

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta – Ústav germánských studií
Filologie – Germánské jazyky a literatury

„Denn die Zeit ist nahe.“
Eschatologie in Grimmelshausens Simplicianischen Schriften:
Zeit und Figuren der Offenbarung

„Čas je blízko.“
Eschatologie v Grimmelshausenově „Simpliciánských spisech“:
Čas a figury zjevení

“Because the time is near.”
Eschatology in Grimmelshausen’s “Simplicianische Schriften”:
The Time and Figures of Revelation

Disertační práce /
Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
an der Ludwig-Maximilians-Universität
München

Vorgelegt von
Jana Maroszová

Vedoucí práce / Betreuer:
Doc. PhDr. Milan Tvrdlík, CSc.; Prof. Dr. Friedrich Vollhardt
2011

Prohlášení / Eigenständigkeitserklärung:

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsala samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorgelegte Dissertationsarbeit eigenständig und nur mithilfe der angegebenen Quellen und Literatur geschrieben habe. Die den benutzten Quellen entnommenen Passagen sind als solche kenntlich gemacht worden. Diese Arbeit hat im Rahmen keines anderen Universitätsstudiums zum Erwerb eines anderen oder des gleichen akademischen Titels vorgelegen.

Jana Maroszová

München, Frühjahr 2011

„Unsre Tage zu zählen, lehre uns! Dann gewinnen wir ein weises Herz.“

Ps 90,12

„Das Aussehen der Erde und des Himmels könnt ihr deuten. Warum könnt ihr dann die Zeichen dieser Zeit nicht deuten?“

Lk 12,56

„Genau genommen, leben sehr wenige Menschen in der Gegenwart. Die meisten bereiten sich vor, demnächst zu leben.“

J.Swift

Widmung und Danksagung

Die vorliegende Arbeit sei allen gewidmet, die ihre Entstehung und Niederschrift ermöglicht und durch ihre Hilfsbereitschaft gefördert haben, sowie allen, die sich für die Literatur der Frühen Neuzeit interessieren.

Mein großer Dank gehört meinen Eltern für ihre Geduld und ihr Interesse an meiner Arbeit, Freunden und Bekannten, sowie allen Kolleginnen und Kollegen für ihre Unterstützung. Die Fertigstellung der Arbeit wäre nicht zu verwirklichen ohne die Arbeitsbedingungen, die mir die finanzielle Förderung durch das Admoni-Programm des DAAD, durch das Stipendium im Rahmen der Partnerschaftsverträge zwischen der Karls-Universität in Prag und der Ludwig-Maximilians-Universität in München und vor allem die Förderung durch die Stelle im Internationalen Doktorandenkolleg IDK „Textualität in der Vormoderne“ an der LMU in München ermöglicht haben.

Gedankt sei konkreten Universitätsdozenten, denn in Wirklichkeit haben viele diese Arbeit fachlich begleitet. Genannt seien hier besonders Frau Prof. Dr. Almut Todorow und Herr Prof. Dr. Manfred Weinberg aus Konstanz, Frau Doc. PhDr. Marie Vachková, Ph.D. aus Prag, Frau Prof. Dr. Rosmarie Zeller und Herr Prof. Dr. Peter Heßelmann, denen ich für die freundliche Aufnahme nicht einzig bei den Tagungen in Sulzbach-Rosenberg und in Oberkirch herzlich verbunden bin. Den Betreuern des Münchner IDK danke ich für den Freiraum, den sie uns Doktoranden für gemeinsame Diskussion zur Verfügung gestellt haben. Frau Dr. Cornelia Rémi und Herrn Dr. Frieder von Ammon danke ich für unsere Gespräche und für deren Kunst, sachliche, offene und dabei doch stets freundliche und produktive Kritik zu üben.

Zum Schluss sei vor allem „Vätern“ gedankt, allen voran dem Herrn Prof. Dr. Paul Sappler (†) aus Tübingen. Mein herzlicher Dank gilt den offiziellen Betreuern meiner Dissertation, den Herren Prof. PhDr. Jiří Stromšík, CSc., Doc. PhDr. Milan Tvrdík, CSc., und meinem Münchner Doktorvater, dem Herrn Prof. Dr. Friedrich Vollhardt.

Inhalt

Widmung und Danksagung	4
1 Einleitung	7
1.1 Thema und Aufbau der Arbeit.....	8
1.2 Zum Forschungsstand.....	17
2 Theorie und Begriffe	29
2.1 Zeit- und Geschichtsbewusstsein	29
2.2 Heilsgeschichte als Ordnungsprinzip von Zeit und Geschichte	39
2.2.1 Zweierlei Ort und zweierlei Zeit	42
2.2.2 Zeit und Christentum	45
2.2.2.1 Liturgische Zeiten im Christentum.....	51
2.2.3 Übersicht über eschatologische Grundbegriffe	62
2.2.4 Chiliasmus im 17. Jahrhundert.....	73
2.3 Zur Zeitmessung in der Frühen Neuzeit – mit Berücksichtigung der volkstümlichen Praktiken.....	79
2.3.1 Jahr	79
2.3.2 Teile des Jahres.....	82
2.3.3 Tag	84
2.3.4 Tagwählerei, Brauchtum und Aberglaube.....	85
2.4 Grimmelshausens Schriften im Kontext der Frühen Neuzeit und der damaligen Literatur. Zur Poetik der Satire.....	90
2.4.1 Dichterische Intention und Poetik der Simplicianischen Schriften	101
2.4.2 Prophetie und Literaturkritik. Poetologische Reflexion der Darstellung des „Wahren“ innerhalb der Simplicianischen Schriften.....	107
2.5 Fazit	113
3 Dargestellte Zeit in den Simplicianischen Schriften	116
3.1 Bücher I-VI: „Der Abentheurliche Simplicissimus“ und „Continuatio des Abentheurlichen Simplicissimi“	116
3.1.1 Zu Retrospektiven und Vorwegnahmen	125
3.1.2 Zeit in der Handlung des <i>Abentheurlichen Simplicissimus</i>	128
3.1.3 Jahreszeiten im <i>Abentheurlichen Simplicissimus</i>	170
3.1.4 <i>Continuatio des Abentheurlichen Simplicissimi</i>	179
3.1.5 Zusammenfassung	187
3.2 Bücher VII-X: „Trutz-Simplex“, „Der seltzame Springinsfeld“, „Das wunderbarliche Vogelnest“	194
3.2.1 <i>Trutz-Simplex</i> und <i>Der seltzame Springinsfeld</i>	195
3.2.1.1 Umgang mit der Zeit und Simultaneität des Geschehens.....	195
3.2.1.2 Begegnungen von Simplicius, Springinsfeld und Courage	202
3.2.2 <i>Das Wunderbarliche Vogelnest</i> I und II.....	232
3.2.3 Zusammenfassung	242
4 Wundersame Begegnungen und Figuren der Offenbarung	244
4.1 „Der Wahn betrugt“ oder Wie man das Unsichtbare sehen kann.....	246
4.1.1 Der betrügerische Wahn und das Sehen	246
4.1.2 Begegnung mit der Welt und im Wirtshaus	248
4.1.3 Poetische Folgen der Sünde? Das Ende und das nicht enden wollende Erzählen	256
4.1.4 Der Anfang von dem Ende. Reflexion und Offenbarung am Flussufer	259
4.2 Begegnung mit Baldanders.....	264
4.2.1 Baldanders als Allegorie der Zeit(lichkeit) und Offenbarung	264
4.2.2 Die Lehre des Baldanders.....	271

4.2.3	Kern der Frucht.....	274
4.3	Begegnung mit Jupiter.....	280
4.3.1	Forschungsüberblick.....	280
4.3.2	Erste Begegnung mit Jupiter.....	283
4.3.3	Spätere Jupiterepisoden.....	292
4.3.4	Jupiters große Reden (III/4-5).....	298
4.3.4.1	Jupiter im Verhältnis zum Inhalt seiner Reden.....	298
4.3.4.2	Der Teutsche Held und sein Schwert.....	311
4.3.4.3	Stadt mitten in Deutschland und Herrschaft im Frieden.....	318
4.4	Begegnung mit den Elementargeistern und andere Wunder der Schöpfung.....	327
4.4.1	Einbettung der Mummelsee-Reise in den Handlungsverlauf.....	327
4.4.2	Im Centro Terrae: Simplicius begegnet der Schöpfung.....	331
4.4.3	Ohne Erbsünde: Präadamiten.....	344
5	Ergebnisse und Schlussbetrachtung zur Eschatologie in den Simplicianischen Schriften.....	350
5.1	Fazit.....	367
5.1.1	Resümee.....	367
5.1.2	Resumé.....	369
5.1.3	Abstract.....	372
6	Verwendete Literatur.....	375

1 Einleitung

Die Wahrnehmung und Deutung von Zeit variiert nicht nur individuell, sondern hängt von der jeweiligen Kultur ab. Wenn im 17. Jahrhundert die Dominanz des heilsgeschichtlichen Schemas anhält, ist es mehr als wahrscheinlich, dass ein solches Geschichtsmodell konsequent die Zeiterfahrung bis ins kleinste Detail beeinflussen wird. Da ein fiktionales Werk zur Konstruktion der fiktiven Romanwelt vorhandene Größen aus der Wirklichkeit heranzieht, wird sich die heilsgeschichtlich beeinflusste Zeit- und Geschichtswahrnehmung wohl ebenso in der literarischen Ausgestaltung der temporalen Verhältnisse niederschlagen.

Der ‚Zeit‘ begegnet man in der Literatur des 17. Jahrhunderts in vielerlei Gestalt und auf unterschiedlichen Textebenen: Lässt man Chroniken und andere Geschichtswerke außer Acht, bildet sie das Thema von Predigten, moraltheologischen¹ und verschiedenen millenaristischen Schriften.² Die Zeit wird in der Dichtung entweder direkt angesprochen, wie in Paul Flemings Gedicht.³ Oder die einzelnen Tageszeiten bzw. die den Zeitlauf markierenden Himmelskörper werden als Metaphern für religiöse Themen verwendet.⁴

Eine Anregung für diese Arbeit ging ursprünglich von der Frage aus, was sich bei Grimmelshausen von dem finden lässt, was man in der Religion, den historischen Hilfswissenschaften, in kulturwissenschaftlichen und anthropologischen Untersuchungen von der Zeitmessung und Zeitwahrnehmung in der Frühen Neuzeit vorfindet. Was bringt es für die Romaninterpretation, wenn man das (bis heute erhaltene bzw. rekonstruierte) Wissen von der damaligen Zeitmessung und -erfahrung auch bei der Lektüre der untersuchten Texte anwendet? Wird dadurch das Verständnis bereichert oder ist es

¹ Z.B. Pierre de Besse: *Der Seelen Compaß. Das ist: Von den vier letzten Dingen deß Menschen, Nemblich vom Todt / Jüngsten Gericht / der Höllen vnd Ewigen Leben. [...] durch Ægidivm Albertinvm [...] verteutscht.* Gedruckt zu München, durch Nicolaum Henricum, 1617; oder Giovanni Batista Mannis Traktate, wie der 1665 verdeutsche *Denck-Ring der Ewigkeit*, oder der berühmte *La prigione eterna dell'inferno* (1666).

² In diesen wird besonders die Johannesoffenbarung und das alttestamentliche Buch Daniel interpretiert und auf das aktuelle Geschehen bezogen. Auch erscheinen in solchen Schriften Prophetien. Z.B. Johann Heinrich Alsted: *The beloved city, or, The saints reign on earth a thousand yeares asserted and illustrated from LXV places of Holy Scripture, besides the judgement of holy learned men both at home and abroad, and also reason it selfe.* (*Diatriben de mille annis apocalypticis*, Transl. William Burton) London 1643; Johann Plaustrarius [= Joh. Kärcher]: *Wunder- und Figürliche Offenbarung* (s.l. 1620); Johann Amos Comenius *Lux in tenebris* (1657) und *Lux e tenebris* (1665).

³ Vgl. das Gedicht von Paul Fleming (1609-1640), *Gedanken über der Zeit*.

⁴ Vgl. die Ausführungen bei Wolfram Mauser (*Dichtung, Religion und Gesellschaft im 17. Jahrhundert. Die ‚Sonnete‘ des Andreas Gryphius*. München: Wilhelm Fink, 1976.) und Gedichte wie z. B.: Andreas Gryphius (1616-1664), *Über die Geburt Jesu*; Angelus Silesius (1624-1677), *Brich an du schönes Morgenrot*; Philipp Nicolai (1556-1608), *Wie schön leucht' mir der Morgenstern*.

überflüssig? Wie spiegeln sich die damals geläufige Zeitwahrnehmung und speziell das theologisch fundierte Konzept der Heilsgeschichte konkret in Grimmelshausens Zyklus⁵ wider? Steht beides unreflektiert im Text oder wird es vom Autor für seine Intention funktionalisiert?

Mit solchen Fragen an ein literarisches Werk heranzugehen, mag zunächst bedenklich erscheinen. Es muss nicht eigens betont werden, wie sehr sich die Frühe Neuzeit von unserer Geschichtsepoche unterscheidet und wie fremd, ja unbekannt sie zuweilen wirkt, sodass der Umfang des zusätzlichen Wissens, das es außerhalb des genuin Literaturwissenschaftlichen gibt, anwächst. Und dennoch verkennt gerade in der Vormoderne ein ausschließlich literaturwissenschaftlicher Zugang zum Text die Vielseitigkeit, die eher gefordert ist:

„Eine nur literarhistorische Interpretation oder Kommentierung von Metaphern oder dinglichen Elementen in Vergleichen oder von beschriebenen Dingen müßte in der Frühen Neuzeit unsachgemäß bleiben. Denn das Wissen, das beim Codieren vorausgesetzt worden ist und das für das Decodieren hilfreich wäre, stammt prinzipiell aus allen Bereichen der zeitgenössischen Kultur.“⁶

1.1 Thema und Aufbau der Arbeit

Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit bilden die simplicianischen Schriften, wie sie vom Autor in der *Vorrede* seines *Vogelnest*-Romans von 1675 definiert wurden.⁷ Wie im Titel angekündigt, bildet das Thema der vorliegenden Untersuchung eine auf die Eschatologie ausgerichtete Betrachtung von Zeit und Figur der Offenbarung. Das ist kurz zu erläutern. Die Lehre von den letzten Dingen ist zunächst ein zentrales Glaubensgut und damit etwas Heils-, ja Lebensnotwendiges. Seit ungefähr drei Jahrzehnten ist sie wieder „ins Zentrum theologischen Denkens gerückt“ und maßgeblich unter dem Stichwort ‚*Hoffnung*‘ „geradezu als der Eigentümer des ganzen Geländes der Theologie“ erschienen.⁸ Ebenso

⁵ Zu Grimmelshausen und Heilsgeschichte vgl. Dieter Breuer: „Der Erzähler Grimmelshausen als Historiker und die *Vollkommenheit der Histori*.“ In: *Simpliciana XX* (1998), S. 37-48.

⁶ Wolfgang Harms: „Zur Kulturwissenschaft auf dem Gebiet der Frühen Neuzeit und zur Identität der germanistischen Literaturwissenschaft.“ In: *Kulturwissenschaftliche Frühneuzeitforschung. Beiträge zur Identität der Germanistik*. Hg.v. Kathrin Stegbauer, Herfried Vögel, Michael Waltenberger. Berlin: Erich Schmidt, 2004, S. 169-181, zit. S. 176f.

⁷ Da der Autor selbst seinen Zyklus als „Simplicianische Schriften“ bezeichnet, behalte ich die Großschreibung bei. Es handelt sich um einen Komplex von insgesamt zehn Büchern, von denen die ersten fünf auf den *Abentheurlichen Simplicissimus Teutsch* (1668) entfallen. Das sechste Buch ist die *Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi* (1669). Es folgen die weiteren Teile: *Trutz-Simplex Oder Ausführliche und wunderseltzame Lebensbeschreibung Der Ertzbetrügerin und Landstörtzerin Courasche* (1670), *Der seltzame Springinsfeld* (1670), *Das wunderbarliche Vogel-Nest* (1672) und *Deß Wunderbarlichen Vogelnests Zweiter teil* (1675).

