultramontanen Katholiken, die Etatisten – *les politiques* – und die *libertins érudits*): „Auf dem beschwerlichen, aber vielversprechenden Weg der Diskursanalyse erschließt sich die frühe Neuzeit als Sammelbecken ‚alter Wahrheiten‘ und zugleich als Horizont ‚neuer Einsichten‘.“ (S. 11) Diesem Grunddualismus wird Mainberger in seiner Monographie durchweg gerecht; die divergierenden denkerischen Leistungen der Zeit werden dem Leser durch die Lektüre gut verständlich präsentiert.

Im ersten Teil beschäftigt sich Mainberger vornehmlich mit dem Späthumanisten Pierre Charron. Hierbei legt er den Fokus auf das Diskursmodell Konversation und auf konkurrierende Geltungsansprüche und Bestimmungen der frommen Menschen sowie der Freigeister in Persuasion und Zensur. Mainberger untersucht – in der Folge unter Rückgriff auf die aristotelische Rhetorik und die Besonderheiten der Rhetorizität – die Tauglichkeit der verwendeten Rhetorik (als Verhältnis der Eloquenz zum Denken) und den Willen zur sprachlichen *représentation* – gemäß Ovids bekanntem Diktum *artis est artem celare* – in Pierre Charrons *De la Sagesse*, im Werk Blaise Pascals, bei René Descartes, Abbé de Saint-Cyran, Jacques Forton, Philippe du Plessis-Mornay, Guillaume du Vair und der Gruppe um Port-Royal.

Mainberger versteht die Rhetorik als Wissenschaft vom Menschen, sie schafft in der Frühaufklärung Kommunikationswissen und ist auf Humaninteressen ausgerichtet. Der Gelehrte hebt den schleichenden

Geltungsverlust religiöser Diskurse durch die Zwänge der apologetischen Beweisführung im Sinne einer Auseinandersetzung um Gültigkeit und Anerkennung religiöser Wahrheiten vor dem Wissen um den *deus absconditus* hervor: „Kann eine von Gott geoffenbarte Aussage der Vernunft überhaupt zugänglich sein?“ (S. 69). Ferner skizziert er, wie sich Skepsis und Vernunftgebrauch wechselseitig ergänzen: „Das Ringen um den Gnadenerweis und die Furcht vor dem Gottesgericht gehörte ins Programm eines jeden Gelehrten, betraf aber die Menschen jeglichen Standes auf Schritt und Tritt.“ (S. 73) Mainberger macht deutlich, dass in der französischen Gelehrtenrepublik der Frühneuzeit die Konkurrenz um wissenstheoretische Geltung bzw. Gültigkeit und um gesellschaftliche Reputation die Denker dazu nötigte, sich der Kraft der Religion und deren theologischen Drohungen bzw. Heilsangeboten unterzuordnen und in der alltäglichen Praxis die Regeln der Lebensführung exakt einzuhalten. Zur Absicherung seiner These führt er Pierre Boaistuau, Pierre de Le Moynes, Galileo Galilei u. a. an und betont, dass mit den sich anbahnenden Umbrüchen im Lebensgefühl auch ein Stilwandel der Frömmigkeit einherging. (S. 78)

Sehr ausführlich wendet sich Mainberger der Interpretation von Pierre Charrons *De la Sagesse* zu. Der zweite Teil des Buches befasst sich mit der Selbstermächtigung des Menschen: „Die als Vollzug der Weisheit praktizierte Philosophie wird bei Charron zur synthetischen, Schritt für Schritt beschreibenden Wissenschaft vom Menschen.“ (S. 91) Der Autor legt dar, wie bei Charron der *prud'homme* als eine mit klaren Prinzipien versehene Persönlichkeit in den moralphilosophischen Diskurs seiner Zeit eingeführt wird, um die Weisheit als besondere menschliche Wesenskonstitution gegenüber Leidenschaften und weiteren menschlichen Fähig- bzw. Fertigkeiten zu positionieren: „Dieses *faire l'homme* ist die kompakteste Formel, die die Epoche der Frühaufklärung zusammenfasst und zugleich über sich hinausweist.“ (S. 95) Hierzu zeichnet der Verfasser an verschiedenen Textbeispielen nach, wie der Diskurs bei Charron – ganz im Sinne einer philosophisch-natürlichen Theologie – zu einer „säkularen Diktion“ (S. 99) führt, so dass der Mensch und das Menschliche allmählich als „Produkt[e] der Naturgeschichte“ (S. 99) begriffen werden können. Somit wird das Menschsein in seinem Gelingen das höchste Gut; Natur und Vernunft sind gleichwertig, der Weise ist ein universaler Geist: Menschsein ist Meisterwerk (*chef-d'œuvre*). Diese weise Selbsterkenntnis wird zur Wesenskonstitution des ‚idealen Menschen‘, der mit *esprit* und Verstandesschärfe ausgestattet ist. Nach Mainberger funktioniert dies

ganz im Sinne eines natürlichen Gesetzes: „Das freie Denken schuf einen Menschen, der als Weiser den Idealtypus Mensch, das perfekte Individuum schlechthin in der Gestalt des honnête homme, der ehrenwerten Persönlichkeit verkörperte“ (S. 116).

Ein besonderes Augenmerk legt Mainberger am Ende des zweiten Teils auf die 1639 erschienene Schrift *Le Philosophe chrestien* eines Anonymus: „Der Titel ist Programm: Es gibt nur eine Philosophie, nämlich die christliche. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass die in dieser Philosophie getätigte Vernunftarbeit sich mit Glaubenssachen beschäftigt und diesen zuarbeitete, dabei aber unweigerlich auf ihre Begrenztheit zurückgeworfen wird.“ (S. 122) Mainberger spürt den konfessionellen Kontroversen um die anthropologische Wissenschaft nach: Die Denker werden vor der Folie der Problematik von Differenz und Einheit in den jeweilig propagierten Menschenbildern des 17. Jahrhunderts untersucht.

Im dritten Teil („Vernunft und Affekt“) werden ausführlich Ort und Umfeld von Port-Royal beleuchtet: Der Weg zur Humanisierung über die spekulative Vernunft und die Gottgefälligkeit werden anhand verschiedener Akteure nachgezeichnet und die verschiedenen Figurationen der Rationalität dem Leser anhand diverser Textauszüge der *groupe Port-Royal* präsentiert. Der Verfasser beleuchtet die Konflikte zwischen Versailles und Port-Royal und öffnet kenntnisreich den geistigen Horizont vor jener Folie, „die die Natur der Freiheit stellt“ (S. 157). Kalkül, Wahrheit, praktische Vernunft gewinnen in diesem Zusammenhang den Charakter prudentieller Instanzen; die ganze Epoche zeigt „eine Spannung zwischen dem Erhalt des Gewohnten und der Durchsetzung der herrschenden Verhältnisse einerseits und dem Drängen nach Umbruch und Reform andererseits [...]“. (S. 163)

Mainberger zeichnet den Versuch nach, durch strenge Methode im philosophischen Verfahren der Wahrheitsfindung als Wissenschaft und durch die Anwendung klarer und distinkter Ideen im persuasiven Diskurs letztlich Gewissheit und Wahrheit zu schaffen. Für diese *recherche de la vérité* stellt er die cartesianische Philosophie den Ideen von Port-Royal gegenüber. In der Folge wird auch der Gnadenbegriff in der Klammer von *contritio* und *attrito* untersucht und Port-Royal des Champs als multipolares Zentrum, gar als „Epizentrum des Klassizismus“ (S. 185) charakterisiert: „Port-Royal ist der Ort eines Liebesspiels und eines Dramas, der Ort von dem sich der römische Katholizismus herausgefordert fühlen musste [...]. Port-Royal war Biotop und Anthro-

potop, funktionierte als Theotop und galt in politischer Hinsicht als Heterotop [...].“ (S. 189)

Im vierten und letzten Teil beschäftigt sich Mainberger eingehend mit der Persuasion und der mimetischen Kommunikation, hier vor allem vor dem Hintergrund und an dem Beispiel des Briefwechsels zwischen Leibniz und Arnauld: „Persuasion heißt, den Zögernden und den Zweifelnden mit Erwägungen und Ratschlägen behilflich sein, mit den aus dem Leben gegriffenen Beispielen das zu Glaubende glaublich machen, beim Hören Vertrauen herstellen – *fidem facere*.“ (S. 222) In der Korrespondenz mit Arnauld entwickelte Leibniz bekanntliche seine berühmte Freiheits- und Wahrheitstheorie. Ein weiterer Schwerpunkt der Darlegung bei Mainberger besteht in der Untersuchung des Substanz- und Kraftbegriffes bei Leibniz.