⁸ Joseph Ratzinger: *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*. Neuausg. der 6. Aufl. [1990]. Regensburg: Pustet, 2007, S. 17 und 18. Der Papst Benedikt XVI. setzt sich mit der Blüte des Eschatologie in der Theologie der letzten Jahre in seinem Lehrbuch noch ausführlicher auseinander, hier sei nur noch auf seine Worte verwiesen: „Der explosive Aufbruch eines neuen eschatologischen Bewußtseins in der Exegese, der

intensiv geforscht wird auf den Gebieten der religiösen Abweichungen, der Heterodoxien wie Chiliasmus und des Messianismus.⁹ Trotz dieses Trends erscheine heutzutage gerade die biblische eschatologische Botschaft fremd.¹⁰

In der Frühen Neuzeit kann man davon ausgehen, dass sich die Eschatologie nicht nur auf die Theologie beschränkte, sondern zum allgemeinen Deutungsrahmen gehört hat. Im Einklang damit äußert der Autor in Gestalt der unterschiedlichen Ich-Erzählerrollen im Text als Autorenintention unmissverständlich, dass die Satire nicht allein den ethischen Nutzen, die „Moral“ vermittelt. Die eigentliche Motivation des Ethos liegt im Jenseits:

„Gleich wie der Simplicianische Autor in dem Ersten Theil seines wunderbarlichen Vogel-Nests nichts anderst gesucht / als die Menschen zu erinnern / daß sie jederzeit in allem ihrem Thun und Lassen / Handel und Wandel die Göttliche Gegenwart vor Augen haben / und solche kein Augenblick ohnbetrachtet oder ausser Acht lassen sollen; Also will er sie in diesem Zweyten vor der Kund- und Gemeinschaft mit dem bösen Geist getreulich warnen / in welche / ja gar in eine armselige Verbündnus mit ihme / und also in die Ewige Verdammnus mancher gar leichtlich und ohnvermerckt / ehe ers selbst vermeynt / oder ihm einbilden mag / gerathen könne [...]“ (WVN 2, 457)

Die früheren Ansätze und Untersuchungen der Grimmelshausen-Forschung haben viel Bedeutsames geleistet, da sie das Thema der letzten Dinge sowie der Zeitdarstellung bei Grimmelshausen immer wieder von unterschiedlichen Seiten zur Sprache gebracht haben. Außer den m.E. diesbezüglich wichtigsten Ergebnissen und Antöben soll ein Abschnitt (1.2) dieser Arbeit zugleich die vielfältigen Annäherungsmöglichkeiten an das Thema vor Augen führen.

Eine Ursache für die Thematisierung von ‚Zeit‘ unter besonderer Berücksichtigung der Eschatologie ist allerdings im Untersuchungsgegenstand selbst zu suchen. Von der eschatologisch geprägten Thematik der simplicianischen Schriften bestehen keine Zweifel:

inzwischen die ganze Aussage des Glaubens in das Thema Hoffnung hineinzieht, ist nicht einfach als Ergebnis verfeinerter wissenschaftlicher Methoden zu erklären.“ (Ebd., S. 18).

⁹ Vgl. zum Beispiel R. Popkins Arbeit über Isaac La Peyrère (1987) sowie: *Jewish Christians and Christian Jews. From the Renaissance to the Enlightenment* (1994); *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. (2001); Barnes (1988); Howard Hotson: *Johann Heinrich Alsted 1588-1638: Between Renaissance, Reformation and Universal Reform*. Oxford 2000; Bernet (1997); Brecht (2008); *Beiträge zur Geschichte des württembergischen Pietismus. Festschrift für Gerhard Schäfer zum 75. Geburtstag am 2. Juni 1998 und Martin Brecht zum 65. Geburtstag am 6. März 1997*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998; *Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung*. Hg.v. Wolfgang Breul / Marcus Meier u. Lothar Vogel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

¹⁰ Hierzu vgl. ggf. bei Interesse das Gespräch darüber, warum „in der Verkündigung ein so auffallendes Schweigen zu eschatologischen Themen“ herrsche, die „doch im Gegensatz zu manchen kircheninternen ‚Dauerbrennern‘ tatsächlich von existentieller Natur sind und jedermann angehen“. Der Papst selbst gibt zu, dass hier eine Gewissenserforschung zu machen sei. Zwar versuche man, den Menschen entgegenzukommen und ihnen konkrete Antworten für jetzt, „für die Drangsal des Alltags“ zu geben, andererseits aber dürfe es nicht bei der einseitigen Ausrichtung auf die Gestaltung einer besseren Welt bleiben und so nur bei der halben Wahrheit, weil es noch eine andere, bessere Welt gibt, die über das materielle, diesseitige Leben hinausreicht und das Eigentliche darstellt. So Peter Seewald in: Benedikt XVI.: *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*. Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2010, S. 208.

„Bereits im eröffnenden Satz der Reihe schlägt der prophetische Mahner die mitschwingende endzeitliche Thematik an und weist die ‚satyra divina‘ als Offenbarung aus. Das letzte Buch nimmt diese Perspektive mit Nachdruck wieder auf, so daß eine Rundung vorzuliegen scheint. Alle Schriften werden darüber hinaus von Spiegelungen auf die Offenbarung des Johannes flankiert.“¹¹

Andererseits fragen sich einige nach wie vor, „ob es tatsächlich gerechtfertigt ist, den Roman auf eine heilsgeschichtliche Lesart festzulegen.“¹² Falls man zum Beispiel die Intention des simplicianischen Zyklus vornehmlich als eine satirische begreift, kann die für die Eschatologie ebenfalls typische Topik der Anderweltlichkeit als ein Merkmal der menippeischen Satire¹³ erklärt werden. Somit würde sich eine weitere eschatologisch ausgerichtete Beschäftigung mit solchen Episoden erübrigen. Aber gerade in der deutschen Literatur der Frühen Neuzeit gehen Satire und Erbauung eine spezifische Verbindung ein. Die satirische Verspottung von Sünden, die das Seelenheil gefährden, soll den Leser auf den rechten Weg bringen: „An dieser Stelle bedarf es auch kaum eines Wortes, um zu erkennen, daß es von einem derart beschaffenen satirischen Zweck nicht weit ist zu einem geistlichen Zweck, der als erbaulich zu bezeichnen ist.“¹⁴ Wie besonders im *Wunderbarlichen Vogelnest* an der Begegnung Michaels mit dem Hirten ersichtlich ist, kann der Ich-Erzähler stellvertretend die Funktion eines Geistlichen übernehmen, als er dessen seelsorgerische Aufgabe der Lasterbekämpfung erfüllt.¹⁵ So ergibt sich durchaus die Frage, wie sich im Konkreten die Verbindung von Satire und Religion gestaltet und, damit zusammenhängend, wie sich die soteriologische, d.h. auf die Erlösung ausgerichtete Seite der Erbauung zu genuin satirischen Elementen wie etwa der Göttersammlung, verhält.

¹¹ Peter Heßelmann: *Gaukelpredigt. Simplicianische Poetologie und Didaxe. Zu allegorischen und emblematischen Strukturen in Grimmelshausens Zehn-Bücher-Zyklus*. Frankfurt/M. et al.: Peter Lang, 1988, S. 544.

Zum Kontext der Populärtheologie vgl.: Ruprecht Wimmer: „Utilis curiositas‘: Grimmelshausens Erzählen und die Populärtheologie seiner Epoche.“ In: *Simpliciana* XII (1990), S. 63-88. Auch er zweifelt nicht an den eindeutigen theologischen Erzählsignalen (vgl. bes. 68) im *Simplicissimus* und befasst sich in seinem Aufsatz ausführlicher mit Grimmelshausens theologischem ‚Stylus‘.

¹² Waltraud Wiethölter: ‚Baldanderst Lehr und Kunst‘. Zur Allegorie des Allegorischen in Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*. In: Deutsche Vierteljahrsschrift 68 (1994), S 45-65, hier S. 45.

¹³ W. v. Koppenfels definiert die menippeische Satire unter Berufung auf die früheren Untersuchungen Bachtins als die Gattung der letzten Fragen. Die Menippea bediene sich einer experimentellen Phantastik, die durch ungewohnte Perspektiven (vom Himmel, aus dem Hades) die Wahrnehmung des Gewohnten radikal verändert und zu diesem Zweck mithilfe des „unpassenden“, d.h. zynischen, profanierenden, entlarvenden Wortes besonders gern Wahnsinn und andere Anstößigkeiten eines geregelten Weltlaufs in Szene setzt. Sie sucht die Kontraste und widersprüchlichen Verbindungen, mischt sich häufig mit anderen Gattungen, deren Elemente sie sich einverleibt, und weiß die philosophische Wahrheitssuche mit einem gleichsam journalistischen Sinn für Aktualität zu vereinen.

Werner von Koppenfels: *Der andere Blick oder das Vermächtnis des Menippos. Paradoxe Perspektiven in der europäischen Literatur*. München: C.H. Beck, 2007, S. 21.

¹⁴ Stefan Trappen, *Grimmelshausen und die menippeische Satire*, zit. S. 350, zu WVN 1 vgl. S. 319ff.

¹⁵ Vgl. WVN 1, 427ff.

Eschatologie und Zeit gehen Hand in Hand, nicht einzig wegen des Jüngsten Tages bzw. der letzten Zeiten und dem Ende der Zeit, sondern überhaupt erlangt Lebenszeit, die dem Einzelnen und allen Menschen zur Verfügung steht, eschatologisch an Bedeutung. Daher wird hier zuerst die schlichte Frage interessieren, wie der Autor in seinem Zyklus mit verschiedenen Zeitangaben, Benennungen von Zeitpunkten oder Zeitfristen – wie z. B. Jahre, Jahreszeiten, Tage und Tageszeiten, Nennungen von Schlachten – umgeht, ob sich daraus weitere Schlussfolgerungen ziehen lassen, und wenn ja, welche. Ich gehe davon aus, dass eine Beobachtung, wie in den untersuchten Schriften die Zeit auf der Ebene des Erzählens dargestellt wird, zunächst greifbare Daten liefert, die man anschließend auswerten kann. Da bereits eine flüchtige Lektüre deutlich macht, dass in den simplicianischen Schriften zwar immer ungefähr derselbe Zeitraum thematisiert wird, doch jeweils durch eine andere Figur und aus einer anderen Sicht, soll diese unterschiedliche Perspektivierung hier ebenso Beachtung finden. Das geschieht im dritten Kapitel dieser Arbeit, das gerade aus dem Grund, möglichst viele Zeitangaben zu berücksichtigen, so lang ist.

Bereits früher ist bei der aufmerksamen Lektüre mehrmals aufgefallen, dass sich der Autor konkret im *Simplicissimus* gewisse Unstimmigkeiten in der Kriegschronologie erlaubt, obwohl gerade dieser Roman in der älteren Forschung als Kriegsroman und „realistisch“ in der Kriegsdarstellung galt. Die Entdeckung, dass der Dichter offensichtlich keine Chronik des Dreißigjährigen Krieges schreibt, wurde als bloße Feststellung der historischen Unstimmigkeit festgehalten, wie etwa in den Werkkommentaren. Dort, wo sich die Kommentatoren oder Interpreten damit ausführlicher beschäftigen, wird entweder auf die künstlerische Freiheit des Autors verwiesen oder auf den Umstand, dass die Figur Simplicius ihre individuelle Lebensgeschichte erzählt, die sich an anderen Regeln orientiert, als etwa an der strikt chronologisch vorgehenden Historiographie. Solchen Deutungen liegt die Präsupposition zu Grunde, dass Grimmelshausen die Zeitangaben als erzählerisches Mittel bewusst einsetzt, um dadurch die Hauptintention des Erzählens zu unterstützen. Eine weitere Präsupposition der früheren Deutungen liegt allerdings in der nicht mehr so ohne Weiteres zu akzeptierenden Annahme, die Zeitangaben in ihrer Funktion als erzählerisches Mittel würden insgesamt als Folie, als Hintergrund für die eigentliche Darstellung in der Art dienen, wie sie es in den späteren Jahrhunderten in der Literatur tun. Um einer solchen Auffassung zu entgehen, spricht konkret A.M. Cordie modifizierend nicht vom „Hintergrund“, sondern vom „Handlungsfeld“ der Vita Simplicii,

seines Weges zu Gott und anderer moralischer, erbaulicher oder satirischer Intentionen, die der Autor mit seiner Darstellung erzielen will:

„Das Mitteleuropa des 30jährigen Krieges ist kein zufälliges Sujet für eine in Genre verkleidete Allegorie. Es bildet vielmehr die Welt, die sich der Held anzueignen hat, und gehört damit zur Substanz des Romans. Der räumliche und zeitliche Rahmen der Handlung ist keine Theaterkulisse für ein zeitloses *theatrum mundi*, sondern das objektive Handlungsfeld, in dem sich die Subjektivität des Helden, seine unverwechselbare Biographie, überhaupt erst konstituiert.“¹⁶

Wiewohl als „Substanz des Romans“ deklariert, gerät auch da das „objektive Handlungsfeld“ wieder in die Funktion als Hintergrund, der für den Werdegang der „Subjektivität“ des Helden als des eigentlich Interessanten und erzählerisch Intendierten benutzt wird. Was würde man aber im 17. Jahrhundert unter Subjektivität überhaupt verstehen?¹⁷ Was genau soll an Simplicius exemplarisch gezeigt werden. Die Frage, wie sich die Darstellung der Zeit in den simplicianischen Schriften genau gestaltet, besteht weiter. Simplicius erzählt nicht, um dem Leser das Wachstum seines „Ich“ zu zeigen, sondern, wie schon unter dem Titelkupfer geschrieben steht, „damit sich der Leser [...] entfere der Thorheit und lebe in Rhue“, d.h. der Lebenslauf dient als Exempel einer Didaxe. Worauf es in seiner Lebensgeschichte ankommt, kann also nicht das „Ich“ sein, obwohl die Hauptfigur freilich eine sehr wichtige Rolle spielt.

Mit der funktionalen Bestimmung (Zeit als Kulisse, als Kolorit, Zeit als Handlungsfeld o.Ä.) ist die Zeit erfasst, aber nicht ganz. Man hat einen Schritt getan, dem bereits mehrere Annahmen als Voraussetzungen zugrunde liegen: ein spezifisches Werkverständnis und eine spezifische Auffassung des ‚Zeit‘-Phänomens. Wenn man der Zeit eine bestimmte Funktion, auch innerhalb eines fiktionalen Gebildes, zuweisen will, muss das aktuelle wie das zeitgebundene Zeitverständnis als solches erst überhaupt thematisiert, reflektiert und anhand der zugänglichen kulturgeschichtlichen Informationen umrissen werden. Was, wenn die Zeit – eine Kategorie, die heute eher als physikalisch messbares Quantum oder wirtschaftlich umsetzbare Ware wahrgenommen wird – nicht bloß als etwas den Menschen Verfügbares, sondern gleichzeitig als etwas auftreten kann, was über den Menschen verfügt?

Die Zeit kann durchaus eine solche Autorität beanspruchen, Autorität in funktionaler Hinsicht als eine Geltungsmacht, die Entscheidungen legitimiert, Ordnungen stützt,

¹⁶ Ansgar M. Cordie: *Raum und Zeit des Vaganten. Formen der Weltaneignung im deutschen Schelmenroman des 17. Jahrhunderts*. Berlin / New York: De Gruyter, 2001. Zugl. Diss Univ. Bonn 1998. (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 19 (= 253)). S. 1-36; 344-452, hier zit. S. 350.

¹⁷ Dazu ausführlich der Sammelband: *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Hg.v. Richard van Dülmen. Köln / Weimar / Wien: Böhlau, 2001.

Verhalten reguliert, ohne dabei selbst statisch bleiben zu können.¹⁸ Sie ist nicht lediglich Voraussetzung historischer Prozesse, sondern selbst ein soziales Konstrukt mit vielfältigen Funktionen und kulturellen Implikationen. Als solches aber ist sie bereits ein Phänomen, dem spezifische Bedeutungen, Eigenschaften zugeschrieben werden können. Nicht zuletzt sind Fragen nach Kontingenz oder *Providentia Dei* ebenfalls daran gebunden.

Die Zeit bezeichnet somit eine Größe, die sich nicht bloß messen, ökonomisch einschätzen oder verwerten lässt, sondern die auch gedeutet, in ihrem unschätzbaren Wert für die menschliche Gemeinschaft gewürdigt werden kann und der folglich eine besondere Qualität innewohnt. Sie begegnet immer als eine gedeutete, selbst dann, wenn man sie nur als eine physikalische, Zyklen aufweisende Größe betrachtet, sich von jeder weiteren Bedeutungszuschreibung distanziert, oder wenn jede (vor allem jede religiöse) Deutung dekonstruiert bzw. verneint wird. Die Betrachtung von Zeit und Geschichte kann zwar nüchtern und systematisch vorgehen, kann aber nicht objektiv sein. Immer setzt man die Zeit zugleich, offen oder implizit, in Beziehung zu anderen Begriffen, etwa Schicksal, Arché und Telos, Schöpfung, Adam und Christus, Heilsgeschichte (Geschichtsschreibung), Parusie und Gericht, Ewigkeit.¹⁹ Mit der Letztgenannten dürfte man auf die Frage kommen, ob es überhaupt eine Zeitlosigkeit gibt und wie eine Zeit „ohne Zeit“ aussieht. So wird die Zeit „etwas geradezu gefährlich Allgegenwärtiges, jeden Lebens- und Wissensbereich Umfassendes“ und für die „geisteswissenschaftliche Beschäftigung mit Zeit liegt die Gefahr dabei darin, daß man die Zeit – einmal thematisiert – überall entdeckt und nicht mehr sinnvoll disziplinär eingrenzen oder wissenschaftstheoretisch zuordnen kann.“²⁰

Die im simplicianischen Zyklus vorkommenden Zeitangaben werden auf ihre eschatologischen Erscheinungsformen hin befragt. In diesem Sinn wird hier die Zeit als eine „gedeutete“ untersucht. „Gedeutet“ verweist auf ihre eschatologische Relevanz sowie ihre Rolle in der Konstituierung des Dies- und Jenseitigen. Das aber bringt womöglich für das heute vorwiegende Zeitverständnis eine zusätzliche Schwierigkeit mit sich. Zu rechnen hat man zunächst u.a. mit bestimmten zeitgeschichtlich vorgeprägten Konzepten, die das

¹⁸ Arndt Brendecke / Ralf-Peter Fuchs / Edith Koller: „Die Autorität der Zeit.“ In: Brendecke, Arndt / Fuchs, Ralf-Peter / Koller, Edith (Hgg.): *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*. Berlin: Lit, 2007 (Pluralisierung & Autorität, SFB 573 10). S. 9-22, S. 13.

¹⁹ Dazu vgl. Wolfgang Beinert: „Der Mensch ist stetig seine Möglichkeit.“ Zeit aus der Perspektive der Theologischen Anthropologie.“ In: Ulrich G. Leinsle / Jochen Mecke (Hg.): *Zeit – Zeitenwechsel – Endzeit. Zeit im Wandel der Zeiten, Kulturen, Techniken und Disziplinen*. Regensburg: Universitätsverlag, 2000 (Schriftenreihe der Univ. Regensburg 26), S. 67-83.

²⁰ Arndt Brendecke / Ralf-Peter Fuchs / Edith Koller, *Die Autorität der Zeit*, S. 9.

Thema in einer unzulässigen Art verzerren können.²¹ Die Eschatologie hängt mit der Hoffnung auf Erlösung und Reich Gottes innigst zusammen. Die Hoffnung zielt bereits auf den Kern des Glaubens in seiner individuellen wie gemeinschaftlichen Seite ab und ist mit der Erfahrung der Gegenwart des Endgültigen in der Eucharistiefeier und mit der Gemeinschaft der Kirche verbunden. Das bedeutet zugleich, dass:

„man von der christlichen Hoffnung nicht wie von einer Nachricht über morgen oder übermorgen sprechen kann. Wir könnten auch sagen: Die Hoffnung ist personalisiert; ihre Mitte liegt nicht in Raum und Zeit, in der Frage des Wo und des Wann, sondern in der Beziehung zur Person Jesu Christi und im Verlangen nach seiner Nähe.“²²

Die Erwartung des Reiches Gottes ist hier vor allem eine Hoffnung auf das Kommen von Christus. Im Zentrum steht so nicht allein die Frage „Wann?“ sondern auch – wichtiger noch – die mit der qualitativen Seite der Zeit verbundene Frage „Wer?“ Deswegen habe ich als Zweites die „Figuren der Offenbarung“ berücksichtigt und dem an die Person Gottes gebundenen figuralen Aspekt der Zeit das andere große Kapitel meiner Arbeit gewidmet.

Wo die Zeitlichkeit oder die letzten Dinge thematisiert werden, spielt zugleich der modale Aspekt eine Rolle. Nicht nur die Zeit wird gedeutet, die letzten Dinge selbst können unterschiedlich beurteilt werden. Eine der möglichen Annäherungen ist die christliche. Das Offenbarwerden Gottes am Ende der Zeiten wird in der jüdisch-christlichen Apokalyptik mithilfe von Bildern und Metaphern geschildert. Auf diese Weise kann die heilsgeschichtlich gedeutete Zeit bestimmten Motiven, Bildern und Allegorien zu Grunde liegen und veranschaulicht werden. In den analysierten Texten gibt es zum einen Motive und Bilder, die auf eine je besondere Weise mit der so gedeuteten „letzten Zeit“ assoziiert werden. Ein Beispiel solcher Motivik ist das Wasser, das nicht bloß die irdische Vergänglichkeit, sondern auch die Taufe – und damit Geburt für den Himmel – symbolisieren kann. Zum anderen stellt sich aber die Frage, ob und wie sich der figurale Aspekt der letzten Zeiten in den untersuchten Dichtungen niedergeschlagen hat. Die ‚Figur der Offenbarung‘ habe ich hier etwas weiter gefasst. Eschatologisch gesehen wird sich Gott selbst in Person am Jüngsten Tag offenbaren, wenn er in Herrlichkeit kommt (Parusie). Eine Offenbarung kann aber auch in ihrem ursprünglichen Sinn als „Enthüllung“

²¹ Vgl. dazu nur ein Beispiel: „Bislang herrschte die Ansicht vor, dass das, was ursprünglich Eschatologie ausmachte, nach der Säkularisierung in der Utopie enthalten sei: Die Utopie sei also lediglich der junge Nachfolger der älteren Eschatologie. Das jedoch hat sich als falsch erwiesen. Es gibt keine derartige Entwicklungslinie, die eine Abfolge von Eschatologie und Utopie in der Geschichte erkennen liesse. Utopische Projekte waren von Anbeginn auch eschatologisch geprägt, und Eschatologie war mit utopischen Elementen belegt.“ Claus Bernet: „*Gebaute Apokalypse*“. *Die Utopie des Himmlischen Jerusalem in der Frühen Neuzeit*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 2007, S. 425.

²² Joseph Ratzinger, *Eschatologie*, vgl. S. 22, zit. ebd.

verstanden werden. Dann gehört jede prophetische Vision oder das Ereignis der Erscheinung Gottes, der Theophanie, zu ihr.

Die Modalität betrifft außerdem gleichermaßen die Textform und -gattung. Literarische Texte befinden sich in einem doppelten Bezug, „einmal auf die literarische Gattung, der sie angehören, zum anderen auf die Alltagswelt, in der sie wirken sollen.“²³ Wenn es gilt, dass dieser „doppelte Bezugsrahmen verbietet, Elemente solcher Texte direkt auf ihren kulturellen Kontext zu beziehen, aus ihm abzuleiten und auf ihre Funktion für ihn zu befragen“²⁴, dann gilt auch umgekehrt, dass das allgemein-externe Wissen, kulturelle Ordnungen, das Zeitgeschehen sowie der Autor zwar in einem literarischen Text ihre Spur hinterlassen, doch immer spezifisch künstlerisch umgeformt in Erscheinung treten. Im Kontext der Untersuchung der Eschatologie in simplicianischen Schriften stellen poetologische Beobachtungen der ästhetischen Konzeption und der rezeptionsästhetischen Signale innerhalb der untersuchten Texte nicht nur keine überflüssige Abweichung vom Thema, sondern eine sinnvolle Ergänzung dar. Daher werden die wichtigsten Überlegungen, Zitate aus Grimmelshausens Werken sowie die wichtigsten Untersuchungen zu Grimmelshausens Poetik zusammengefasst (Kap. 2.4).

Was die Konzeption meiner Arbeit betrifft, stand ich anfangs vor dem methodischen Dilemma, ob ich eher analytisch vorgehe, mich auf die Primärtexte konzentriere, um anschließend zu einem Ergebnis zu kommen, das man für weitere Zwecke verwenden kann, oder ob ich von Anfang an vergleichend vorgehe und Grimmelshausens Werke im Verhältnis zum theologischen Diskurs, konkret zum damaligen heterodoxen Schrifttum, betrachte. Schließlich habe ich mich für die erstere Variante entschieden. Das hat mehrere Ursachen. Selbst bei der letzteren Vorgehensweise müsste eine eingehendere Beschäftigung mit dem Primärtext vorangehen und sich auf bestimmte Textmerkmale konzentrieren. Zweitens müsste man auch bei der anderen Methode eine übergreifende Grundlage entwickeln und klar definieren, auf deren Basis man Grimmelshausens Texte

²³ Jan-Dirk Müller: Einleitung: „Zur Historizität von Erzählkernen.“ In: Ders.: *Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik*. Tübingen: Niemeyer, 2007, S. 6-45, hier S. 35.

Die fiktionale Literatur enthält „Textbausteine, die sich auf Konzepte stützen, die aus jenen gedachten Ordnungen einer Kultur hervorgehen, an denen der Autor und seine Leser partizipieren. Wieviel genrespezifisches oder allgemein-externes Wissen notwendig ist, um die Vorgänge in einer fiktionalen Welt zu verstehen, ist damit jedoch längst nicht geklärt, ebensowenig wie die Frage, welche Informationen vom Leser als relevant markiert oder ausgeschlossen werden.“ Dass die fiktionalen Texte zugleich primär ein sprachliches Produkt sind, ist gleichermaßen zu berücksichtigen. Vgl. Friedrich Vollhardt: „Die interpretatorische Relevanz nichtfiktionaler Elemente in literarischen Texten der Frühen Neuzeit (Grimmelshausen).“ In: *Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters. Jan-Dirk Müller zum 65. Geburtstag*. Hg. v. Ursula Peters, Rainer Warning. München: Wilhelm Fink, 2009, S. 243-266, zit. S. 255.

²⁴ Jan-Dirk Müller, *Einleitung: Zur Historizität von Erzählkernen*, S. 35.

mit einem Textkorpus bemisst und vergleicht. Dennoch: Welche heterodoxen Texte konkret wären für ein solches Korpus geeignet? Und wie soll ein Vergleich funktionieren? Soll man sich eher auf die formale oder auf die inhaltliche Seite konzentrieren? Selbst die Schriften der Chiliasten unterscheiden sich stark voneinander. Und der – fiktionale – simplicianische Zyklus ist schon von der Textsorte oder Gattung her so ganz anders als chiliastische Flugschriften oder Abhandlungen, die sich explizit zu den einzelnen Glaubenswahrheiten äußern und eine klare Stellung zu nehmen versuchen. Für die simplicianischen Schriften ist hingegen kennzeichnend, dass sie nicht primär theologische Polemik führen und dass gerade ihre theologische bzw. konfessionelle Verortung Schwierigkeiten bereitet. Immer ist man zunächst mit dem poetischen Charakter der Darbietungsweise konfrontiert, den man erst deuten muss, um zu allgemeinen Aussagen zu gelangen, die man für den Vergleich sowohl mit nichtfiktionalen theologischen Abhandlungen als auch mit den visionären Prophetien benötigt. Erst eine Interpretation ermöglicht es, die Werke in einem breiteren Kontext zu betrachten. Daher gehe ich in Kapitel 2 hauptsächlich von allgemeintheoretischen Überlegungen zum Phänomen der Zeit und zur Eschatologie aus. Aus demselben Grund schien es mir notwendig, generell über die Zeitmessung und Geschichtsschreibung nachzudenken. Der frühneuzeitliche Kontext wird dabei berücksichtigt, doch das geschieht ebenfalls bewusst in einer allgemeinen Art.

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist ein doppeltes: Die simplicianischen Schriften werden hier zum einen auf den Umgang mit der Zeit, zum anderen auf den Umgang mit der Figur der Offenbarung hin befragt. Kapitel 3 und 4 sind als analytische Textuntersuchung konzipiert. In Kapitel 3 wird zunächst die Handlung der einzelnen Zyklus-Bücher nacherzählt, wobei auf die Zeitangaben geachtet wird. Kapitel 4 widmet sich dem figuralen Aspekt der ‚letzten Zeit‘. Die Schlussbetrachtung in Kapitel 5 steht vor einer doppelten Aufgabe. Erstens soll sie die Ergebnisse zusammenfassen und systematisieren. Da in den simplicianischen Schriften zweitens auf utopische Schriften, zeitgenössische Endzeiterwartungen, Millenarismus und Messianismus Bezug genommen wird, stellt sich von selbst die Frage: Wie konkret lässt sich dieser Bezug beschreiben? Sind weitere Spezifizierungen möglich und was lässt sich über dieses Verhältnis sagen? Sind die Ergebnisse aus den beiden vorangehenden Kapiteln für eine Antwort auf diese Frage förderlich oder nicht?

Zuletzt sei auf die überwältigende Vielfalt der untersuchten Schriften hingewiesen:

„Im übrigen ist der Perspektivismus der simplicianischen Erzählwerke stets für überraschende Einblicke beim Wiederlesen gut. Alle Versuche, ihre ‚ordentliche Unordnung‘, ja Monstrosität [...]

zu systematisieren, sind mißlungen. ‚Der Wahn betreugt‘ immer wieder Kenner wie Adepten in produktiver, phantasieanregender Weise.“²⁵

Es wurde bereits im Hinblick auf das angekündigte Thema die ihm inhärente Gefahr des Uferlosen und Unsystematischen konstatiert. Man verstehe die *captatio benevolentiae* gleichwohl als keine Entschuldigung für unbeabsichtigte Mängel, die einem erfahrenen Leser bei der Lektüre auffallen, sondern vielmehr als Anregung und Herausforderung, sich selbst mit Grimmelshausens Schaffen zu beschäftigen und neue, bisher unbeschrittene Wege zu wagen.