Der Verfasser reflektiert auf breiter Ebene verschiedene Theorien der scholastischen und cartesianischen Tradition und reflektiert dabei vor dem denkerischen Kontext des 17. Jahrhunderts stets die eigene Position. Ferner befasst er sich mit dem Libertin Gabriel Naudé und dessen *Considérations politiques*. Dabei spürt Mainberger am Ende seines letzten Buches der Politik als moralischem Dilemma von Macht und Ohnmacht nach.

Die französische Gelehrtenrepublik zur Zeit der Frühaufklärung bietet Stoff und inhaltliche Schwerpunkte für mehrere Bücher. Mainbergers Darstellung ist ein Fundus für jeden an der Frühen Neuzeit Interessierten, der das Studium des menschlichen Verhaltens als ein Wissen über Entwicklungen von Ideen und Mentalitäten wissenschaftlich verwerten bzw. anwenden möchte. *Bene docet, qui bene distinguit.*

Torsten Menkhaus (Hamm)

Volker Hagedorn: *Bachs Welt*. Reinbek: Rowohlt Verlag 2016. 416 S.

Da Hagedorns Buch aus Gründen des Redaktionsschlusses der *Simpliciana* hier nicht mehr rezensiert werden kann, soll im Folgenden ein Auszug aus Harald Eggebrechts Besprechung unter dem Titel „Wie die Bachs in die Welt kamen. Volker Hagedorn entwirft ein farbiges Panorama des Komponisten-Clans vor dem Thomaskantor J. S. Bach“ als Ersatz dienen (*DIE ZEIT* Nr. 38, 08.09.2016, S. 44). Es geht um Hagedorns Methode, Grimmelshausen zu zitieren – ein weiterer Beleg für dessen vitale Rezeption.

„Nie vergisst Hagedorn, seine Quellen und Wege, seine Begegnungen und Vermutungen, seine Erlebnisse und Überlegungen offen darzulegen. [...] Also folgt man Hagedorn in die thüringischen Städte und ins familiäre Dickicht der vielen musizierenden, dabei lebensfrohen Bachs, erfährt von Essen und Trinken genauso wie von der Harnabgabe für die Färber am Stadttor von Erfurt. Man fühlt sich umringt von Frauen und Kindern, trauert, wenn viele, kaum geboren, schon wieder abberufen werden. Denn es sind furchtbare Zeiten, in denen die Bach-Musiker zu überleben versuchen und ihren Pflichten als Stadtpfeifer, Kantoren und Organisten nachgehen: Der Dreißigjährige Krieg verwüstet Land, Dörfer und Städte. Hagedorn lässt Grimmelshausen zu Wort kommen, weil das Grauen der Mordbrennereien, Vergewaltigungen und sonstigen Bluttaten nie besser, in geradezu surrealistisch übersteigerten Komik, lebendig wird als in Grimmelshausens *Simplicius Simplicissimus*.“

(Klaus Haberkamm, Münster)

MITTEILUNGEN

Neue Vortragsreihe der Grimmelshausen-Gesellschaft in Westfalen

Die Grimmelshausen-Gesellschaft fördert das Verständnis und die Verbreitung der Werke Grimmelshausens in der literaturinteressierten Öffentlichkeit. Eine neue Vortragsreihe, die sich vornehmlich an „Herrn Omne“ richtet, soll dazu beitragen, das literarische Œuvre des simplicianischen Erzählers und die Literatur der Frühen Neuzeit im Münsterland und in Westfalen zu popularisieren. Bekanntlich hielten sich Grimmelshausen und *Simplicissimus* als Jäger von Soest vom Ende des Jahres 1636 bis zum Frühjahr 1638 dort auf. Zwei Vorträge wurden im Herbst 2016 in Hamm gehalten. Die Reihe wird 2017 fortgeführt mit Vorträgen in Lippstadt, Soest, Werl, Vreden und Münster.

Peter Heßelmann (Münster)

Bericht über die Tagung „Schuld und Sühne im Werk Grimmelshausens und in der Literatur der Frühen Neuzeit“, 23.–25. Juni 2016 in Oberkirch und Renchen

Die Grimmelshausen-Gesellschaft veranstaltete vom 23. bis zum 25. Juni 2016 in Oberkirch und Renchen eine interdisziplinär orientierte Tagung zum Thema „Schuld und Sühne im Werk Grimmelshausens und in der Literatur der Frühen Neuzeit“. Nach einem Grußwort von Matthias Braun, Oberbürgermeister der Stadt Oberkirch, wurde die Tagung vom Präsidenten der Grimmelshausen-Gesellschaft eröffnet.

Der Vortragsreigen begann mit Dirk Niefanger (Erlangen), der sich der Darstellung von Scham- und Schuldgefühlen in Grimmelshausens *Simplicissimus* widmete. Den theoretischen Hintergrund seiner Interpretation von ‚Schamgeschichten‘ im Roman bildete die von Norbert Elias entwickelte sozio- und psychogenetisch ausgerichtete Theorie über den Prozess der Zivilisation sowie die daran geübte Kritik von Hans Peter Duerr. Es gelang Niefanger, eine Typologie der Scham im *Simplicissimus* herauszuarbeiten, die fünf für die *narratio* wichtige Aspekte umfasst. Klaus Haberkamm (Münster) konzentrierte sich auf

den Kapitalverbrecher Olivier und stellte den „gottlosen Machiavellisten“ als Romanfigur vor, die für sich keinerlei Sühne in Anspruch nimmt. Die Olivier-Episode wurde als Gegenentwurf zu den simplicianischen Bekehrungsgeschichten interpretiert. In seiner anarchischen Lebensweise, in der Normen der christlichen Moral ignoriert werden, erscheint der Misanthrop als abschreckende Kontrastfigur. Dem Thema der Erbsünde und dem Phänomen des Bösen im Werk Grimmelshausens näherte sich Friedrich Gaede (Freiburg) in einem perspektivenreichen Vortrag. Als zentraler Schlüssel der Interpretation erwies sich das Bild des „Binarius“, des teuflischen Spalters. In einen kulturvergleichenden Horizont rückte Tomas Widlok (Köln) den *Simplicissimus* und ging auf im Roman literarisierte alternative moralische Welten ein. Im Mittelpunkt standen dabei kulturanthropologische und ethnologische Fragen, denen am Beispiel des Afrika-Bildes bei Grimmelshausen und in zeitgenössischen Reiseberichten – nicht zuletzt im Hinblick auf die Problematik von Schuld und Sühne – nachgegangen wurde.

Am zweiten Tagungstag begrüßte Bürgermeister Bernd Siefermann die Tagungsteilnehmer im neuen Erweiterungsbau des *Simplicissimus*-Hauses in Renchen. Zunächst beleuchtete Bodo Pieroth (Münster) aus juristischer Sicht das Thema Recht im *Simplicissimus*. Er bot en passant einen aufschlussreichen Einblick in die Literatur als „Bilderbuch des Rechts“ (Bernhard Schlink). Danach ging es in mehreren Vorträgen um theologisch fundierte Perspektiven auf das simplicianische Œuvre. Walter Sparr (Erlangen) steckte den theologischen Rahmen des Umgangs mit Schuld und Sühne im 17. Jahrhundert ab und ging auf Kontroversen um grundlegende Begriffe ein, die auch bei Grimmelshausen eine Rolle spielen (Glaube, Willensfreiheit, Schuld und Gnade). Eine signifikante Beziehung zum Jansenismus stellte er in Frage und wies auf die grundlegende Skepsis Grimmelshausens gegenüber theologischen Positionen hin. Im Werk fände man sowohl katholische als auch protestantische bzw. lutherische Elemente durchaus nebeneinander. Tanja Thanner (Würzburg) skizzierte die Grenzen der sittlichen Befähigung des Menschen und Möglichkeiten der *gratia Christi* im Augustinus-Kommentar des Cornelius Jansenius, der die Gnadenlehre des Augustinus radikalisiert habe. Für Thanner, die Prinzipien der jansenistischen Frömmigkeit erörterte, blieb offen, wie Grimmelshausen mit derartigen Anschauungen in Berührung gekommen ist, zumal es im 17. Jahrhundert keine Werke von Jansenius in deutscher Übersetzung gab. Beispiele für Schuld und Sühne in der barocken Theologie und im *Keuschen Joseph* sowie im *Simplicissimus* bot der Vortrag von