1.2 Zum Forschungsstand

Die ansehnliche Menge der Forschungsarbeiten zu Grimmelshausen, insbesondere zu seinem *Simplicissimus*, wird kaum jemand bezweifeln. Die Forschungsdebatten über den berühmtesten deutschen Schelmenroman bieten einen aufschlussreichen Einblick in den allmählichen Wandel sowie die Vielfalt der Forschungseinsätze und -methoden. Neben der alten Diskussion, ob der *Abentheurliche Simplicissimus* ein Entwicklungsroman sei oder nicht, ob ihm nachweislich eine tektonische Struktur zu Grunde liegt, ob man von einer mehr als subtilen, gar astrologisch (G. Weydt) oder zahlensymbolisch (S. Streller) organisierten Bauform ausgehen kann, wären Meinungen all jener zu versammeln, die für eine bestenfalls lockere, eher zufällig als geplant entstandene Bauform und eine lose Kette von Episoden plädieren. Dennoch:

„Attraktiv sind beide Alternativen nicht. So konnte es nicht ausbleiben, daß neuere Studien, zweifellos angeregt von einer stark zunehmenden Tendenz zur Spezialisierung und Konzentration auf bestimmte Details, eine ausgeprägte Neigung zeigten, das ganze Problem auf sich beruhen zu lassen.“²⁶

Obwohl in der Wissenschaft auch andere Schriften Grimmelshausens entdeckt und beachtet werden, richtet sich dennoch nach wie vor die meiste Aufmerksamkeit auf seinen *Simplicissimus Teutsch*. Bei einer eingehenden Beschäftigung mit diesem Roman fällt gleich auf, dass trotz der unterschiedlichen Ansätze und Fragestellungen der moralische Diskurs des Romans häufig in den Mittelpunkt der Analysen gerät. „Das ist auch richtig,

²⁵ Dieter Breuer: „Krieg und Frieden in Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*.“ In: *Der Deutschunterricht* 5/37 (1985), S. 79-101, S. 92.

²⁶ Stefan Trappen: *Grimmelshausen und die menippeische Satire. Eine Studie zu den historischen Voraussetzungen der Prosasatire im Barock*. Tübingen: Niemeyer, 1994 (Studien zur deutschen Literatur 132), S. 270.

Übersicht bes. über die älteren Forschungsdebatten vgl. Volker Meid: *Grimmelshausen: Epoche – Werk – Wirkung*. München: Beck, 1984, S. 137-150.

aber es ist nicht alles“, wie früher D. Breuer²⁷ zu Recht bemerkt. Erstens erhält man so nur eine Antwort auf die Frage, wie aus Simplicius ein gottseliger Christ wird. Der Roman erzählt allerdings noch einen anderen parallel angelegten Werdegang: Simplicius wird sinnreicher Poet. Gerade mit dem Phänomen des Ingeniums hängen Implikationen und thematisch verwandte Bereiche wie *memoria*, *imaginatio*, Verstand und Witz eng zusammen. Zweitens droht die Gefahr, dass man die ethisch-moralische Botschaft von Grimmelshausens Dichtungen zu oberflächlich, verflacht betrachtet und den christlichen Begriff der Sünde bzw. des Lasters unangemessen auf bloße Übertretungen gewisser Verhaltensregeln reduziert.

Eine weitere Herausforderung, mit der man bei Grimmelshausen konfrontiert wird, ist die Zusammenfügung seiner Schriften. Obwohl der *Simplicissimus Teutsch* mit oder ohne die *Continuatio* zwar sehr wohl gelesen und verstanden werden kann, hat der Autor selbst einige Jahre nach der Veröffentlichung seines großen Romans in der Vorrede zum zweiten Teil des *Wunderbarlichen Vogel-Nests* (1675) seinen Lesern mitgeteilt:

„Sonsten wäre dieses billich das zehende Theil oder Buch deß Abentheuerlichen *Simplicissimi* Lebens-Beschreibung / wann nemlich die *Courage* vor das siebende / der Spring ins Feld vor das achte / und das erste *part* deß wunderbarlichen Vogel-Nests vor das neunnde Buch genommen würde / sintemahl alles von diesen *Simplicianischen* Schrifften aneinander hängt / und weder der gantze *Simplicissimus*, noch eines auß den obengemeldten letzten Tractätlein allein ohne solche Zusammenfügung genugsam verstanden werden mag.“ (WVN 2, 459)

Nimmt man den Dichter beim Wort, dann wäre, wie Berns einmal feststellte, ein großer Teil der Grimmelshausen-Deutungen unzulänglich.²⁸

Obwohl die „Zeit“ gleich am Anfang des ersten Buches in den Blickpunkt gerät²⁹, wurde sie für die Gesamtheit der zehn Bücher des Zyklus weder thematisiert noch systematisch untersucht. Es liegen zwar zum *Simplicissimus* vereinzelt Studien vor, die sich explizit mit der Zeit auseinandersetzen, aber nicht zum ganzen Zyklus. Die ‚Zeit‘, wenn sie in Bezug auf den *Simplicissimus*-Roman oder auf eine andere Zyklus-Erzählung thematisiert wird, wird meist vornehmlich im Zusammenhang mit der Geschichte des

²⁷ Dieter Breuer: „Eine freye Person die niemand unterworfen‘. Zur Frage der Identität und Entwicklung des Simplicissimus in Grimmelshausens Simplicianischem Zyklus.“ In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 243-256, hier S. 249.

²⁸ Vgl. Jörg Jochen Berns: „Die ‚Zusammenfügung‘ der Simplicianischen Schriften. Bemerkungen zum Zyklus-Problem.“ In: *Simpliciana* X (1988), S. 301-325, hier S. 308.
„Eine Darstellung, welche die ‚Interdependenz der Teile‘ aufzeigt, ist jedoch noch immer ein Desiderat,“ merkt Alexandra Stein an („Die Hybris der Endgültigkeit oder der Schluß der Ich-Erzählung und die zehn Teile von ‚deß Abentheuerlichen Simplicissimi Lebens=Beschreibung“). In: *Deutsche Vierteljahrsschrift* 70 (1996), S. 175-197, zit. S. 178).

²⁹ „ES eröffnet sich zu dieser unserer Zeit (von welcher man glaubt / daß es die letzte seye) unter geringen Leuten eine Sucht [...].“ (ST I/1, 17)

Dreißigjährigen Krieges gesehen.³⁰ Eher selten behandelte man sie im Kontext der Eschatologie, des Millenarismus und der frühneuzeitlichen Utopien,³¹ obwohl sich bei der Lektüre allerdings die Frage anbietet, wie sich Grimmelshausens Zyklus zu und in dem apokalyptischen Diskurs seines Jahrhunderts verhält. So hält in der neuen Forschung A. Solbach in seiner poetologisch ausgerichteten Abhandlung fest, dass die Zeit im *Simplicissimus* als „dem einzigen deutschen Roman vor dem *Zauberberg* [...] unausweichlich Thema und Poetik des Erzählens“ ist.³²

Die Forderung, die Kategorie der Zeit in Grimmelshausens Werk systematisch zu untersuchen, ist dabei keineswegs neu. Vor mehr als 70 Jahren wies Clemens Lugowski darauf hin, dass eine solche Analyse des *Simplicissimus* lohnend wäre:

„Zur Erhellung der ‚Simplicissimus‘-Probleme im besonderen wird die vom mythischen Analogon ausgehende Betrachtungsweise einen bedeutsamen Beitrag leisten können. Eine eingehende Analyse der Zeitauffassungen im ‚Simplicissimus‘ (es sind nämlich mehrere!) wird zeigen, daß die Anschauung vom ‚Simplicissimus‘ als *Entwicklungsroman* falsch ist, [...]: es wird sich erweisen, daß in diesem Roman Grimmelshausens wie auch in den Simplicianischen Schriften tatsächlich eine neue Zeitauffassung zum mindesten spurenweise auftaucht [...].“³³

Jahrzehnte später hat Carsten Zelle³⁴ Lugowskis Analogon in einem kurzen Aufsatz aufgegriffen und sich dazu geäußert. Zelle sieht in der formalistisch erscheinenden erzähltechnischen „Motivation von hinten“ den literaturwissenschaftlich verpuppten „Retrograd einer in der Moderne säkularisierten Heilsgeschichte“. Und dem „Moment sinngebender geschichtlicher Einheit, der die Formenaddition bei Grimmelshausen nun doch auf eine Entwicklung hin öffnet“, eignet nach ihm der Charakter endzeitlicher Offenbarung.³⁵

³⁰ Vgl. Könnecke (1926 u. 1928); Ausstellungskatalog *Simplicius Simplicissimus. Grimmelshausen und seine Zeit* (1976); neulich Lohr (1999), der sich mehr auf die Frage der Autobiographie spezialisiert; z.T. auch Kaminskis Aufsatz über den *Trutz-Simplex* (2002).

³¹ Meid (1982); Locher (1993); Vollhardt (2009). Carlebach geht u.a. auch auf Grimmelshausens WVN II im Kontext der Konversion der Juden ein und hebt deren Wichtigkeit hervor: „Conversion of the Jews was an integral element of the Christian drama of the end of time.“ (*Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Vol. I. *Jewish Messianism in the Early Modern World*. Ed. by Matt D. Goldish and Richard H. Popkin. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2001 (International Archives of the History of Ideas 173), Kap. 7. The Last Deception: Failed Messiahs and Jewish Conversion in Early Modern German Lands (E. Carlebach), S. 125-138, vgl. S. 131, zit. S. 125.)

³² Andreas Solbach: *Evidentia und Erzähltheorie. Die Rhetorik anschaulichen Erzählens in der Frühmoderne und ihre antiken Quellen*. München: Wilhelm Fink, 1994 (Figuren 2), S. 145.

³³ Clemens Lugowski: *Die Form der Individualität im Roman. Studien zur inneren Struktur der frühen deutschen Prosaerzählung*. [Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Berlin: Junker und Dünhaupt, 1932]. Hildesheim/ New York: Georg Olms, 1970, S. 202f.

³⁴ Carsten Zelle: „Im *Simplicissimus* stehen die Möbel auf der Straße“. Anmerkungen zu zwei Briefen von Clemens Lugowski an Karl Viëtor.“ In: *Formaler Mythos. Beiträge zu einer Theorie ästhetischer Formen*. Hg. Matías Martínez. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1996 (= *Explicatio*), S. 219-225.

³⁵ Carsten Zelle, ‚*Im Simplicissimus stehen die Möbel auf der Straße*‘, zit. S. 225 u. 224.

Wohl der Erste, der konsequent auf die Zeitebene in Grimmelshausens simplicianischem Zyklus eingegangen ist, war Gustav Könnecke.³⁶ Sein noch vom Positivismus beeinflusstes Interesse verfolgt vor allem die Frage, welche historiographischen Quellen Grimmelshausen für seine Werke benutzt hat, auf welche historisch belegbaren Ereignisse er eingeht und was von dem Erzählten vom Autor autobiographisch geprägt sein dürfte. Könneckes Untersuchung konzentriert sich also primär auf einen systematischen Vergleich von erhaltenen Urkunden, historischen Quellen und Grimmelshausens literarischem Werk.

Der bei Könnecke konstatierten chronologischen Unstimmigkeiten im *Simplicissimus Teutsch* hat sich später im Rahmen seiner Dissertation Dieter Lohr³⁷ angenommen. Er konzentriert sich im Wesentlichen auf den *Simplicissimus* mit der *Continuatio* und seine diesbezügliche Untersuchung umfasst nur wenige Seiten, da der Schwerpunkt seiner Arbeit nicht bloß auf Grimmelshausens Werken liegt, sondern das Ziel verfolgt, das Verhältnis von Ritualzeit und individueller Zeit in ähnlich angelegten großen epischen Formen zu betrachten wie etwa in Wolframs *Parzival*, oder in Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Lohr weist zu Recht auf die Bedeutung bestimmter Zeitintervalle im Individualleben der Hauptfigur hin. Was hier von Interesse sein wird, ist sein Befund zum Einsatz von Tages- und Uhrzeiten im *Simplicissimus*. Was Lohr nämlich auffällt, ist die Genauigkeit in Bezug auf bestimmte Zeitangaben. Im *Simplicissimus* lassen sich häufig solche Wendungen finden wie „am Morgen“, „denselben Tag“, „den andern Tag“, „abends“ oder „dieselbe Nacht“. Mit ihnen werde die Zeit „immer wieder ganz vage umrissen, jedoch erscheinen häufig Tageszeitangaben, die Zeitpunkte so gezielt bezeichnen, daß sie sich fast schon auf Uhrzeiten festlegen lassen“.³⁸ Zu solchen gehören zum Beispiel: „Als aber der Morgenstern im Osten herfür flackerte“ (I/5, 30), „so bald der Tag anbrach“ (II/16, 173), „gleich nach Mitternacht“ (II/25 208), „nach Mitternacht“ und „gegen Mittag“ (IV/23, 432).³⁹ Auch genaue Uhrzeitangaben kommen im Roman vor: „Ungefähr umb 9. Uhr Vormittag“ (II/19, 182), „morgens umb 4. Uhr“ (III/21, 328). Die Uhrzeitangaben befinden sich dabei an signifikanten Stellen der Erzählung und haben „durchweg programmatischen Charakter“, indem sie Wendepunkte im Leben der Hauptfigur und so Initiationen

³⁶ Gustav Könnecke: *Quellen und Forschungen zur Lebensgeschichte Grimmelshausens*. Hg. im Auftrag der Gesellschaft der Bibliophilen von Jan Hendrik Scholte. 2 Bde. Weimar, Leipzig: Ges. der Bibliophilen, 1926 u. 1928.

³⁷ Er geht teils auch auf den *Trutz-Simplex* ein.

Dieter Lohr: „Autobiographisch-lineare Zeit – *Simplicissimus*.“ In: Ders.: *Die Erlebnisgeschichte der „Zeit“ in literarischen Texten*. Diss. Univ. Konstanz. Bad Iburg: Der Andere Verlag, 1999, S. 65-94.

³⁸ Dieter Lohr, *Autobiographisch-lineare Zeit – Simplicissimus*, S. 90.

³⁹ Noch mehr Belege s. Lohr, ebd., S. 90f.

markieren, wobei es sich um eine „individuelle Form der Ritualzeit“ handelt. Die Tages- und Uhrzeiten stehen also dort, wo von ihnen die Rede ist, „zumeist nicht ohne tieferen Sinn im Raum, sondern werden weitgehend intentional eingesetzt“.⁴⁰ Nach Lohr geschieht dies zum einen, um das religiöse Ideal der Askese abzubilden, zum andern, um Wendepunkte im Erzählverlauf zu markieren. Der Geschehensverlauf, so Lohrs Befund, verlangsamt sich wesentlich immer dort, wo die Hauptfigur eine Initiation oder ein tiefgreifendes Erlebnis absolviert. Die historischen Ereignisse, ihre genaue Datierung sind für den Roman folglich nicht das Wesentliche, vielmehr das Individuum und dessen Umgang mit den Ereignissen.⁴¹ Verglichen mit Werken älterer Epochen, wie z. B. *Parzival* von Wolfram von Eschenbach, sei im *Simplicissimus* nicht eine Dominanz gewisser Ritualdaten (wie Ostern, Pfingsten) festzustellen:

„Um sein Leben in Abschnitte zu gliedern, bedient sich das autobiographische Ich im *Simplicissimus* autobiographisch bedeutsamer Bewandtnisdaten, weiterhin einer Mischung aus Natur- und Ritualdaten, und schließlich selbstgesetzter Zeitphasen. Die zeitliche Abhängigkeit von Naturzeiten, Ritualzeiten und der ‚Historikerzeit‘ ist also recht gering. Das Individuum setzt selbst die autobiographische Zeit, die daher in höchstem Maße Individualzeit ist.“⁴²

Die Analyse der Zeitebene muss nicht allein in den weiteren historisch-kulturellen Hintergrund eingebettet, sondern kann daneben auch den elementaren Grundsätzen der barocken Poetik und dem Dichtungsverständnis Grimmelshausens selbst gegenübergestellt werden. Vor allem das Ende des *Simplicissimus* und der *Continuatio* ist im Kontext der autobiographischen Ich-Erzählsituation samt ihren inhaltlichen Folgen nicht unbeachtet geblieben. Dass die autobiographische Erzählsituation und das für sie spezifische Verhältnis von Erzählzeit und erzählter Zeit sehr wohl über ein Bedeutungspotential verfügen, das der Autor maximal nützt, wurde früh erkannt und in der Forschung nicht selten in unterschiedlichen Kontexten angesprochen.⁴³ Die Thematik des Todes, bzw. des Endes begegnet solcherweise bei Gerhart von Graevenitz, der in seinem Aufsatz von der Betrachtung der Erzählperspektive einer autobiographischen Erzählung ausgeht und vor allem das Paradox in den Blick nimmt, wie das Ich sein eigenes Ende erzählen kann. Für seine Überlegungen führt er die intra- und intersubjektive Alterität als begriffliches Hilfsinstrumentarium ein und betrachtet dann die möglichen Formen von Ich-Erzählungen

⁴⁰ Dieter Lohr, *Autobiographisch-lineare Zeit – Simplicissimus*, S. 91 u. 94. Lohr beachtet auch die Zeitangaben in solchen Episoden wie in den im Roman beschriebenen religiösen Gemeinschaften. Die Markierungen der Zeit bilden nicht allein Wendepunkte im Leben von Simplicius ab, sondern auch die Regelmäßigkeit, „das religiöse Ideal der Askese“, wie es in V/19 von Simplicius bei der Beschreibung der ungarischen Täufergemeinschaft gelobt wird, aber auch schon im ersten Buch während des Waldlebens beim Einsiedler.

⁴¹ Dieter Lohr, *Autobiographisch-lineare Zeit – Simplicissimus*, S. 68.

⁴² Dieter Lohr, *Autobiographisch-lineare Zeit – Simplicissimus*, S. 88.

⁴³ Vgl. z.B.: Heßelmann (1988), Solbach (1994), Gaier (1990), Strohschneider (2004), Hillenbrand (2008).

und dem Ende des Ich (z.B. im Tod), die Zusammenhänge zwischen Ich-Erzählung, Konversion und Wandlung, verstanden als Metamorphose der Erzählinstanz. Von Graevenitz bringt indirekt den Begriff des Todes in die Nähe der Konversion, wenn er behauptet, dass die *conversio fidei* die letzte Wandlung sei, die das Ich durchmacht:

„Das Trennende zwischen dem Apuleischen Ich-Roman und der Augustinischen Autobiographie liegt also nicht darin, daß die Geschichte der Metamorphosen und die Lebensbeichte schlechthin inkompatibel wären. Vielmehr ist bei Apuleius die Konversion, die den confessor erzeugt, erst die letzte Metamorphose, während bei Augustinus die Konversion von Anfang an Perspektive des Schreibens ist, auf die bezogen die confessio selbst sich verwandelt, aus der confessio peccati in die confessio fidei.“⁴⁴

Das Ende der Ich-Erzählung nähert v. Graevenitz an das Ende des Ich-Erzähler-Rolle an und behauptet die parallele Erfahrung auf Seiten des Lesers:

„Läßt man sich nach dem Bruch des Leserpaktes auf das hermeneutische ‚entertainment‘ ein, dann entdeckt man schnell, daß die Erfahrung, die der Leser mit dem Textende macht, symmetrische Entsprechung ist zur Erfahrung, die die Ich-Rolle im Text mit dem und mit ihrem Ende machen muß.“⁴⁵

Die rein poetologische Herangehensweise weist an dieser Stelle über sich selbst hinaus, da mit dem ‚Ende‘, bzw. ‚Tod‘ nicht mehr genuin literatur-, sondern vielmehr kulturwissenschaftliche Themen zur Sprache kommen. Einen Zugang zur Behandlung dieser Problematik bietet dann ein weit gefasster theoretischer Rahmen, der ebenfalls mit den nicht textuellen Bestandteilen einer Kultur rechnet. Konkret in der *Continuatio*⁴⁶ erschließt sich unter Anwendung dieser Methode gerade das im Kern zutiefst religiöse Aussagepotential des Buches, dessen genauere Untersuchung unter heilsgeschichtlichem Aspekt mir lohnend erschien. Das autobiographische Schreiben stellt für Simplicius nicht nur eine Generalbeichte, sondern zugleich einen heiligmachenden Akt dar. Mit dem Bezug auf das Heilige begegnet die Autobiographie wieder der Eschatologie. Nicht ohne weitere Konsequenzen ist ferner, dass konkret mit der Anspielung auf die Alexius-Legende die eigene Lebensbeschreibung Anklänge an eine Reliquie besitzt. Dadurch wird sichtbar, dass „die im legendarischen Intertext vorliegende magisch-hieratische Statusoption für Schrift und Text wie auch das in ihm entworfene substanzialistische Bedeutungskonzept wohl noch ein kulturelles (und epistemologisches) Referenzsystem kennzeichnet – in der

⁴⁴ Gerhart von Graevenitz: „Das Ich am Ende. Strukturen der Ich-Erzählung in Apuleius’ *Goldenem Esel* und Grimmshausens *Simplicissimus Teutsch*.“ In: *Das Ende. Figuren einer Denkform*. Hg.v. Karlheinz Stierle und Rainer Warning. München: Wilhelm Fink, 1996, S. 123-154, hier S. 134.

⁴⁵ Gerhart von Graevenitz, *Das Ich am Ende*, S. 134.

⁴⁶ Vgl. Peter Strohschneider: *Kultur und Text. Drei Kapitel zur ‚Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi‘, mit systematischen Zwischenstücken*. In: *Kulturwissenschaftliche Frühneuezeitforschung. Beiträge zur Identität der Germanistik*. Hg.v. Kathrin Stegbauer, Herfried Vögel u. Michael Waltenberger. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 2004, S. 91-130.

Legende als Prätext des Romans wie im Legendar als Lektüregegenstand seines Protagonisten.“⁴⁷

Einen weiteren höchst aufschlussreichen Aufsatz, der sich, diesmal explizit, mit der Eschatologie in der *Continuatio* befasst, hat Elmar Locher veröffentlicht.⁴⁸ Der Schwerpunkt liegt auf Offenbarung, Apokalypse und diesbezüglichen frühneuzeitlichen Diskussionen. Ausgehend von W. Schmidt-Biggemanns Untersuchungen zur frühneuzeitlichen Apokalyptik und damit verknüpften enzyklopädischen Entwürfen stellt Locher den Zusammenhang zwischen Sündenfall, Konzeption der Natur als Buch (neben der Hl. Schrift) und der wissenschaftlichen Erkenntnis als Wiedererlangen des im Sündenfall größtenteils verlorenen Wissens dar, wie es ihn im 17. Jahrhundert vor allem unter den Vertretern der Heterodoxie (v.a. des Millenarismus) gab. Die Enzyklopädie trägt synergistisch zu der zweiten Ankunft Christi bei, weil sie das Wissen aus der Verdunkelung erlöst und mit Didaktik allen kundtut. Das enzyklopädische, allgemein verbreitete Offenbarungswissen wird so zur natürlichen Grundlage eines harmonischen politischen Zusammenlebens im Tausendjährigen Reich.

„In dieser Konzeption des Zusammen-Denkens von Eschatologie und enzyklopädischem Entwurf impliziert der Sündenfall aber auch die Möglichkeit seiner Aufhebung durch das Zu-Ende-Bringen der Auslegungsarbeit der Natur durch den Menschen. Dieser Mensch hat, gleich dem Spiele unschuldiger Kinder, Gefallen daran, die versteckten Dinge zu finden.“⁴⁹

Erwähnt werden Bacons Konzept der Wissenschaftsgeschichte mit dem Finalzweck der Restitution des durch die Erbsünde verloren gegangenen paradiesischen *status naturalis*, Bacons Vorstellung der zwei Bücher (Buch der Macht Gottes und Buch des Willens Gottes) und dessen *Curiositas*-Auffassung, anschließend die Lehre des Augustinus, die nur in Wiedererinnern und Überwindung der *Curiositas* auf die Memoria hin, in der selbsterkennenden Anamnesis als Teilhabe am geoffenbarten Göttlichen besteht.⁵⁰ Locher erwägt weiter, inwiefern sich speziell die Mummelsee-Episode und der Aufenthalt des Simplicius auf der utopischen Insel in der *Continuatio* in den zeitgenössischen Kontext solcher Diskussionen über Offenbarung und Apokalypse fügen. Die Alphabetisierung des Simplicius erfolgt zwar durch das Buch der Schrift, er verabschiedet sich später von der Welt jedoch unter Rekurrenz auf das andere Buch der Natur. Locher fragt sich, ob sich Grimmelshausen in der Frage der Valenz der beiden Bücher nun tatsächlich nicht

⁴⁷ Peter Strohschneider, *Kultur und Text*, S. 130.

⁴⁸ Elmar Locher: „Die Zeichen sind beieinander.“ Eschatologie als poetologisches Programm bei J.Ch. von Grimmelshausen.“ In: *Simpliciana* XV (1993), S. 55-68.

⁴⁹ Elmar Locher, *Die Zeichen sind beieinander*, S. 55, vgl. ferner S. 56.

⁵⁰ Das nicht mehr auf die Dinge der Welt gerichtete Denken wird bei Augustinus das Sich-selbst-Denken. Elmar Locher, *Die Zeichen sind beieinander*, S. 57ff.

entscheide, oder ob in der Beschriftung der Natur durch Simplicius eine andere Lesart wahrscheinlich werde. Und seine Hypothese lautet, dass Grimmelshausen eine Bacon ähnliche Lösung vorschlägt. Simplicius kann es demnach eben nicht bei der naturgegebenen Signaturenhaftigkeit der Natur belassen. Während etwa in der Hanauer Episode das Buch der Natur genügend war, reicht dieses auf der Kreuzinsel allein nicht mehr. Erst ein strikter Verweis der Bücher aufeinander bedeutet die utopisch vorweggenommene Restitutio der neuen Namengebung. Die proteushaften Erscheinungen der Natur sind auf der Kreuzinsel auf ihre letzte Form gebracht.

„Was bei Bacon als endzeitliches Wissenschaftsziel gedacht ist, ereignet sich bei Grimmelshausen in der insularen Utopie unter den Bedingungen einer der Geschichte wie der Mitmenschen enthobenen insularen Existenzform, die aber aus verschiedenen Gründen nicht endgültigen Bestand haben kann.“⁵¹

Die Erneuerung des vergessenen Wissens findet dann über die eigene Memoria der Hauptfigur statt – als Simplicius die Kreuzinsel mit christlichen Namen und biblischen Sprüchen beschriftet:

„Im nach Außen-Stülpen der Memoriagehalte und in der Beschriftung der Dinge der Natur durch eben diese Memoriagehalte des Buches der Schrift kommen die Dinge der Natur zu ihren vergessenen Namen. In diesem Prozeß der Entäußerung der Memoria findet Simpel in der Anamnese – im zur Deckung Bringen der beiden Bücher – zur wahren Memoria im Augustinischen Sinn.“⁵²

Eher in Form von punktuellen Beobachtungen und thesenartigen Behauptungen hat sich mit dem „Versprechen der ‚ewigen Seligkeit‘“ im *Simplicissimus* Ulrike Zeuch⁵³ in ihrem Aufsatz auseinandergesetzt. Garant für den Weg in den Himmel sind bekanntlich die drei Sätze, die der junge Simplicius vor dem Tod des Eremiten erfährt. So stellt Zeuch zum Beispiel fest, die ewige Seligkeit weise eine enorme Diskrepanz zur Wirklichkeit auf und sei „grundsätzlich unter der gegebenen Voraussetzung unerreichbar.“⁵⁴ Ohne die Diskrepanz des anzustrebenden Zieles zur „Wirklichkeit“ infrage zu stellen, sei angemerkt, dass das Elend der irdischen Verhältnisse sowie die Schwäche, wenn man dem von außen kommenden Druck erliegt, weder eine Entschuldigung für die Sünden ist noch eine dafür, dass man in einer bösen Gesellschaft selbst böse sein darf. Der Glaube ist nicht Resultat wohlgeordneter irdischer Verhältnisse, sondern vielmehr deren Voraussetzung, als ein Geschenk Gottes, das allen zugänglich ist, die sich ihm öffnen. Grimmelshausen selbst erwähnt, dass Gott diejenigen schützt, die sich ihm anvertrauen, sodass die Bosheit der Zustände das Heil eines Frommen nicht erschüttern kann:

⁵¹ Elmar Locher, *Die Zeichen sind beieinander*, S. 65.

⁵² Elmar Locher, *Die Zeichen sind beieinander*, S. 65.

⁵³ Ulrike Zeuch: ‚Das Versprechen der ‚ewigen Seligkeit‘. Rhetorische Übertragung als Problem in Grimmelshausens ‚Simplicissimus‘.‘ In: *Simpliciana XXXI* (2009), S. 429-448.

⁵⁴ Ulrike Zeuch, *Das Versprechen der ‚ewigen Seligkeit‘*, S. 438.

„Dieses vorgehende nun / mein hochgeehrter / großgünstiger / hertzgeliebter Leser / habe ich von dessentwegen erzehlet / damit derselbe auß der nachfolgenden Histori; desto klärer sehe und behertzige / daß dennoch der Allmächtige GOtt die seinige / die ihn lieben / fürchten / ehren und ihm dienen / es gehe auch so Bund über Eck in der Welt her / als es immer wolle / ja wann der Teuffel in der Höll (wie man von den seltzamen gefährlichen Zeiten / ohnbedachtsam Sprichtwortsweis zu reden pflegt/) gleich selbstn ledig wäre / wunderbarlicher weiß erhalte / durchbringe / und endlich nach ihrer Beständigkeit / gleichsamb wie durch das Fewr probiert und geläutert / durch die Wellen des ungestümmen Meers dieser Welt / zu dem verlangten sicheren Gestad der ewigen Seeligkeit glücklich anlände.“⁵⁵

Im Rahmen einer vergleichend angelegten Dissertation hat sich außer Lohr noch Ansgar M. Cordie⁵⁶ mit Zeit und Raum des Vaganten *Simplicius* befasst. Zuerst erwähnt er die durch Positivismus beeinflusste Position der alten Grimmelshausen-Forschung:

„Indem der Roman die Orte bekannter und datierbarer Schlachten erwähnt, öffnet er die Romanfiktion für eine außerhalb ihrer selbst gegebene Realität, was die positivistische Forschung dazu ermutigt hat, den fiktiven Lebensweg des Helden und die Welt des Romans in Beziehung zum zeitgenössischen Kriegsgeschehen und zur Autobiographie zu setzen.“⁵⁷

Dies ist jedoch freilich eine äußerst diskutabile Schlussfolgerung. Cordie selbst trennt zwischen den beiden Ebenen und betrachtet die Chronologie des Romans und die historische Folge der Ereignisse als zwei unabhängig voneinander verlaufende Zeitschienen, zwischen denen eine prekäre extern-interne Chronologie in der Schwebe bleibe. Offenbar folge „die Lebensbeschreibung des Helden ihren eigenen Gesetzen und unterwirft sich nicht gänzlich dem historischen Ablauf“.⁵⁸ Anschließend wird die dominierende Funktion der Ich-Werdung für die Raum-Zeit-Verhältnisse im *Simplicissimus* behauptet: „Raum und Zeit des Vaganten – dies ist die These meiner Untersuchung des *Simplicissimus Teutsch* – erschließen sich hier durch die Ich-Werdung des Helden, die mit einem zunehmenden Gewinn und gleichzeitigen Verlust von Welt einhergeht.“⁵⁹ Entsprechende Auswirkungen hat die These für Cordies Betrachtung der Zeit des Romans, denn diese sei

„durch die interne Chronologie der Lebensjahre des Helden bestimmt. Doch verbinden sich die Lebensjahre und Lebensstationen an bestimmten Punkten mit historischen Ereignissen, die auf das Leben des Helden Einfluß haben.“⁶⁰

⁵⁵ Vgl. die Vorrede zum Roman *Proximus und Lympida*, wo auf Wunder und apokalyptische Zeichen von Weltende eingegangen wird. Der Autor hat das alles dem Leser deshalb erzählt, „damit derselbe auß der nachfolgenden Histori; desto klärer sehe und behertzige / daß dennoch der Allmächtige GOtt die seinige / die ihn lieben / [...] wunderbarlicher weiß erhalte [...] / und endlich nach ihrer Beständigkeit / gleichsamb wie durch das Fewr probiert und geläutert / durch die Wellen des ungestümmen Meers dieser Welt / zu dem verlangten sicheren Gestad der ewigen Seeligkeit glücklich anlände.“

Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Des Durchleuchtigen Printzen Proximi und Seiner ohnvergleichlichen Lympidæ Liebs-Geschicht-Erzählung*. In: Ders.: *Werke II*. Hg.v. Dieter Breuer. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1997, S. 511-677, S. 518-528, zit. 527.