Ruprecht Wimmer (Eichstätt). Ausgehend von Jeremias Drexels *Joseph Aegypti Prorex descriptus et morali doctrina illustratus* (1640, dt. 1662) wurden Gemeinsamkeiten und Differenzen beider Autoren im Hinblick auf das Schuld-Sühne-Konzept beleuchtet. Eric Achermann (Münster) zeichnete Grundzüge des moraltheologischen Diskurses im 17. Jahrhundert nach und wandte sich dann Reue, Buße, Tod und Gnade in *Courasche* und *Vogel-Nest II* zu. Unter anderem zeigte sich, dass Grimmelshausen in diesem Kontext Texte von Franz von Sales rezipiert haben dürfte. Buß-Exzesse bei Grimmelshausen und die frühneuzeitliche Verrechtlichung des Gewissens waren Gegenstand des Beitrags von Franz Fromholzer (Augsburg) und Jörg Wesche (Duisburg-Essen), die darlegten, wie das Motiv der Buße immer wieder in ein Spannungsverhältnis zur Satire im *Simplicissimus* tritt. Peter Klingel (Düsseldorf/Münster) wies auf die spezifische Dialektik von Sünde und Gnade im *Vogel-Nest II* hin und stellte heraus, dass Grimmelshausen mit von ihm infragegestellten theologischen Positionen in undogmatischer Weise umging. Das Erzählen schuldhafter Verstrickung in die Welt im Zeichen der Neugier und das Movens zur Umkehr im *Vogel-Nest* waren Thema des Vortrags von Miriam Seidler (Köln/Oppenaus). Sie konnte die inhaltliche und erzählstrukturelle Bedeutung der *curiositas* für Grimmelshausens Roman verdeutlichen. Heiko Ullrich (Bruchsal) stellte in erhellender Weise Konzepte von Reue und Vergebung in Nevilles *The Isle of Pines*, Grimmelshausens *Continuatio* und Schnabels *Wunderlicher Fata* gegenüber.

Der dritte Tag in Oberkirch begann mit einem Vortrag von Kai Bremer (Gießen). Er trug die zentrale Frage nach *confessio* oder *conversio* an lyrische Buß-Konzeptionen bei Vetter und Spee heran und warf abschließend einen vergleichenden Blick auf Romane Grimmelshausens, in denen auf der Basis der augustinischen Gnadenlehre Bekehrungskonzepte konstitutiv sind. Maximilian Bergengruen (Karlsruhe) analysierte die satirische Depotenzierung des Faustischen Teufelspakts im *Simplicissimus*. Dabei erwies sich insbesondere die Schwarzkünstler-Episode mit ihrem ökonomischen Faustbuch-Exkurs in der Perspektivierung von Geld, Schulden und Schuld als essentiell. Den Abschluss der Tagung bildeten vier Vorträge, die das Thema Schuld und Sühne jenseits des simplicianischen Erzählwerks problematisierten. Victoria Gutsche (Erlangen) untersuchte Facetten von Schuld in Harsdörffers *Schauplatz*-Anthologien. Den Konturierungen von Schuld als Verpflichtung und als Verantwortlichkeit folgten Ausführungen zum Verhältnis von Schuld und Unschuld. Judit M. Ecsedy

(Budapest) rekurrierte ebenfalls auf Schuld und Sühne in Harsdörffers *Schauplätzen* und exemplifizierte die Begriffe im Umgang mit den vom Nürnberger Protestanten verarbeiteten Prätexten von Jean-Pierre Camus, wobei sie die konfessionell bedingten Unterschiede und die vom Rezipienten vorgenommenen Veränderungen darstellte. Mit der Bedeutung von Schuld und Sühne in den Autobiographien von Johann Valentin Andreae und Johann Beer machte Dirk Werle (Heidelberg) vertraut. Es zeigte sich, dass Beers Text nicht wie der Andreaes primär als Rechtfertigungsschrift und autobiographische Lebensbeichte angelegt ist. Wenn es Andreae vor allem darum geht, seine eigene Beständigkeit angesichts der Wechselfälle des Lebens hervorzuheben, so akzentuiert Beer die andere Seite, nämlich die Kontingenz respektive Unvorhersehbarkeit des Lebens selbst und die Notwendigkeit der individuellen Bemühung um Kontingenzabwehr. Im Schlussvortrag stellte Gábor Tüskés (Budapest) Schuld und Sühne in der *Confessio peccatoris* von Fürst Ferenc Rákóczi II. vor. Für diesen Text erweist sich die Schuldfrage als strukturbestimmend. Für den Jansenisten dient die traditionelle Bekehrungsgeschichte im Spannungsfeld von Schuld, Reue, Umkehr, Buße und göttlicher Gnade als Erzählmodell.

Das vergnügliche Rahmenprogramm der Tagung fand im 2015 eingeweihten Erweiterungsbau des Simplicissimus-Hauses statt. Der in Wien lebende Multi-Instrumentalist Albin Paulus bot einen auf die musikalische Erlebniswelt der Zeit Grimmelshausens abgestimmten Konzertabend unter dem Motto „Simples Traum“. Der mit zahlreichen Preisen ausgezeichnete Musikant ließ unter anderem Maultrommeln und alte Instrumente der Hirten, Vaganten und Narren erklingen. Auch auf Sackpfeifen gespielte Lieder gehörten zum Repertoire. Leser des *Simplicissimus* sind mit diesem volkstümlichen Dudelsack vertraut, wird doch vom Romanprotagonisten berichtet, daß er als zehnjähriger Hirte „ein trefflicher Musicus auff der Sackpfeiffen“ war und schöne Klagegesänge anstimmen konnte. Die zahlreichen Zuhörer ließen sich schnell von der Virtuosität des Musikanten begeistern. Am zweiten Tagungsabend führte Katharina Röther aus Hamburg ein beeindruckendes Theatersolo nach Grimmelshausen auf. Sie stellte ihre Bühnenbearbeitung der *Wunderseltzamen Lebensbeschreibung der Courasche* vor. Das Publikum dankte für die fulminante Inszenierung mit lang anhaltendem Applaus.

Der traditionelle Abschiedsschmaus im „Silbernen Stern“ zu Gaisbach beendete eine ergebnisreiche Tagung, während der zentrale Frau-

gen zum Themenkreis von Schuld und Sühne in der Literatur der Frühen Neuzeit diskutiert wurden.

Die Tagung wurde finanziell unterstützt von der Arbeitsgemeinschaft Literarischer Gesellschaften und Gedenkstätten e. V. (ALG), den Städten Oberkirch und Renchen, dem Land Baden-Württemberg, vertreten durch das Regierungspräsidium Freiburg, der Franz und Gabriele Hättig-Stiftung sowie der Sparkasse Offenburg/Ortenau.

Peter Heßelmann (Münster)

Protokoll der Mitgliederversammlung der Grimmelshausen-Gesellschaft am 25. Juni 2016

Anwesend:	21 ordentliche Mitglieder	
Sitzungsleitung:	Der Präsident	
Protokoll:	Der Geschäftsführer	
Beginn:	16.15 Uhr	Ende: 17.25 Uhr

Zu der Mitgliederversammlung wurden fristgerecht schriftlich alle Mitglieder eingeladen.

TOP 1: Feststellung der Tagesordnung

Der Präsident begrüßt die versammelten Mitglieder und eröffnet die Sitzung. Die vom Vorstand vorgeschlagene und mit der Einladung versandte Tagesordnung wird in folgender Form ohne Gegenrede angenommen:

1. Feststellung der Tagesordnung
2. Protokoll der Mitgliederversammlung am 22. Juni 2013
3. Ehrung der verstorbenen Mitglieder
4. Tätigkeitsbericht des Präsidenten
5. Bericht des Geschäftsführers
6. Bericht des Schatzmeisters
7. Bericht der Kassenprüfer
8. Entlastung des Vorstandes
9. Wahlen
 - a) Präsident

- b) Mitglieder des Vorstands
- c) Kassenprüfer
- 10. Planungen für die nächsten Jahre
- 11. Anpassung der Mitgliedsbeiträge
- 12. Verschiedenes

TOP 2: Protokoll der Mitgliederversammlung am 22. Juni 2013

Das Protokoll der Mitgliederversammlung am 22. Juni 2013, das allen Mitgliedern durch die Publikation in den *Simpliciana* XXXV (2013), S. 501–508, bekannt gemacht worden ist, wird ohne Einwände angenommen.