⁵⁶ Vgl. Ansgar M. Cordie, *Raum und Zeit des Vaganten*, bes. S. 1-36; 344-452.

⁵⁷ Ansgar M. Cordie, *Raum und Zeit des Vaganten*, S. 351.

⁵⁸ Ansgar M. Cordie, *Raum und Zeit des Vaganten*, S. 355f.

⁵⁹ Ansgar M. Cordie, *Raum und Zeit des Vaganten*, S. 359.

⁶⁰ Ansgar M. Cordie, *Raum und Zeit des Vaganten*, S. 351.

Den übergreifenden geschichtlichen Rahmen betreffend vertritt Cordie die Meinung, dass der Krieg „für den erzählten Lebenslauf nicht 30 Kalenderjahre, sondern ein ganzes Leben gedauert“ habe⁶¹ und dass Grimmelshausens Roman zugleich die frühneuzeitliche Pluralität der Zeitformen reflektiere, so schon im ersten Romansatz:

„Zwei Zeitformen kommen im ersten Satz des *Simplicissimus Teutsch* zum Ausdruck, die heilsgeschichtliche Langzeiterwartung der theologischen Literatur und der rapide Wandel der Gesellschaft durch moderne Technik und wechselnde Moden.“⁶²

Folglich lässt Cordie im Geiste der Pluralität diese als dominierend für Grimmelshausens Roman gelten und spricht ihm also jedes andere dominierende Weltmodell gerade ab:

„Die Ereignisse werden nicht einem dominierenden Weltmodell unterworfen, ihre erzählende Vergegenwärtigung reflektiert vielmehr die Konkurrenz verschiedener Weltmodelle. Dies offenbart die Analyse der Zeitformen des Romans. Die Erzählung ist von zwei differenten Zeit-Raum-Mustern bestimmt, die sich überschneiden, gegenseitig erhellen, zum Teil aber auch widersprechen: der zyklischen Zeitform des bäuerlichen Jahreslaufs, seiner Jahreszeiten und Feste, und der linearen Zeitform historischer Ereignisreihen.“⁶³

Falls man nämlich die allegorische Gleichsetzung „Krieg – ganzes Leben“ behauptet, ist damit bereits eine Bedeutungszuschreibung und ein bestimmtes Modell „Zeit – individueller Werdegang“ ausgedrückt, das seinerseits implizit als das im Werk dominierende Weltmodell erklärt wird.

Eine solche Analyse der Zeitformen im Text verläuft aber nach Kriterien, die sich von denjenigen hier vertretenen unterscheiden. Dazu zwei Beispiele. Während behauptet wird: „In der Ungenauigkeit der Alltagssprache kann etwa ein Ereignis *ein oder vier Wochen vor Weihnachten* datiert werden.“⁶⁴ So wird hier dieselbe unbestimmte Zeitangabe zwar als eine ungenaue Datierung betrachtet, andererseits aber darin signifikant, dass sie auf den Advent anspielt. Das andere Beispiel: Jeder, der sich mit der Zeit im *Simplicissimus* befasst, muss notwendigerweise der Problematik der Ewigkeit begegnen und deren Verhältnis zur Zeit:

„Eine solche absolute Gegenwart wäre nach der Vorstellung des Augustinus das einmal und endgültig gesprochene Schöpfungswort Gottes, das in seiner Ewigkeit verankert ist. Diese Ewigkeit jedoch ist nicht mit der Zeit in Einklang zu bringen. Denn zum einen wäre sie als Negation der Veränderung auch Negation aller Dinge, die sich in der Zeit verändern. Ewigkeit ist ontologisch negativ. Zum anderen aber ist nicht ersichtlich, wie das ewige Schöpfungswort eine Schöpfung hervorgebracht haben kann, die veränderlich und endlich ist und deshalb nicht mit ihrem Ursprung gemein hat. Ein unüberwindlicher Bruch scheint das Zeitliche von der Vorstellung des ewig Beständigen zu trennen, und so nimmt diese Vorstellung den Charakter eines Extremwertes an, einer Grenzvorstellung, die die Unbeständigkeit alles in der Zeit Erfahrenen schärfer konturiert.“⁶⁵

⁶¹ Ansgar M. Cordie, *Raum und Zeit des Vaganten*, S. 356.

⁶² Ansgar M. Cordie, *Raum und Zeit des Vaganten*, S. 363.

⁶³ Ansgar M. Cordie, *Raum und Zeit des Vaganten*, S. 356.

⁶⁴ Ansgar M. Cordie, *Raum und Zeit des Vaganten*, ebd.

⁶⁵ Ansgar M. Cordie, *Raum und Zeit des Vaganten*, zit. S. 443f.

Während das „Fiat“ Gottes, die Inkarnation oder etwa das Pfingstereignis durchaus Eingriffe der göttlichen Gegenwart – der Ewigkeit – in die Zeitlichkeit repräsentieren und die Transsubstantiationslehre die fortwährende Begegnung des Irdischen mit dem Göttlichen bestätigen, wird darüber oft auch anders gedacht, wie das Zitat der besprochenen Arbeit belegt. Wer in demselben Geist verfährt, bringt sich um eine ganze Dimension der Zeit, um einen nicht unwesentlichen Interpretationsmodus und dadurch auch um eine Perspektive, wie man Grimmelshausens Schriften begegnen kann. Die Ewigkeit ist sehr wohl ontologisch positiv. Verstanden als Gemeinschaft mit Gott, ist sie Wirklichkeit, sie ist sogar realer als das, was man allgemein für Realität hält, ist die eigentliche Wirklichkeit und damit auch wirklicher als der Tod.⁶⁶ Gott greift immer wieder in sein Schöpfungswerk ein und ist anwesend. Der unüberwindliche Bruch, der zwischen ihm und der vergänglichen Welt entstand und die Entfremdung verursachte, ist durchaus da, er ist aber nicht Folge des Schöpfungswortes, sondern der (Erb-)Sünde.

„Gegenwart und Ewigkeit liegen nicht wie Gegenwart und Zukunft nebeneinander und auseinander, sondern sie liegen ineinander. Das ist der wahre Unterschied zwischen Utopie und Eschatologie. Man hat uns ja über lange Zeit hin die Utopie, das heißt die Erwartung der zukünftigen besseren Welt anstelle der Eschatologie, anstelle des ewigen Lebens angeboten. Das ewige Leben sei unwirklich, es entfremde uns nur der Zeit. Die Utopie aber sei ein reales Ziel, auf das wir mit allen unseren Kräften hinarbeiten können. Dieser Gedanke aber ist ein Trugschluß, der uns in die Zerstörung unserer Hoffnungen hineinführt. Denn diese künftige Welt, für die die Gegenwart verbraucht wird, berührt uns nie selber; sie ist immer nur für eine noch unbekannte künftige Generation da.“⁶⁷

Der *Trutz-Simplex* wurde auch schon auf die Eschatologie hin befragt. Systematisch hat früher als einer der ersten großen Interpreten der Landstörtzerin Courasche Matthias Feldges⁶⁸ versucht, Courages Erzählung u.a. nach dem *sensus eschatologicus* zu deuten. Seine Methode der Auslegung nach dem vierfachen Schriftsinn ist insofern anzuerkennen, als er zu durchaus scharfsinnigen punktuellen Beobachtungen kommt. Andererseits vereinfacht er aber auch sehr stark⁶⁹ und sein Ansatz wurde nachher oftmals angefochten.

⁶⁶ Die geschichtsimmanente Vollendung der Heilsgeschichte ist abzulehnen. Worauf es vielmehr ankommt, ist die Wachsamkeit, mit ihr das Bewusstsein für den Augenblick und das doppelte Liebesgebot. Der Mensch ist mit seinem Ja oder Nein ein Subjekt in Gottes Heilsplan und von hier empfängt er seine Zeit. Folglich kann Hoffnung nur dort sein, wo auch die Liebe ist. (Vgl. Joseph Ratzinger, *Eschatologie*, bes. S. 48ff, 57 u. 62f.)

⁶⁷ Papst Benedikt XVI. vergleicht eine solche utopische Welt mit Früchten und Wasser des Tantalos. Joseph Kard. Ratzinger: „Mein Glück ist, in deiner Nähe zu sein. Vom christlichen Glauben an das ewige Leben.“ In: Ders.: *Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens*. Hg.v. Stephan Otto Horn und Vinzenz Pfnür. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag, 2001, S. 139-158, S. 151.

⁶⁸ Vgl. Matthias Feldges: *Grimmelshausens ‚Landstörtzerin Courasche‘. Eine Interpretation nach der Methode des vierfachen Schriftsinnes*. Bern: Francke, 1969, S. 163ff.

⁶⁹ So Heßelmans anerkennende Bewertung. Vgl. Peter Heßelmann: *Gaukelpredigt. Simplicianische Poetologie und Didaxe. Zu allegorischen und emblematischen Strukturen in Grimmelshausens Zehn-Bücher-Zyklus*. Frankfurt/M. et al.: Peter Lang, 1988, S. 356.

Die beiden Themen, Zeit und Eschatologie, wurden also zwar punktuell schon angegangen, jedoch nicht in der Form einer Arbeit, die sich systematisch mit dem Thema in Bezug auf alle zehn Bücher des Zyklus auseinandersetzt. So wird sowohl die „Zeit“ als auch die „Eschatologie“ in verschiedenen Kontexten verstreut erwähnt, sowohl in größeren Monographien als auch in Aufsätzen zu Grimmelshausens Schriften in der unterschiedlichsten Form – von einer kurzen und punktuellen Beobachtung bis hin zu breiter angelegten Überlegungen über die konkreten Bezüge des Autors auf das aktuelle Zeitgeschehen.⁷⁰

⁷⁰ Im eschatologischen Kontext treten hier namentlich der frühneuzeitliche Chiliasmus und der jüdische Messianismus hervor. Vgl. Peter Heßelmann: „Zum Judenbild bei Grimmelshausen. Christian Gersons *Der Jüden Talmud* (1607), Michaels Buchenröders *Eilende Messias Juden-Post* (1666), und *Das wunderbarliche Vogel-Nest II* (1675).“ In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 115-134; Friedrich Vollhardt, *Die interpretatorische Relevanz nichtfiktionaler Elemente*, S. 259ff.

2 Theorie und Begriffe

2.1 Zeit- und Geschichtsbewusstsein

Ausgegangen wird von den folgenden Voraussetzungen. Zunächst ist zu unterscheiden zwischen den Begriffen Zeit und Geschichte. Die Zeit, allgemein aufgefasst als Inbegriff aller Beziehungen, die den Wechsel erfassen sollen,¹ ist den Menschen als Zeitvorstellung präsent, mit der je nach Kultur unterschiedlich umgegangen wird. Die Zeitvorstellung ist ihrerseits ein erstes Ergebnis der Zeiterfahrung. Die Zeiterfahrung wird hier aufgefasst als der elementare Akt, „sich bewusst zu werden, dass Dinge, Zustände und Geschehen (als Oberbegriff für Ereignis und Prozess) zeitlich geordnet, d.h. in temporaler Hinsicht zueinander in Beziehung gesetzt werden können.“² Zeit und andere Begriffe erscheinen somit immer reflektiert und als Symbole.

Die mit lebenspraktischen Absichten motivierten Formen der Zeitmessung stellen Versuche dar, „aus der Beobachtung von Ereignisabfolgen – notwendigerweise in Form von natürlichen Zyklen – instrumentell messbare Zeiteinheiten abzuleiten und in einheitlichen Zeitkoordinaten zu standardisieren.“³ Dabei aber verleitet die Orientierung an den Naturzyklen gedanklich dazu, „in der Zeit der Uhr und des Kalenders eine schon immer vorgegebene, unabänderliche und absolute Naturzeit abgebildet zu sehen“⁴. Die Naturzyklen werden, wie in Kapitel 2.2 gezeigt wird, mit der göttlichen Schöpfungsordnung sehr wohl assoziiert, trotzdem ist ihre Verknüpfung mit der zeitlichen Ordnung eine willkürliche. Ein weiterer Punkt ist die Verwertung der an den Naturzyklen entwickelten technischen Zeitmessung. Auch wenn zwei unterschiedliche Gemeinschaften dieselben Naturerscheinungen zum Kriterium für die Zeitmessung nehmen, besteht immer noch ein erheblicher Unterschied zwischen der mathematisch-physikalischen Messung selbst und den gesellschaftlichen Funktionen oder Bedeutungen, die den jeweiligen

¹ Fabian Schwarzbauer: *Geschichtszeit. Über Zeitvorstellungen in den Universalchroniken Frutolfs von Michelsberg, Honorius' Augustodunensis und Ottos von Freising*. Berlin: Akademie Verlag, 2005 (Vorstellungswelten des Mittelalters 6), S. 23.

² Zeit als ein Produkt von Zeiterfahrung existiert zum einen bei jedem einzelnen, zum anderen auf der intersubjektiven Ebene, wo sie zum Gegenstand philosophischer oder (wissenschaftlich) historischer Reflexion gemacht werden kann. Es ist zugleich festzuhalten, dass bei jedem Menschen beides anzutreffen ist, sowohl sein eher subjektives „Zeitempfinden“ („subjektive Zeit“), als auch das intersubjektiv geteilte „Zeitdenken“ („objektive Zeit“): „Es kann als sicher gelten, dass diese unterschiedlichen reflexionsgrade mehr oder minder bei jedem Menschen anzutreffen sind, auch wenn Zeitempfinden nur äußerst selten in historischen Quellen artikuliert wird.“ Fabian Schwarzbauer, *Geschichtszeit*, S. 21.

³ Fabian Schwarzbauer, *Geschichtszeit*, S. 25.

⁴ Fabian Schwarzbauer, *Geschichtszeit*, ebd.

Zeiteinheiten zugeschrieben werden.⁵ In der heutigen Auffassung z.B. wird man häufig mit der Vorstellung der Zeit als Rohstoff konfrontiert – „Time is money“ – , also mit dem Bild der „leeren“ Zeit, die wie ein Rohstoff oder ein Material zu verwerten ist.⁶

Es gibt zwei grundsätzliche Formen der Zeitwahrnehmung.⁷ Beide sind Erwartungszeiten, d.h. auf die Erwartung des Zukünftigen hin angelegt und ausgerichtet. Und beide werden – je nach Kultur oder Epoche – mit unterschiedlichen Bedeutungen besetzt. Es gibt die zyklische Form der Naturzeit, die sich durch die ewige Wiederkehr des Alten und die damit einhergehende Erwartung des Neuen auszeichnet. Mit der Naturzeit gemeint ist

„die Zeit, in der sich Mensch und Welt verändern, ohne daß diese Veränderungen als solche (primär) beabsichtigt wären. Sie wird als Zwang, als Kontingenz, als drohender Selbst- und Weltverlust, kurz so erfahren, daß angesichts ihrer die Absichten und Erwartungen, die den zeitlichen Verlauf des menschlichen Handelns betreffen, problematisch werden“.⁸

Die Naturzeit wirkt für die heutige Wahrnehmung eher als handlungshemmend, ihre radikalste Erfahrung ist der Tod. Die Praxis des Erzählens soll den hemmenden, das menschliche Selbstverhältnis gefährdenden Faktor der Naturzeit bewältigen, damit absichts- und erwartungsvolles Handeln angesichts ihrer möglich ist. „Zielpunkt dieser narrativen Deutungsarbeit ist eine Zeitvorstellung, die man *humane Zeit* nennen könnte.“⁹

In Opposition zur Zyklizität der Naturzeit begibt sich die humane oder Geschichtszeit, einmalig und linear. Sie lässt sich definieren als eine übergeordnete „Kategorie, die den wechselseitigen Bezug zwischen Zeit und historischem Geschehen in den Vorstellungen der Historiker beschreibt, erklärt und mit anders gelagerten Akzentierungen der Zeit-Ereignis-Relation vergleichbar werden lässt.“¹⁰ Sie entsteht und funktioniert als Zielpunkt der narrativen Zeitdeutungsarbeit. Die periodische Wiederholbarkeit ist in der

⁵ „Eine intersubjektive Zeitangabe setzt eine historische Entwicklung auf gesellschaftlicher Ebene voraus, die Zeitstandards sozial objektiviert, so dass sie schließlich von den Gesellschaftsmitgliedern in ihrer Sozialisation gelernt und objektiviert werden.“ Fabian Schwarzbauer, *Geschichtszeit*, S. 26.

⁶ Die „Zeit“ wird so zur abstrakten Form oder zum „Behälter“, der durch das eigene Handeln möglichst effizient auszufüllen ist. Jochen Mecke: „Zeittheorie, Zeit-Medien und Medien-Zeit.“ In: Ulrich G. Leinsle / Jochen Mecke (Hg.): *Zeit – Zeitenwechsel – Endzeit. Zeit im Wandel der Zeiten, Kulturen, Techniken und Disziplinen*. Regensburg: Universitätsverlag, 2000 (Schriftenreihe der Univ. Regensburg 26), S. 17-35, hier S. 26.

⁷ Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Apokalypse und Philologie. Wissensgeschichten und Weltentwürfe der Frühen Neuzeit*. Hg. v. Anja Hallacker und Boris Beyer. Göttingen: V&R unipress, 2007. (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung Band 2), S. 367f.

⁸ Jörn Rüsen: „Utopie und Geschichte. Rudolf Vierhaus zum 60. Geburtstag.“ In: *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. Hg.v. Wilhelm Voßkamp. Bd. 1. Frankfurt/ M.: Suhrkamp, 1985 [erstmalig Stuttgart: Metzler, 1982], S. 356-418, zit. S. 363.

⁹ Jörn Rüsen, *Utopie und Geschichte*, S. 363.

¹⁰ Fabian Schwarzbauer, *Geschichtszeit*, S. 35.

Geschichtszeit ausgeschlossen.¹¹ Vielmehr wird hier die Zeit gemessen und in Zeiteinheiten eingeteilt. Beide Zeittypen sind auf die Offenbarung des Sinns angelegt, der sich am Ende erfüllt. Auch der scheinbar unendlichen Geschichtszeit wird eine bewusste Absicht auf ein Ziel unterstellt. Mit der Vollendung des Ziels gewinnt der Prozess eine Ganzheit und Abgeschlossenheit. In diesem Sinn erhalten dann die Epochen oder historische Ereignisse ihren Namen.¹²

Die Dichotomie Geschichtszeit vs. Naturzeit weist eine Ähnlichkeit mit der heiligen und profanen Zeit in Eliades Begrifflichkeit auf (vgl. Kap. 2.2.1). Dennoch wäre eine schlichte Gleichsetzung in diesem Fall nicht angemessen, weil sich die erstere Dichotomie auf die innerweltliche Zeit beschränkt. Die Naturzeit, obwohl sie mit ihrer Zyklizität an die ‚heilige‘ Zeit erinnert, kann erst dann zu einer heiligen Zeit werden, wenn man sie als solche betrachtet und wenn die zyklische Wiederholung von Naturprozessen für den Menschen und dessen Kultur eine Bedeutung und einen tieferen Sinn erlangt. Sonst bleibt es bei der Wiederholung von Naturprozessen, die eines solchen Sinnes entbehren und deren Periodizität gerade nicht erbaulich wirkt, sondern entweder erdrückend in ihrer Unendlichkeit oder im Gegenteil sogar herausfordernd hinsichtlich einer möglichst genauen Messung einzelner Perioden.

Jedes Mitglied einer menschlichen Gemeinschaft verfügt über eine intersubjektive Erfahrung der Vergangenheit – das Geschichtsbewusstsein. Es basiert auf dem Zeitbewusstsein, das sich aus der Verschränkung von Zeit als Erfahrung und Zeit als Absicht formt. Die erfahrene Zeit steht dabei für die Vergangenheit, die Zeitabsicht orientiert sich am intentionalen Handeln der Lebenspraxis. So verbindet das Geschichtsbewusstsein in sich sowohl die Ausrichtung in die Vergangenheit (Erfahrung) als auch in die Zukunft (Absicht) und wird daher als die Art und Weise definiert, „in der sich das dynamische Verhältnis zwischen Zeiterfahrung und Zeitabsicht im menschlichen Lebensprozess realisiert“.¹³ Allgemein verstanden als Oberbegriff für Auffassungen,

¹¹ „In der Geschichte ist die zyklische Wiederholbarkeit der Naturzeit ausgeschlossen. Dasselbe wird nicht wiederkehren. [...] Diese besondere Struktur der Geschichtszeit hat ihren formalen Grund darin, dass Geschichtszeiten Zeiten von Handlungen sind. *Omne agens agit propter finem*. Diese *agere*, wenn personal gefasst, unterstellt eine bewusste Absicht auf ein Ziel hin, um dessentwillen die Handlung vollzogen wird.“ Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Apokalypse und Philologie*, S. 367f.

¹² In der Geschichtszeit gibt es den Augenblick der Vollendung einer Epoche. Es kommt da, wie in der Naturzeit, zu einer Erfüllung, allerdings mit dem Unterschied, dass die Vollendung eines Prozesses zum Ganzen eine Epoche und ihren Sinn bestimmt. Für das Jetzt wird die eigene Unsicherheit und Blindheit eingestanden. Konsequenterweise kann man von einer Epoche erst dann reden, wenn sie abgeschlossen ist, was weiter impliziert, dass der Geschichtsschreiber immer vom Ende her denkt.

¹³ Fabian Schwarzbauer, *Geschichtszeit*, S. 15, zum Abschnitt vgl. S. 10f und S. 15. Schwarzbauer beruft sich auf Rüsens zusammenhängende Ausführungen.

welche die Vergangenheit betreffen, und als Grundlage jeder historischen Erkenntnis, umfasst das Geschichtsbewusstsein sowohl die Einstellungen zur Geschichte als Bericht über historisches Geschehen als auch die Vorstellungen über den faktischen Geschichtsverlauf (Geschichtsbilder), die durch nicht-historische Anschauungen geprägt werden können.

Das Geschichtsbewusstsein konstituiert sich nicht unwesentlich im Hinblick auf die Erfahrung der Wandelbarkeit (*mutabilitas rerum*) und Kontingenz. Der Zufall tritt als Störung des intentional ausgerichteten Handelns auf, erzeugt einen Bruch in der Kontinuität und folglich einen Deutungsbedarf. So gelangt man zur Geschichtsschreibung. Jeder Geschichtsschreibung liegt „ein Geschichtsbewusstsein zu Grunde, das generelle Ansichten des Historikers über Wesen, Form und Verlauf von Geschichte umfasst“.¹⁴ Damit geht die Historiographie über die jeweils gültige Ausformung der Zeiterfahrung hinaus. Denn sie findet Ereignisse und Handlungen vor, die sie auswählen, zu einem Geschehen ordnen muss, und die Historiker beobachten das vergangene Geschehen vor dem Hintergrund dessen, worauf die Gemeinschaft ihr Interesse ausrichtet.

Die Aufgabe des Geschichtsschreibers besteht somit darin, dass er die Wichtigkeit der Auswahl der dargestellten Ereignisse in einer offiziell gültigen Weise, zum Beispiel der empirischen, ermittelt, theoretisch begründet und in Abhängigkeit von dem jeweiligen Erkenntnisinteresse und von dem jeweiligen historischen Zusammenhang beschreibt. Die Auswahl selbst richtet sich nach ihrer Bedeutsamkeit für die jeweilige Gemeinschaft. In der Geschichtsschreibung wird somit die gruppenidentitätsstiftende Zeit- und Geschichtserfahrung greifbar. Außerdem beeinflusst ein durch die Historiographie konstruiertes Selbstbild die Wahrnehmung des Neuen, es schafft ein semantisches Kontinuum und demonstriert zum einen die Identität einer Gemeinschaft, zum anderen den Vollzug des Werdens in ihr. Neben die Erfahrung der Wandelbarkeit stellt sich grundsätzlich die Erfahrung, dass es trotz des Vergänglichen etwas Beständiges geben muss. Die sinnhafte Deutung der Ereignisse ermöglicht die Aufhebung des Zufalls in einem höheren Sinnzusammenhang. Die Kontinuität als Vorstellung von der Dauer in der Zeit konstituiert somit das Geschichtsbewusstsein und begründet die strukturelle Einheit. Geschichtsbewusstsein ist „geleitet von der Absicht, Zeit, die als drohender Selbstverlust des Menschen im Anderswerden seiner Welt und seiner selbst erfahren wird, zu gewinnen“. Historische Zeit ist gleichsam gewonnene Zeit.

¹⁴ Fabian Schwarzbauer, *Geschichtszeit*, S. 10.

„Was ‚gewonnen‘ wird, ist nicht mehr Zeit, sondern die (wiederhergestellte) Identität des Menschen angesichts des Wechsels der Zustände, die seinem bisherigen Selbstverständnis zuwider gelaufen sind, aber nun mit seinen Handlungsabsichten konform gemacht werden können.“¹⁵

Es ist deshalb nur konsequent, wenn man den Prozess des Erzählens zugleich mit dem ausführlichen Prozess des Namengebens vergleicht.¹⁶ Schon die Identität eines Menschen ist durch seinen Namen gesichert, sodass der Name als Merkmal des Beständigen dienen kann. Er schafft zugleich die Identität, weil er sich aus der Vergangenheit gleichsam als deren Bestimmung, als Grundlage aller Intentionen ergibt, die Wahrnehmung des Neuen beeinflusst, die Gegenwart steuert und weil er die Zukunft prognostizierbar macht. Mit dem Namen und der Identität sind auch Ziele der künftigen Handlungen mitgegeben.

Das Erlebnis des Neuen kann verschiedenartige Reaktionen hervorrufen. Üblicherweise versucht man es mit den bereits vorhandenen Verstehens- und Deutungsmustern, mit gelernten Orientierungsschemata zu konfrontieren. Die Begegnung mit dem Neuen kann eine richtige Berührung im wörtlichen Sinn sein, weil der Mensch sich mithilfe des Rückgriffs auf seine Vorerfahrung (*dejà-vu*) von dem Neuen distanziert und es so durch das Benennen der Vergangenheit zuordnet und in seine Erinnerung eingliedert.¹⁷ Entscheidend ist, dass sich in solchen Fällen und vor allem dann, wenn eine Bewältigung anhand des Bekannten nicht gelingt, die Aufmerksamkeit nicht so sehr auf das Vorhandensein des Neuen, als vielmehr auf das Medium solcher Fremderfahrung richtet, weil ein Bruch zwischen dem Eigenen und dem Fremden entdeckt wurde, der sich gerade „im Problematischen des medialen Transfers als ‚authentisch erlebtem‘ offenbart“.¹⁸ Etwas poetisch ausgedrückt, zeigt sich das Neue am deutlichsten dort, wo man sprachlos ist – wo das Vermittlungsmedium als mangelhaft versagt.¹⁹ Falls man das Neue auf eine adäquate Art verarbeiten will, kommt man ohne die Religion nicht aus. „Religion“ – muss nicht nur das Christentum sein, es können u. U. politische Ideologien werden, oder die Hegemonie der Wissenschaft und Empirie. Durch den Erzählakt wird die

¹⁵ Fabian Schwarzbauer, *Geschichtszeit*, S. 16.

¹⁶ So Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Apokalypse und Philologie*, vgl. bes. S. 363.

¹⁷ Der „*dejà-vu*-Anteil [...] wird aus der Erinnerung und dem Unbewußten gespeist, in ihm sind phylogenetisches Erbe, Fiktion, *vraie ou fausse mémoire* – im schlimmsten Falle das Trauma – wirksam, mithin das ‚kulturelle‘ Ordnungs-Moment, das das Chaos der Empfindungen strukturiert.“ Gerhard Neumann: „Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft. Ein Entwurf.“ In: *Kulturwissenschaftliche Frühneuzeitforschung. Beiträge zur Identität der Germanistik*. Hg. v. Kathrin Stegbauer, Herfried Vögel u. Michael Waltenberger. Berlin: Erich Schmidt, 2004. S. 131-160, zit. S. 150.

¹⁸ Gerhard Neumann, *Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft*, S. 150.

¹⁹ Erfolgt auf diese Weise keine Zuordnung zur bereits vorhandenen Erfahrung, bleibt das Neue das Andere, das Fremde und vielleicht sogar das Ungeheure, wenn es nicht bewältigt werden kann: „Unverarbeitet, ohne dass es in seiner Neuigkeit vergeht, wäre das Neue das Überwältigende. Als überwältigender Schrecken generierte es dann ewige Gegenwart und unaufhörliche Faszination. Es verbreitete namenloses Entsetzen oder ewige Seligkeit – beides liegt jenseits aller Fassbarkeit.“ Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Apokalypse und Philologie*, S. 362.

Gegenwart verzeitlicht. Erzählen heißt, das Neue zu benennen und es auf diese Weise an die vorhandenen Muster anzupassen, oder diese um ein neues Verstehensmuster zu bereichern. Nachdem dies geschehen ist, wird das erzählte Ereignis zur Vergangenheit. Die Geschichte schafft dann ein semantisches Kontinuum, in dem das Unbekannte seinen Sinn erhält und seine Fremdheit bzw. sein Geheimnis verliert. Damit aber endet der Prozess nicht, weil das Neue immer wieder erscheint und zur Konfrontation herausfordert. Implizit liegt dem jedoch die Bereitschaft zu Grunde, das Neue überhaupt als solches wahrzunehmen. Die vorherrschende Wissensordnung bestimmt zugleich mit, was überhaupt von den Ereignissen als neuartig und des Erzählens wert erscheint, denn „Wiederholung ist ebenso wie Identifikation relativ zu Organisation. Eine Welt kann eine widerspenstige Heterogenität aufweisen oder unerträglich monoton sein, je nachdem, wie Ereignisse in Arten einsortiert werden.“ Und die „Einförmigkeit der Natur, über die wir staunen, oder die Unzuverlässigkeit, die wir beklagen, gehört zu einer Welt, die wir uns selbst geschaffen haben.“²⁰

Ein Erzähler kennt im Unterschied zum Leser das Ende. In diesem Sinn ähnelt sein Standpunkt dem göttlichen. Die Ordnung, Binnenstruktur der Darstellung, entsteht innerhalb einer Erzählung mit Bezug auf die Intention des Erzählers²¹ und im Hinblick auf Kriterien, die wissenschaftlich, aber auch moralisch und ästhetisch sein können. Der Erzähler, Dichter oder Geschichtsschreiber, greift damit auf das vorhandene Hintergrundwissen zurück, das in sich die gültigen Werte umfasst.

Die Historiographie gibt analog zur Namengebung die Richtung der zukünftigen Entwicklung und bekommt als wissenschaftliche Disziplin eine Orientierungsfunktion. Die Erzählung entwirft und bestätigt gleichzeitig eine Wirklichkeit und die einzelnen Ereignisse konstruieren die Zeit. Die Aufgabe des Historikers besteht dann gerade in der empirischen Ermittlung der historischen Bedeutsamkeit des Geschehens.²² Zugespielt

²⁰ Nelson Goodman: *Weisen der Welterzeugung*. Übs.v. Max Looser. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984, S. 22 u. 23.