TOP 3: Ehrung der verstorbenen Mitglieder

Der Präsident bittet die Versammlung, sich zum Gedenken an die seit der letzten Mitgliederversammlung verstorbenen Mitglieder Karl Ebert, Erich Graf, Dr. Gudrun Grashof, Prof. Dr. Jürgen Macha, Dr. Gerhard Römer, Prof. Dr. Walter Ernst Schäfer, Prof. Dr. Siegfried Streller zu erheben.

TOP 4: Tätigkeitsbericht des Präsidenten

Der Präsident berichtet über die Aktivitäten der Gesellschaft in den zurückliegenden Jahren:

erstens über die durchgeführten Tagungen und die in diesem Zusammenhang eingeworbenen Sponsorengelder:

a) 12.–14.06.2014 in Gelnhausen: „Chiffrieren und Dechiffrieren in Grimmelshausens Werk und in der Literatur der Frühen Neuzeit“; Organisation: Simone Grünewald (Gelnhausen), Peter Heßelmann

b) 11.–12.06.2015 in Oberkirch und Renchen: „Grimmelshausens *Der Seltzame Springinsfeld*“; Organisation: Hermann Brüstle, Sabine Huber (Oberkirch), Sabine Berger (Renchen), Peter Heßelmann

c) 23.–25.06.2016 in Oberkirch und Renchen: „Schuld und Sühne im Werk Grimmelshausens und in der Literatur der Frühen Neuzeit“; Organisation: Hermann Brüstle, Salina Federle (Oberkirch), Sabine Berger (Renchen), Peter Heßelmann

zweitens über die Publikationen der Gesellschaft:

a) die Jahrgänge XXXV (2013), XXXVI (2014) und XXXVII (2015) der *Simpliciana*, die jeweils neben den Kongressreferaten eine Reihe freier Beiträge, Nachrichten von öffentlichkeitswirksamen Aktivi-

täten und Rezensionen zu Neupublikationen enthalten; an der Redaktionsarbeit und der Betreuung der Homepage haben dankenswerterweise mitgewirkt: Eric Achermann, Marco Bunge-Wiechers, Klaus Haberkamm, Hans-Joachim Jakob, Ortwin Lämke, Daniel Langner, Nadine Lenuweit, Alexander Lügering (Webmaster), Torsten Menkhaus und Timothy Sodmann.

b) in der Reihe der *Beihefte der Simpliciana* sind in der letzten Amtsperiode keine Publikationen erschienen (vgl. TOP 10);

c) als insgesamt sechste *Sondergabe der Grimmelshausen-Gesellschaft* wurde publiziert und an alle Mitglieder versandt: Johann Alexander Böner (1647–1720; Nürnberger Kupferstecher und Zeichner): Portrait des Nürnberger Druckers und Verlegers Wolfgang Eberhard Felßecker (1626–1676) mit Versen von Johann Jacob Christoffel von Grimmelshausen (1621/22–1676). Faksimiliert nach dem Exemplar im LWL-Museum für Kunst und Kultur (Westfälisches Landesmuseum) Münster. Druckbegleitung: Timothy Sodmann. Münster 2014.

d) Gisbert Bierbüsse: Grimmelshausens *Teutscher Michel*. Untersuchung seiner Benutzung der Quellen und seiner Stellung zu den Sprachproblemen des 17. Jahrhunderts. Zweite, durchgesehene und ergänzte Auflage hg. im Auftrag der Grimmelshausen-Gesellschaft Münster von Timothy Sodmann. Münster 2014 [Diss. Masch. Bonn 1958]. (Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster. Reihe XII. 9).

e) Gábor Tüskés: Zur Metamorphose des Schelms im modernen Roman. Jenő J. Tersánszky: *Marci Kakuk*. Im Auftrag der Grimmelshausen-Gesellschaft Münster hg. von Peter Heßelmann. Münster 2015 (Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster. Reihe XII. 14).

f) Claus von und zu Schauenburg: *Teutscher Friedens-Raht*. Kommentierte Edition der von Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen redigierten Ausgabe von 1670. Hg. von Dieter Breuer, Peter Heßelmann und Dieter Martin. Stuttgart 2014 (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 348).

drittens über weitere Aktivitäten der Jahre 2013 bis 2015, besonders über

a) die Mitwirkung des Präsidenten an der Rundfunksendung zum Thema „Kalender und Kalendergeschichten“ im Rahmen der SWR-Reihe „Matinee“, die am 21.12.2014 ausgestrahlt wurde.

b) die Mitwirkung des Präsidenten an der Vortragsreihe „Hessische Persönlichkeiten“ der Arbeitsgemeinschaft Geschichte Bad Nauheim in Bad Nauheim mit einem Vortrag zum Thema: „Hans Jacob Christoph

von Grimmelshausen: Mit *Simplicissimus* in den Dreißigjährigen Krieg“ (25.01.2016).

c) die Mitwirkung des Präsidenten an der *Grimmelshausen-Gesprächsrunde in Oberkirch* mit den Vorträgen: „Grimmelshausens Darstellung der Sünden und Laster in Genre-Szenen im *Simplicissimus Teutsch*“ (02.07.2013), „Der *Teutsche Friedens-Raht* (1670) von Claus von und zu Schauenburg und Grimmelshausens Textredaktion“ (01.04.2014), und „Grimmelshausen und die *Alamodische Hobelbank* – Zum oberrheinischen Kulturpatriotismus im simplicianischen Werk“ (03.11.2015).

d) die in Vertretung des Präsidenten dankenswerterweise durch Vorstandsmitglied Klaus Haberkamm wahrgenommene Teilnahme an den Mitgliederversammlungen der Arbeitsgemeinschaft Literarischer Gesellschaften und Gedenkstätten e. V. in den Jahren 2013 bis 2016. Hervorgehoben wird die Tagung in Münster, die von der Grimmelshausen-Gesellschaft mit ausgerichtet worden ist und das Thema behandelte: „Gestapelte Zeiten. Von der Vergangenheit in die Gegenwart – Literatur ausgestellt“. Hingewiesen wird auf die besondere Bedeutung der Kontakte zur ALG, die auch die Tagung in Oberkirch und Renchen 2016 finanziell fördert. Der Präsident liefert regelmäßig zur Veröffentlichung in den Organen der ALG Kurzberichte über die Gesellschaftsaktivitäten an die ALG.

e) die Fortschreibung der auf der Homepage der Gesellschaft veröffentlichten kumulierten Inhaltsverzeichnisse der *Simpliciana* I (1979) bis XXXVII (2015), des kumulierten Beiträgerverzeichnisses (Autoren und Titel der Aufsätze) sowie des Personen- und Werkregisters zu *Simpliciana* I (1979) bis XXXVII (2015). Letzteres besorgte dankenswerterweise Geschäftsführer Dieter Martin mit seinen Mitarbeitern.

TOP 5: Bericht des Geschäftsführers

Der Geschäftsführer dankt dafür, dass seine Arbeit wesentlich vom Schatzmeister Hermann Brüstle und seinen Mitarbeiterinnen unterstützt wurde, besonders durch Führung der zentralen Mitgliederdatei. Er berichtet von der Mitgliederentwicklung, die in den letzten Jahren bei geringen Fluktuationen stabil geblieben ist:

Ende 2013:	222 Mitglieder
Ende 2014:	215 Mitglieder
Ende 2015:	215 Mitglieder

Als vordringliche Aufgabe erscheint die Anwerbung jüngerer Mitglieder der Gesellschaft, die vor allem durch vermehrte Einladung von Doktoranden und jüngeren Wissenschaftlern zu den Tagungen betrieben werde.

TOP 6: Bericht des Schatzmeisters

Der Schatzmeister berichtet über die stabile, je nach Sponsoreneinwerbung und Tagungs- sowie Publikationskosten leicht schwankende Kassenlage und stellt den Kassenbericht für die Jahre 2013 bis 2015 vor:

Am 31.12.2012 wurde nach 2013 ein Guthaben von € 3.821,51 übertragen.

Am 31.12.2013 wurde nach 2014 ein Guthaben von € 8.445,50 übertragen.

Am 31.12.2014 wurde nach 2015 ein Guthaben von € 6.668,31 übertragen.

Am 31.12.2015 wurde nach 2016 ein Guthaben von € 7.441,68 übertragen.

TOP 7: Bericht der Kassenprüfer

Dr. Fritz Heermann, der die Kasse gemeinsam mit Herrn Rainer Fettig geprüft hat, erklärt in seiner Eigenschaft als Kassenprüfer, dass der Bericht des Schatzmeisters zutreffend sei und dass er alle Belege geprüft und für rechtens befunden habe.

TOP 8: Entlastung des Vorstandes

Auf Antrag von Dirk Niefanger werden alle Mitglieder des Vorstands sowie die Rechnungsprüfer einstimmig entlastet.

TOP 9: Wahlen

Als Wahlleiter für die Wahl des Präsidenten fungiert Dr. Fritz Heermann. Der bisherige Präsident erklärt, dass er für dieses Amt weiterhin zur Verfügung stehe. Anträge auf geheime Wahl werden nicht gestellt. Der bisherige Präsident wird einstimmig wiedergewählt.

Als Wahlleiter für die weiteren Wahlen fungiert der Präsident. Er gibt bekannt, dass alle bisherigen Vorstandsmitglieder für eine Wiederwahl zur Verfügung stehen. Vizepräsident Ruprecht Wimmer erklärt, dass er weiterhin für den Vorstand, jedoch nicht mehr für sein bisheriges Amt kandidiere. An seiner statt kandidiert Vorstandsmitglied Maximilian Bergengruen für das Amt des Vizepräsidenten. Um eine sukzessive Verjüngung des Vorstandes zu erreichen, werden zusätzlich Dirk

Werle (Heidelberg) und Jörg Wesche (Duisburg-Essen) zur Wahl vorgeschlagen. Beide erklären, dass sie für diese Kandidatur zur Verfügung stehen. Wilhelm Kühlmann und Ruprecht Wimmer erklären, dass sie nur noch dieses eine Mal zur Verfügung stehen und sich bei der nächsten Mitgliederversammlung (2019) nicht mehr zur Wahl stellen möchten.

Weitere Wahlvorschläge liegen nicht vor. Anträge auf geheime Wahl und auf Einzelwahl der Vorstandsmitglieder werden nicht gestellt. Sämtliche zur Wahl stehenden Personen werden en bloc und einstimmig gewählt.

Daraus ergibt sich die folgende Zusammensetzung des Vorstands der Grimmelshausen-Gesellschaft:

Präsident:	Prof. Dr. Peter Heßelmann
Vizepräsident:	Prof. Dr. Maximilian Bergengruen
Geschäftsführer:	Prof. Dr. Dieter Martin
Schatzmeister:	Hermann Brüstle

Vorstandsmitglieder:

Prof. Dr. Eric Achermann
 Prof. Dr. Friedrich Gaede
 Dr. Klaus Haberkamm
 Prof. Dr. Nicola Kaminski
 Prof. Dr. Wilhelm Kühlmann
 Dr. Martin Ruch
 Prof. Dr. Gábor Tüskés
 Prof. Dr. Jean Marie Valentin
 Prof. Dr. Dirk Werle
 Prof. Dr. Jörg Wesche
 Prof. Dr. Dr. h. c. Ruprecht Wimmer
 Prof. Dr. Rosmarie Zeller

Die Herren Rainer Fettig und Dr. Fritz Heermann werden erneut einstimmig mit dem Amt der Kassenprüfer betraut.

TOP 10: Planungen für die nächsten Jahre

Vorgesehen sind folgende Tagungen:

a) Tagung 23.–25.06.2017 in Gelnhausen: „Grimmelshausens Kleinere Schriften“. Organisation: Simone Grünwald (Gelnhausen) und Peter Heßelmann. Die Finanzierung erfolgt durch Zuschüsse des

Ministeriums für Wissenschaft und Kunst des Landes Hessen, der Stadt Gelnhausen, der Kulturstiftung der Stadt Gelnhausen sowie der Sparkasse Gelnhausen, sodass die Grimmelshausen-Gesellschaft voraussichtliche keine Kosten zu tragen hat.

b) Tagung im Juni 2018 in Bochum: „Geld und Ökonomie im Werk Grimmelshausens und in der Literatur der Frühen Neuzeit“
Organisation: Nicola Kaminski (Bochum) und Jörg Wesche (Duisburg-Essen). Vorgeschlagen wird, im Rahmen dieser Tagung 2018 auch auf den dann 400 Jahre zurückliegenden Beginn des Dreißigjährigen Kriegs einzugehen.

c) Tagung 2019 in Oberkirch und Renchen: „Politik im Werk Grimmelshausens und in der Literatur der Frühen Neuzeit“. Organisation: Hermann Brüstle, Salina Federle (Oberkirch), Sabine Berger (Renchen) und Peter Heßelmann.

In Vorbereitung befinden sich neben den *Simpliciana* die folgenden Publikationen:

a) Beihefte zu *Simpliciana* 9: Jakob Koeman: *Mandragora und Alraun in der deutschen Wissenschaft und Literatur. Am Beispiel Johann Jacob Christoffel von Grimmelshausen und Jacob Grimm* (2016).

b) Beihefte zu *Simpliciana* 10: Jakob Koeman: *Die Grimmelshausen-Rezeption in der nicht-fiktionalen deutschen Literatur zwischen 1800 und 1860* (2017/18).

c) Johann Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Des Abenteuerlichen Simplicissimi Ewig-währender Calender* (1670). Hrsg. von Timothy Sodmann (2016/17).

TOP 11: Anpassung der Mitgliedsbeiträge

Gemäß eines mehrheitlichen Vorstandsbeschlusses vom 8. April 2016 wird vorgeschlagen, die Mitgliedsbeiträge zum 1. Januar 2017 auf 30 € für ordentliche Mitglieder zu erhöhen. Der studentische Beitrag solle mit 12,50 € ebenso stabil gehalten werden wie der für korporative Mitglieder (derzeit und künftig 150 €). Nach kurzer Aussprache und Rückfragen zum Buchhandelspreis der *Simpliciana*, der je nach Umfang bei ca. 80 bis 100 € liegt, wird dieser Vorschlag einstimmig angenommen.

TOP 12: Verschiedenes

Mitglied Anita Wiegele berichtet über die Restaurierung des Grimmelshausen-Denkmals auf dem Mooskopf. Da das dort vom Schwarzwaldverein ausgelegte Exemplar des *Simplicissimus* abhanden gekommen

sei, schlägt sie vor, die einschlägigen Textpassagen an Ort und Stelle witterungsbeständig foliiert zur Verfügung zu stellen. Zugleich berichtet sie über die Aufstellung eines durch Spenden finanzierten Grimmelshausen-Gedenksteins in Bad Peterstal-Griesbach, die für den Herbst 2016 vorgesehen sei.

Der Präsident appelliert an alle Mitglieder, sich für die Gewinnung jüngerer Mitglieder zu engagieren. Insbesondere mögen die Hochschul-lehrer durch Ausrichtung einschlägiger Lehrveranstaltungen Studierende für Grimmelshausen interessieren.

Der Präsident dankt der Franz und Gabriele Hättig-Stiftung, die in den vergangenen drei Jahren Zuschüsse zu den Tagungen der Gesellschaft gewährt hat.

Für die Richtigkeit:

Peter Heßelmann
Versammlungsleiter

Dieter Martin
Protokollant

Einladung zur Tagung „Grimmelshausens Kleinere Schriften“, 23.–25. Juni 2017 in Gelnhausen

Alle Mitglieder der Grimmelshausen-Gesellschaft und alle Interessenten sind herzlich eingeladen, an den öffentlichen Tagungen teilzunehmen. Aus Kostengründen ist es leider nicht möglich, die Mitglieder der Grimmelshausen-Gesellschaft brieflich zu den Tagungen einzuladen. Aktuelle Informationen zu den Tagungen findet man auf der Homepage der Grimmelshausen-Gesellschaft: www.grimmelshausen.org.

Die Tagung widmet sich von der Grimmelshausen-Forschung weniger beachteten Werksegmenten, den sogenannten Kleineren Schriften. Dabei geht es um folgende Texte, die zum Teil im Titel mit dem zugkräftigen Namen des Simplicissimus werben: *Der erste Beernhäuter, Simplicissimi wunderliche Gauckel-Tasche, Der stolze Melcher, Bart-Krieg, Simplicissimi Galgen-Männlin, Rathstübel Plutonis, Des Abenteuerlichen Simplicii Verkehrte Welt, Anhang Etlicher wunderlicher Antiquitäten* und *Extract. Der ansehnlichen Tractamenten samt deren Expens, Huldigungsgedichte* auf Wolfgang Eberhard Felßecker und Quirin

Moscherosch. Es sind Blicke zu werfen unter anderem auf die Entstehung, Quellen, Gattungszugehörigkeiten, Erzählstrukturen, Intentionen, satirischen Erzählmodi und Rezeptionen dieser Texte. Die intensive Auseinandersetzung mit unterschiedlichen und vielfältigen Themen, die in ihnen literarisiert wurden, soll dazu beitragen, neue Einblicke in die Bedeutung dieser Komponenten des simplicianischen Œuvres zu gewinnen.

Tagungsprogramm (Änderungen sind möglich)

Freitag, 23. Juni 2017 (Museum Gelnhausen)

- 13.00 Eröffnung der Tagung
Grußwort von Thorsten Stolz, Bürgermeister der Stadt Gelnhausen
Peter Heßelmann, Präsident der Grimmelshausen-Gesellschaft, Münster
- 13.15 Christoph Jürgensen (Wuppertal)
Was wohl „von einem solchen Kerl wie der Author ist/ zu hoffen“ sei? Überlegungen zur paratextuellen Autorinszenierung in Grimmelshausens „Kleineren Schriften“
- 14.00 Nicola Kaminski (Bochum)
Der kommentierte Brief oder Was lehrt *Simplicissimi Galgen-Männlin* wen?
- 14.45 Kaffeepause
- 15.15 Christian Meierhofer (Bonn)
„wann ich nicht eine gewisse Histori darvon wüste“.
Digressive Strukturen in Grimmelshausens *Galgen-Männlin*
- 16.00 Jakob Koeman (Maartensdijk)
Die Josephus-, Praetorius- und Rist-Rezeption in Grimmelshausens *Galgen-Männlin*
- 16.45 Kaffeepause
- 17.00 Dieter Breuer (Aachen)
Zu Grimmelshausens *Bart-Krieg*
- 17.45 Jost Eickmeyer (Berlin)
Wissen vom Bart. Exegese, Scharfsinn und Grotteske in Grimmelshausens *Bart-Krieg*
- 18.30 Rundgang Museum Gelnhausen mit „Grimmelshausenwelt“
- 20.00 Gemeinsames Abendessen

Samstag, 24. Juni 2017

- 09.00 Andreas Bässler (Stuttgart)
Taschenspielerkünste. Grimmelshausens *Gauckel-Tasche*
- 09.45 Maximilian Bergengruen (Karlsruhe)
Verehrung und Verachtung des Geldes
in Grimmelshausens *Rathstübel Plutonis*
- 10.30 Kaffeepause
- 11.00 Simon Zeisberg (Berlin)
Von der Kunst, reich zu werden. Grimmelshausens *Rathstübel Plutonis* und die „ars ditescendi“-Literatur des 17. Jahrhunderts
- 11.45 Sebastian Rosenberger (Göttingen)
Die Juden und das Geld. Grimmelshausens Umgang mit antijüdischen Stereotypen im *Rathstübel Plutonis* und in der *Verkehrten Welt*
- 12.30 Mittagspause
- 14.00 Júlia Brandão (Campinas/Brasilien)
Inversion, Dystopie und Utopie in Grimmelshausens *Des Abenteuerlichen Simplicii Verkehrte Welt*
- 14.45 Lars Kaminski (Sigmaringen)
Grimmelshausens *Verkehrte Welt* und die Ästhetik der Hölle
- 15.30 Kaffeepause
- 15.45 Klaus Haberkamm (Münster)
„Schertz-Reden“. Garzonis Gattungspoetik und simplicianische Kürzestprosa
- 16.30 Dieter Martin (Freiburg i. Br.)
Anhang und *Extract*. Zur Kontextualisierung des Antiquitätenkatalogs mit ähnlichen Katalogen „imaginerter“ Bibliotheken und Kunstkammern
- 17.15 Kaffeepause
- 17.30 Hania Siebenpfeiffer (Köln)
Anhang und *Extract* im Kontext von Godwins *Fliegendem Wandersmann* und den *Traumgesichten*
- 18.15 Stadtführung durch Gelnhausen
- 20.00 Abendessen

Sonntag, 25. Juni 2017

- 09.00 Rosmarie Zeller (Basel)

- Wie Simplicius von der Insel nach Deutschland kommt.
Simplicii Leben in den simplicianischen Kalendern
- 09.45 Hans-Joachim Jakob (Siegen)
Kalender-Variationen. Die Historie „Der aus Einbildung
sterbende Soldat“ aus dem *Europäischen Wunder-Geschichten-
Kalender* (1671) – ihre Spuren bei Johann Peter Hebel und
Werner Bergengruen
- 10.30 Kaffeepause
- 11.00 Dirk Werle (Heidelberg)
Grimmelshausens Gedichte als „Kleinere Schriften“
- 11.45 Jörg Wesche (Duisburg-Essen)
Grimmelshausens Lyrik
- 12.30 Ende der Tagung

Anmeldungen zur Tagung und Hotelreservierungen nimmt entgegen:

Simone Grünewald, Magistrat der Barbarossastadt Gelnhausen, Ober-
markt 7, 63571 Gelnhausen, Telefon: 06051-830-302, Telefax: 06051-
830-302, E-Mail: s.gruenewald@gelnhausen.de

Ankündigung der Tagung „Geld. Interdiskursive Ökonomien bei Grimmelshausen“, 07.–09. Juni 2018 in Bochum

„Geld muß da seyn/ wenn für die schwangere Frau gebeten wird: Geld/
wenn das Kind getauft wird: Geld wenn die Frau ihren Kirchengang
hält: Geld oder Geschenck für Kinder-Lehr und Examen: Geld oder
Gaben/ wenn sie zur Beicht und Communion gehen wollen: Geld/ wenn
sie eine Stelle in der Kirchen haben wollen: Geld/ wenn der Sohn oder
Tochter für ihre Ehesach bitten lassen: Geld/ wenn Verlöbnuß gehalten
wird: Geld/ wenn die künftige Eheleut aufgeboten werden: Geld/ wenn
sie copuliret werden: Geld zu Opffer an den Festtagen/ Hochzeit- und
Leichpredigten: Geld/ wenn ein Krancker vor sich bitten läst: Geld/
wenn der Krancke die Communion empfähet: Geld/ wenn er wieder
aufkommt: Geld/ wenn er ein Testament macht: Geld/ wenn er stirbt:
Geld/ wenn er begraben wird: Geld/ für die Leichpredigt: Geld für die

Glocken: Geld für das Begräbnüß: Geld/ wenn die Schüler darüber singen: Geld/ wenn die Priester folgen: Geld für die Seelmessen[.]“

So führt in einem furiosen Durchgang von der Geburt bis zum Tod eine 1663 unter dem Titel *Regina Pecunia, Mundi Politica, & Anti-Christi Theologia* gedruckte Predigt Friedrich Brecklings das von der Kirche regulierte Menschenleben als in Wahrheit vom Geld getaktet vor. Geld, Geld, Geld, das ist der syntaktische Herzschlag auch dieser durchrhythmisierten Sequenz, und entsprechend mündet die vom einzelnen ausgehende Redebewegung zuletzt bei der sprichwörtlich aufs Geld reimenden Welt: „Geld ist die Welt: Geld schinden die Beampten: Geld wollen die Krieger: Geld suchen die Chimici: Geld finden die Medici: Geld begehren die Juristen: Geld plaudern die Advocaten: Geld schachern die Kaufleute: Geld holen die Schiffleute: Geld hoffen die Priester: Geld wünschen die Bauern: Geld bitten die armen: Geld ist aller Welt höchstes Gut: mit dem Geld-Geist ist alle Welt besessen: mit Geld kan man alles thun und zu wege bringen: Geld regieret die Welt[.]“ Die Zirkulation des Geldes macht weder an Standesgrenzen halt, noch unterscheidet sie zwischen Geistlich und Weltlich.

Grimmelshausens Texte tragen dieser Omnipräsenz des universalen Tauschmittels Geld, das alles mit allem in eine nicht naturgegebene, sondern gesetzte Wertrelation zu bringen vermag, das jedes in etwas anderes übersetzbar macht, fast schon programmatisch Rechnung. Und dies nicht nur im engeren Kanon der ‚simplicianischen Schriften‘, für den erste Studien, beispielsweise zu Geld und Recht in der *Courasche*, zur Geldzirkulation und zum hermeneutischen Zirkel im *Springinsfeld*, zu Ökonomie und Geld im *Simplicissimus* oder im *Wunderbarlichen Vogel-Nest*, bereits vorliegen, sondern auch in von der Forschung weniger bis kaum untersuchten Texten wie dem *Satyrischen Pilgram*, dem *Keuschen Joseph*, *Simplicissimi Wunderlicher Gauckel-Tasche* oder dem *Rathstübel Plutonis*. Dabei stiftet der motivische Geldfluß gerade auch zu Querlektüren über Text- und Gattungsgrenzen hinweg an, wenn etwa Joseph von seinen Brüdern und dann von den Kaufleuten ebenso verkauft wird wie *Simplicissimus* auf seiner Reise nach Jerusalem oder die von den Massiliern entführte Amelinde, deren Geschichte wiederum als Exempel im Geld-Gespräch des *Rathstübels Plutonis* fungiert. Auffällig ist, daß das motivisch ungewöhnlich präsente Geld in Grimmelshausens Texten von Anfang an dazu tendiert, auf der narrativen Makroebene strukturgebend zu werden und/oder mikrostrukturell metaphorische Knotenpunkte auszubilden: wenn Fragen der Erzählökonomie in der Sprache kaufmännischer Buchführung

verhandelt werden, wenn Menschenhandel und *plagium litterarium* eingeführt werden, wenn Textproduktion in das Bild echter oder aber „falscher Sorten“ gefaßt wird. Die Pluralität von nach festgelegten Wechselkursen ineinander überführbarer Währungen lädt ebenso zur Analogisierung mit komplexen ‚Stoffwechsel‘-Prozessen unterschiedlichster Provenienz ein wie Modi der Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit von Geldzirkulation.

Damit stehen Grimmelshausens Texte im Schnittfeld seinerzeit hochaktueller Diskurse, wie sie sich seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert „im Takt des Geldes“ ihrerseits metaphorisch aufeinander beziehen: Geldwirtschaft, Anatomie, Musik(theorie), Mathematik, Krieg(s-kunst), Malerei oder Astronomie, um nur einige zu nennen. Dieses vielfältig interdiskursiv geknüpfte Netz bestimmt die Tagung als ihr Untersuchungsfeld und fragt nach (text)grenzenüberschreitenden Austauschrelationen auf der Ebene der Sachen wie derjenigen der sprach(bild)lichen Formulierungen. Geplant sind inter-disziplinäre *close readings*, die Grimmelshausens Texte mit zeitgenössischen Kon-Texten zusammen- und gegenlesen und dabei, durchaus kompatibel mit deren Machart, die Grenze zwischen Fiktion und Nichtfiktion ebenso überschreiten wie die der Textgattungen. Erprobt werden soll, welchen Erkenntnisgewinn das Verfahren des Geldes, nach gesetzten Regeln alles auf alles beziehbar zu machen und in gleichen Takt zu bringen, als Verfahren von Lektüre birgt.

Die Tagungskapazitäten sind begrenzt. Die Auswahl der Vorträge übernehmen die Veranstalter in Bochum und Duisburg/Essen in Verbindung mit dem Vorstand der Grimmelshausen-Gesellschaft. Vortragsangebote bitte an:

Prof. Dr. Nicola Kaminski, Ruhr-Universität Bochum, Germanistisches Institut, Universitätsstr. 150, D-44780 Bochum,

E-mail: nicola.kaminski@rub.de

und

Robert Schütze M.A., Ruhr-Universität Bochum, Germanistisches Institut, Universitätsstr. 150, D-44780 Bochum,

E-mail: robert.schuetze@rub.de

und

Prof. Dr. Jörg Wesche, Universität Duisburg-Essen, Fakultät für Geisteswissenschaften, Neuere deutsche Literaturwissenschaft, D-45117 Essen,

E-mail: joerg.wesche@uni-due.de

ANHANG

Beiträger *Simpliciana* XXXVIII (2016)

Prof. Dr. Eric Achermann, Universität Münster, Germanistisches Institut, Abt. Neuere deutsche Literatur, Schlossplatz 34, D-48143 Münster

Helmut Aßmann, Herzogstr. 74, D-67435 Neustadt

Marie Baron, Heidemannstr. 134 a, D-50825 Köln

Prof. Dr. Maximilian Bergengruen, Universität Karlsruhe, Institut für Germanistik, Kaiserstr. 12, D-76131 Karlsruhe

Prof. Dr. Thomas Borgstedt, Universität München, Institut für Italienische Philologie, Schellingstr. 3, 80799 München

Priv.-Doz. Dr. Kai Bremer, Universität Gießen, Institut für Germanistik, Otto-Behagel-Str. 10 B, D-35394 Gießen

Judit M. Ecsedy, Székacs u. 17, H-1122 Budapest

Dr. Franz Fromholzer, Universität Augsburg, Philologisch-Historische Fakultät, Germanistik, Universitätsstr. 10, D-86159 Augsburg

Prof. Dr. Friedrich Gaede, Ochsengasse 12, D-79108 Freiburg i. Br.

Dr. Victoria Gutsche, Universität Erlangen-Nürnberg, Department Germanistik und Komparatistik, Bismarckstr. 1 B, D-91054 Erlangen

Dr. Klaus Haberkamm, Nienborgweg 37, D-48161 Münster

Dr. Michael Hanstein, Maybachstr. 29, D-70469 Stuttgart

Prof. Dr. Peter Heßelmann, Universität Münster, Germanistisches Institut, Abt. Neuere deutsche Literatur, Schlossplatz 34, D-48143 Münster

Bianca Hufnagel, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Karlstr. 5, D-69117 Heidelberg

Priv.-Doz. Dr. Hans-Joachim Jakob, Universität Siegen, Fakultät I: Philosophische Fakultät, Germanistisches Seminar, Adolf-Reichwein-Str. 2, D-57076 Siegen

Prof. Dr. Nicola Kaminski, Universität Bochum, Germanistisches Institut, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum

Peter Klingel, Hansaring 39, D-48155 Münster

Dr. Maren Lickhardt, Universität Greifswald, Institut für deutsche Philologie, Rubenowstr. 3, D-17487 Greifswald

Prof. Dr. Dieter Martin, Universität Freiburg, Deutsches Seminar – Neuere Deutsche Literatur, Platz der Universität 3, D-79085 Freiburg i. Br.

Prof. Dr. Helga Meise, Université de Reims Champagne-Ardenne, UFR Lettres et Sciences Humaines, Département d'Allemand, 57, Rue Pierre Taittinger, F-51096 Reims

Dr. Torsten Menkhaus, Rhynerberg 38, D-59069 Hamm

Prof. Dr. Barbara Molinelli-Stein, Via Piero Martinetti 19, I-20147 Milano

Prof. Dr. Dirk Niefanger, Universität Erlangen-Nürnberg, Department Germanistik und Komparatistik, Bismarckstr. 1 B, D-91054 Erlangen

Prof. Dr. Bodo Pieroth, Universität Münster, Rechtswissenschaftliche Fakultät, Universitätsstr. 14–16, D-48143 Münster

Dr. Martin Ruch, Waldseestr. 53, D-77731 Willstätt

Dr. Miriam Seidler, Trimbornstr. 34, D-51105 Köln

Prof. Dr. Walter Sparn, Finkenweg 2, D-91080 Uttenreuth

Dr. Tanja Thanner, Richard-Strauss-Str. 4, D-97074 Würzburg

Prof. Dr. Gábor Tüskés, Institute for Literary Studies of Research Center for the Humanities of Hungarian Academy of Science, Ménesi út 11-13, H-1118 Budapest

Dr. Heiko Ullrich, Eggerten 42, D-76646 Bruchsal

Prof. Dr. Dirk Werle, Universität Heidelberg, Germanistisches Seminar, Hauptstr. 207–209, D-69117 Heidelberg

Prof. Dr. Jörg Wesche, Universität Duisburg-Essen, Fakultät für Geisteswissenschaften – Germanistik, Universitätsstr. 12, D-45141 Essen

Prof. Dr. Thomas Widlok, Universität zu Köln, Kulturanthropologie Afrikas, Institut für Afrikanistik, Albertus-Magnus-Platz, D-50923 Köln

Prof. Dr. Dr. h. c. Ruprecht Wimmer, Schimmelleite 42, D-85072 Eichstätt

Simpliciana und *Beihefte zu Simpliciana*. Richtlinien für die Druckeinrichtung der Beiträge

Die Richtlinien für die Druckeinrichtung der Beiträge findet man auf der Homepage der Grimmelshausen-Gesellschaft: www.grimmelshausen.org. Sie können auch postalisch und per E-Mail angefordert werden. Schicken Sie bitte nach den Richtlinien eingerichtete Texte als Datei im Anhang einer E-Mail (Word-Datei oder rtf) an folgende Adresse: info@grimmelshausen.org.

Der Umfang der Aufsätze soll 20 Druckseiten (ca. 56.000 Zeichen inklusive Fußnoten und Leerzeichen) nicht überschreiten. Die Höchstgrenze bei Rezensionen beträgt 5 Druckseiten.

Bezug alter Jahrgänge der *Simpliciana*

Mitglieder der Grimmelshausen-Gesellschaft können Restbestände der Jahrgänge I (1979) bis XXXIII (2011) der *Simpliciana* zum Vorzugspreis von 5,- € pro Jahrgang – solange der Vorrat reicht – erwerben. Hinzu kommen Versandkosten. Bei Interesse kann man sich wenden an: Salina Federle, Stadtverwaltung Oberkirch, Eisenbahnstr. 1, 77704 Oberkirch, Tel. 07802-82-111, Fax 07802-82-668, E-Mail: s.federle@oberkirch.de

Grimmelshausen-Gesellschaft e. V.

Die Grimmelshausen-Gesellschaft e.V. wurde 1977 anlässlich der großen Gedenkausstellung *Simplicius Simplicissimus – Grimmelshausen und seine Zeit* in Münster gegründet. Sie ist inzwischen zu einer internationalen Vereinigung von Literatur- und Kulturhistorikern, interessierten Laien und der Grimmelshausen-Städte Gelnhausen, Soest, Offenburg, Oberkirch und Renchen geworden. Gemeinsames Ziel ist es, die wissenschaftliche Erforschung der Werke Grimmelshausens in ihren zeit- und wirkungsgeschichtlichen Bezügen zu fördern und deren Kenntnis zu verbreiten. Die Grimmelshausen-Gesellschaft bemüht sich dabei besonders um die Zusammenarbeit mit Forschern anderer Disziplinen und den wissenschaftlichen Dialog. Sie versucht mit ihren Aktivitäten zugleich der Mahnung Grimmelshausens gerecht zu werden, Leserinnen und Leser aller Bildungsstufen anzusprechen.

Die Grimmelshausen-Gesellschaft hat zu diesen Zwecken in regelmäßigen Abständen wissenschaftliche Symposien durchgeführt: 1979 in Welbergen bei Münster, 1983 in Offenburg, 1986 in Marburg, 1987 in Aachen, 1989 in Zürich, 1992 in Eichstätt, 1994 in Wolfenbüttel, 1995 in Karlsruhe, 1996 in Aachen, 1998 in Zürich, 1999 in Wolfenbüttel, 2000 in Straßburg, 2001 in Oberkirch und in Renchen, 2002 in Aachen und in Budapest, 2003 in Renchen, 2004 in Oberkirch, 2005 in Münster, 2006 in Oberkirch, 2007 in Oberkirch und Renchen, 2008 in Eger, 2009 in Oberkirch und Gelnhausen, 2010 in Oberkirch, Offenburg und Renchen, 2011 in Wittstock, 2012 in Basel, 2013 in Oberkirch und Renchen, 2014 in Gelnhausen, 2015 und 2016 in Oberkirch und Renchen. Sie gibt das Jahrbuch *Simpliciana – Schriften der Grimmelshausen-Gesellschaft*, eine Reihe *Sondergaben der Grimmelshausen-Gesellschaft*, kommentierte Reproduktionen schwerzugänglicher Dokumente und Texte aus dem Umkreis Grimmelshausens oder der Forschungsgeschichte, die die Mitglieder der Gesellschaft unentgeltlich erhalten, sowie die Buchreihe *Beihefte zu Simpliciana* heraus.

Die Grimmelshausen-Gesellschaft ist ein gemeinnütziger Verein zur Förderung der wissenschaftlichen Erforschung und Verbreitung der Werke Grimmelshausens. Sie ist von der Körperschaftssteuer freigestellt und berechtigt, für Spenden Spendenbestätigungen auszustellen. Der jährliche Mitgliedsbeitrag beträgt 30,00 € (12,50 € für Studierende), für korporative Mitglieder 150,00 €. Überweisungen bitte auf das Konto der Grimmelshausen-Gesellschaft beim Schatzmeister Hermann Brüstle, Sparkasse Offenburg/Ortenau (IBAN: DE14 6645 0050 0000 8535 08). Zahlungen aus dem Ausland sind auch mit Verrechnungsscheck möglich. Der jährliche Mitgliedsbeitrag schließt die Lieferung des Jahrbuchs ein.

Beitrittserklärung

Hiermit erkläre(n) ich/wir den satzungsmäßigen Beitritt zur Grimmelshausen-Gesellschaft e.V.

Name und Vorname / Firma / Institut / Körperschaft:

Student/in: ja nein

Adresse: _____

Telefon: _____ E-Mail: _____

Ort, Datum und Unterschrift: _____

Bitte senden an:

Grimmelshausen-Gesellschaft e. V.
Herrn Schatzmeister Hermann Brüstle
c/o Stadt Oberkirch
Postfach 1443
77698 Oberkirch
Telefax: 07802-82-668
E-Mail: h.bruestle@oberkirch.de
E-Mail: info@grimmelshausen.org
Internet: www.grimmelshausen.org

Beihefte zu *Simpliciana*

Es ist ein Ziel der Grimmelshausen-Gesellschaft, die wissenschaftliche Erforschung der Werke Grimmelshausens in ihren zeit- und wirkungsgeschichtlichen Bezügen zu fördern und deren Kenntnis zu verbreiten. Dazu trägt auch die Buchreihe „Beihefte zu *Simpliciana*“ bei. Bisher sind folgende Beihefte erschienen:

- 1 Dieter Breuer / Gábor Tüskés (Hrsg.)
Das Ungarnbild in der deutschen Literatur der frühen Neuzeit.
Der *Ungarische oder Dacianische Simplicissimus* im Kontext barocker
Reiseerzählungen und Simpliziaden. 2005
978-3-03910-428-4
- 2 Peter Heßelmann (Hrsg.)
Grimmelshausen und *Simplicissimus* in Westfalen. 2006
978-3-03910-991-3
- 3 Misia Sophia Doms
„Alkühmisten“ und „Decoctores“. Grimmelshausen und die Medizin
seiner Zeit. 2006
978-3-03910-949-4
- 4 Franz M. Eybl / Irmgard M. Wirtz (Hrsg.)
Delectatio. Unterhaltung und Vergnügen zwischen Grimmelshausen und
Schnabel. 2009.
978-3-03911-734-5
- 5 Peter Heßelmann (Hrsg.)
Grimmelshausen als Kalenderschriftsteller und die zeitgenössische
Kalenderliteratur. 2011
978-3-0343-0493-1
- 6 Dieter Breuer / Gábor Tüskés (Hrsg.)
Fortunatus, Melusine, Genovefa. Internationale Erzählstoffe in der
deutschen und ungarischen Literatur der Frühen Neuzeit. 2010
978-3-0343-0314-9
- 7 Thomas Althaus und Nicola Kaminski (Hrsg.)
Spielregeln barocker Prosa. Historische Konzepte und theoriefähige
Texturen ‚ungebundener Rede‘ in der Literatur des 17. Jahrhunderts. 2012
978-3-0343-0579-2
- 8 Jana Maroszová
„Denn die Zeit ist nahe“. Eschatologie in Grimmelshausens *Simplicianischen*
Schriften: Zeit und Figuren der Offenbarung. 2012
978-3-0343-1164-9