²¹ Der Erzähler darf nicht deutlich werden lassen, dass er vom Ende her denkt, weil der Leser sonst verstimmt wäre. Das aber hat zur Folge, dass der Erzähler nicht auf die Finalität selbst, wohl aber auf die Offenlegung der erzählten Finalität verzichtet und die Erzählung um Hinter- und End-Sinne anreichert, um Verweise und Andeutungen, womit die Binnenstruktur nur noch stärker wird. Auf den ersten Blick erscheint das Erzählte dann möglicherweise vieldeutig, aber das eben macht die Geschichte nur noch glaubwürdiger und „in ihrer Individualität verstehbarer“. (Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Apokalypse und Philologie*, S. 369.)

²² Es gehört in den Bereich der geschichtstheoretischen Probleme, wie vergangene Ereignisse, die nicht per se historisch bedeutsam sind, zu historischen Ereignissen qualifiziert werden. „Eine der zentralen Aufgaben des Historikers besteht ja gerade darin, die historische Bedeutsamkeit des Geschehens empirisch zu ermitteln und theoretisch zu begründen. Bezüglich der ‚Zeit‘ kann der Geschichtsschreiber deshalb nicht einfach nur faktische – also: immer schon gegebene – Zeitstrukturen abbilden, da die ausgewählten historischen Fakten

formuliert: Auch „Geschichte“ bedingt „Zeit“.²³ Die Historiker dürfen nicht eine beliebige Darstellungsweise wählen, sondern sie müssen sich an den zeitgemäßen Gebrauch, die offiziell anerkannte Wissenschafts- und Geschichtsauffassung und deren Formulierungsregeln halten. Dadurch erst können die von ihnen erzählten Geschichtsereignisse in ihrem Sinn geklärt werden und ihre Bedeutung erhalten.

Die Heilsgeschichte stellt ein Geschichtskonzept dar, auf das man sich in der Frühen Neuzeit noch selbstverständlich bezog.²⁴ Die damaligen Geschichtsschreiber halten sich an den linearen Zeitverlauf, dessen Anfang und Ende biblisch definiert werden. „Neben dem göttlichen Anfang und einer regelmäßigen Struktur umfasst die Zeit aber auch das Weltende und vor allem als ihre Mitte die Ankunft des Messias: Ohne die Geschichte läßt sich der Abschnitt über den Messias nicht beibehalten.“²⁵ Doch auch innerhalb des heilsgeschichtlich beeinflussten Denkens kann Pluralität bestehen. Neben der orthodoxen Lehre erscheint z.B. die *Philosophia perennis*.²⁶ Während der Frühen Neuzeit wurden biblische Wahrheiten, die als ewig geltend betrachtet wurden, zunehmend als historisch zufällig angefochten, nicht nur zusehends der zunehmenden naturwissenschaftlichen Entdeckungen, sondern auch angesichts der sich allmählich durchsetzenden philosophischen Konzepte. Die Akzeptanz der historischen Zufälligkeit zeitigte weitere Wirkungen auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie und mündet zuletzt in der Feststellung, dass es unmöglich ist, die absolute Wahrheit zu erkennen; der Mensch habe Zugang nur zu deren Repräsentanten. Aus der Erkenntnistheorie wird Theorie der Repräsentation.²⁷

abhängig vom jeweiligen Erkenntnisinteresse und historischem Zusammenhang sind und deshalb variieren.“ Vgl. Fabian Schwarzbauer, *Geschichtszeit*, S. 11, Fn. 8.

²³ Die Überlegung geht dahin, dass „die konkreten Ausformungen theoretisch möglicher Vorstellungen über Zeit als grundlegende Rahmenbedingung menschlicher Weltanschauung und Lebenspraxis auch abhängig von der historischen Forschung und historiographischen Formung des historischen Wissens sind, in denen sie implizit zur Sprache kommen.“ (Fabian Schwarzbauer, *Geschichtszeit*, S. 11.)

²⁴ So tut es z.B. Christoph Helwig: *Synopsis Historiae Universalis. Ab Origine Mundi, per Quatuor Summa Imperia (quas Monarchias appellant) ad praesens tempus deducta [...]. Collata & Accommodata Ad Vaticanium Danielis Prophetiae cap. 2. & 7.* Greifswald: Jakob Jeger, 1637.

²⁵ Markus Völkel: „Wie man Kirchengeschichte schreiben soll. Struktur und Erzählung als konkurrierende Modelle der Kirchengeschichtsschreibung im konfessionellen Zeitalter.“ In: Brendecke, Arndt / Fuchs, Ralf-Peter / Koller, Edith (Hgg.): *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*. Berlin: Lit, 2007 (Pluralisierung & Autorität, SFB 573 10). S. 455-489, S. 465.

²⁶ Schmidt-Biggemann betrachtet diese als Resultat der Verflechtung von Theologie und Philosophie, sie sei „der welt- und heilsgeschichtliche Rahmen der Enzyklopädie im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit.“ (Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Apokalypse und Philologie*, S. 247.) Die neuzeitliche Wissenschaft entbehrt die metaphysische Verankerung im heilsgeschichtlichen Rahmen. Letztendlich wurde das Wissen eklektisch – die Polyhistorie löste sich zugunsten der einzelnen Spezialfächern auf, und die Eklektik, die damit gegeben ist, ergibt sich teils aus der Praxisorientiertheit des Wissens.

²⁷ Vgl. „An die Stelle des Bewußtseins des (einzelnen) Subjekts tritt die (kollektive) Sprache als das Instrument der Vergewisserung über die Welt. Indessen beruht der betreffende Wechsel nicht nur auf einer Substitution des individuellen Subjekts durch die überindividuelle Sprache, bedeutsam ist gleichermaßen, daß damit an die Stelle einer Erkenntnistheorie eine Theorie der Repräsentation tritt.“ (Andreas Kahlitz:

Während noch selbst „in der *Philosophia Perrennis* die Weltgeschichte logostheoretisch nach Weltenplan und Vollendung überschaubar war, bleibt nach der Zersetzung des Rahmens allein eine Historizität übrig, die ohne Anfang und Ende auszukommen glaubt.“²⁸ Als vier wichtigste Merkmale des neuzeitlichen Konstrukts „die Geschichte“ nennt daher W. Sparn erstens die Immanenz des Sinns bzw. Zwecks der Geschichte, der durch die Entwicklung der Menschheit zur wahren Humanität hervorgebracht werde; zweitens die Menschheit²⁹ als das Handlungssubjekt des geschichtlichen Prozesses; drittens den Fortschritt als die Verlaufsstruktur der Geschichte (höhere Kultur, bessere Lebensverhältnisse) und viertens Abwendung von der bislang maßstäblichen Vergangenheit bei gleichzeitiger Zuwendung der *Zukunft*, die als Utopie oder als Vision oder auch nur als technisches Projekt handlungsleitend wird.³⁰

Eine solche Darbietungsweise erweckt zunächst den Eindruck, dass die heutige Situation der Philosophie und Geschichtsschreibung in einem direkten Gegensatz zur frühneuzeitlichen Lage steht und Resultat des (geradlinig verlaufenden) Fortschritts ist, im Rahmen dessen die eine Geschichts- oder Philosophieauffassung die andere einfach ablöst. Selbst wenn die Gegensätzlichkeit nicht zu leugnen ist und der Vergleich beider Epochen zu solchen polarisierenden Charakterisierungen verleitet, liegen die Verhältnisse keineswegs so einfach. Selbst beim Konstatieren der Gegensätzlichkeit ist zugleich die jeweils negierte Denkfigur heute wie damals nicht ausgeschlossen. Zweifellos ist in Bezug auf die Frühe Neuzeit mit einer anderen Kultur zu rechnen, ebenso wie mit Unterschieden in der Wahrnehmung der Welt und in der Wissensordnung. Der Inhalt einer Kultur besteht immerhin in ihrer Alterität: „Von Kultur kann man in einer gewissen Hinsicht freilich

„Kunst des Möglichen. Prolegomena zu einer Theorie der Fiktion.“ In: *Poetica* 35 (2003). S. 251-273, zit. S. 256.)

²⁸ Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Apokalypse und Philologie*, S. 16.

²⁹ Die Ablehnung einer teleologischen Naturerklärung erhebt den Zufall zu einer das Ergebnis wesentlich mitformierenden Größe. Ordnung der Welt wird nicht gesehen als ein bewusst angelegter, in die Wirklichkeit umgesetzter Entwurf eines Weltbaumeisters. Die Mittel-Zweck-Kategorie, die als „Teleologie“ vormals als eine die Natur selbst bestimmende Größe angesehen wurde, wird jetzt in einer aus Kants Philosophie hervorgegangenen Ethik-Konzeption für den Menschen reklamiert und kommt als eine Art neuer „Weltmittelpunkt“ im Bewusstsein voll zur Gegebenheit. Die Selbstzwecklichkeit hat dabei die Struktur eines voluntativen Steuerungszentrums bekommen. Der Mensch selbst ist dazu berufen, in der Welt Ordnung und Humanität zu gewährleisten. Mehr dazu vgl. Eberhard Wölfel: „Ethik im Kontext eines evolutionären Weltbildes.“ In: *Eschatologie und Schöpfung. Festschrift für Erich Gräßer zum 70. Geburtstag*. Hg.v. Martin Evang. Berlin / New York: De Gruyter, 1997 (Beihefte zur Zs.für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 89), S. 387-403, bes. S. 391-399.

³⁰ Walter Sparn: „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“. Über die geschichtstheologische Herausforderung eines Millenniums.“ In: *Apokalyptik versus Chiliasmus? Die kulturwissenschaftliche Herausforderung des neuen Millenniums*. Hg.v. Walter Sparn. Erlangen 2002. (Erlanger Forschungen. Reihe A. Geisteswissenschaften : 97). S. 199-224, hier bes. S. 206. W. Sparn verweist u.a. auf Koselleck, Vgl. auch Reinhart Koselleck: „Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit.“ In: Ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/M. 1979. S. 17-37.

überhaupt nur erzählen, indem man von interkulturellen Begegnungen erzählt.“³¹ Hält man an der relationalen Auffassung des Kulturbegriffs fest, darf die Andersartigkeit nicht gleich mit der Gegensätzlichkeit gleichgesetzt werden, auch die implizit wertende Vorstellung einer Entwicklung ist nicht angemessen.³² Der Hauptunterschied liegt nicht so sehr in einer kompletten Umorientierung und Abwendung vom Alten, sondern eher in einer verschiedenen Akzentuierung des damals wie heute Vorhandenen. Einen Beweis liefern zum Beispiel frühneuzeitliche Befunde, in denen das Nebeneinander von Empirie und heilsgeschichtlichem Denken konstatiert wird.³³ Es muss nicht gleich ein gegensätzliches Konzept³⁴ vorliegen, denn „manchmal unterscheiden sich Welten nicht so sehr im Hinblick auf die Entitäten, die sie umfassen, als vielmehr in der Betonung oder im Akzent, und diese Unterschiede sind nicht weniger folgerichtig.“³⁵

Bereits während des 16. Jahrhunderts verstärkten sich in Europa die Endzeiterwartungen.³⁶ Die Bibel selbst und zusammen mit ihr das heilsgeschichtliche Geschichtskonzept wurden allmählich zum Objekt der Polemik, vor allem in den Fragen wie eine genaue Datierung des Weltanfangs und die damit zusammenhängende Festlegung

³¹ Der Kultur-Begriff schließt ein Relationsverhältnis und Andersartigkeit als implizite Voraussetzung ein und ist dann von seinem Wesen her ein Pluraletantum. Vgl. Peter Strohschneider, *Kultur und Text*, zit. S. 108, Fn. 66.

³² Es wäre verfehlt, eine lineare Entwicklung von archaisch-magischem zu modernem Zeichenverständnis anzunehmen. Nach einer solchen Sicht sei die „Vorstellung eines göttlich geschaffenen Symboluniversums mit seinem dichten Netz von natürlichen Abhängigkeitsbeziehungen, die verborgene Zusammenhänge offenbaren und magisch-rituelle Einflußmöglichkeiten eröffnen, [...] abgelöst worden von einem rationalistischen Verständnis, das die Zeichen erst durch den Erkenntnisvorgang konstituiert sieht.“ Barbara Stollberg-Rilinger: „Zeremoniell, Ritual, Symbol. Neue Forschungen zur symbolischen Kommunikation in Spätmittelalter und Früher Neuzeit.“ In: *Zeitschrift für Historische Forschung* 27/3 (2000), S. 489-527, zit. S. 525.

³³ „Innerhalb einer Person können unterschiedliche Tendenzen naturwissenschaftlicher Leistung wirksam werden, so im zoologischen Werk Konrad Gessners der konservative Versuch, den Zuwachs an empirischer Autopsie zu verbinden mit der Menge von Deutungen exegetischer, proverbialer und metaphorischer Art, und von derselben Person die von ihren Zeitgenossen nicht gewürdigte progressive Leistung, in die Botanik eine Gliederung von der Morphologie her einzuführen; [...]“ W. Harms, *Zur Kulturwissenschaft...*, S. 175.

³⁴ Kulturelle Praxis bedarf in jedem Fall Geschichtsdeutung – dieser Tatbestand ist unabhängig vom jeweiligen Geschichtsbegriff oder seinen Äquivalenten, z.B. dem Begriff der Kultur. Die postmoderne Kritik an den neuzeitlichen, systematischen und teleologischen Theorien ‚der‘ Geschichte zugunsten der bescheideneren, auf Erfahrungsregionen sich beschränkende Pluralität und Perspektivität von Geschichten-Erzählungen ändert allerdings sehr viel an den klassisch modernen Ansprüchen auf objektives historisches Wissen. Das Verblässen und Zerfallen einer übergreifenden Geschichtsmetaphysik „in eine Vielzahl heterogener, nämlich eigenzeitlicher und eigenlogischer Geschichten ändert jedoch nichts an der Notwendigkeit von Deutung von geschichtlichem Geschehen. Diese Deutung ist die Bedingung auch dafür, Geschichten erzählen und erinnern zu können. Die zeitgenössische Historiographie stellt denn auch gerade den konstruktiven, poetischen Charakter von ‚Geschichte‘ besonders stark heraus. Von der für Geschichte zuständigen Muse sagt man zurecht: ‚Auch Klio dichtet‘.“ Walter Sparr, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, S. 203f.

³⁵ Nelson Goodman, *Weisen der Welterzeugung*, S. 23.

³⁶ Zur Deutung der Johannesoffenbarung mit einer Darstellung der Kirchen- und Weltgeschichte in der Frühen Neuzeit vgl. Otto Böcher: „Apokalyptische Strukturen in der Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit.“ In: *Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte* 69 (2000), S. 1-18, bes. S. 16f.

des Weltendes zu erfolgen hat, auch weil Weltreisen, die Entdeckung Amerikas und die Entwicklung in den Naturwissenschaften das in der Bibel dargebotene Bild zu relativieren schienen. Das Geschichtsd Denken der Gelehrten bevorzugt die empirische Betrachtung und menschliche Erfahrung als Bezugsrahmen. Für die Geschichtsschreibung, ihre Darbietungsweise bleibt dies freilich nicht ohne Folgen. Man befasst sich mit dem Vergangenen nicht mehr primär, weil es auf Gott oder seine Wiederkunft hinweist. Das Ziel ist die Beschäftigung mit einem Ereignis, Sachverhalt oder einer Person um ihrer selbst willen. Die historische Einmaligkeit und eigentümliche Besonderheit interessiert.

Nach der allgemeinen Sicht verbürgt heute der vornehmlich mit der Naturwissenschaft assoziierte Fortschrittsgedanke die Kontinuität. Überträgt man ihn auf die Historiographie selbst, ergeben sich daraus die Regeln für ein wissenschaftsspezifisches Geschichtserzählen. Die einzelnen Ereignisse werden primär nach den Kriterien der Kausalität und Intentionalität dargestellt.³⁷ Eine Narration, die Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt, darf ihre leitenden sinnbildenden Gesichtspunkte der historischen Interpretation dann „nicht mehr einfach in der Form einer narrativen Darlegung von Zeitverläufen präsentieren. Sie muß sie vielmehr als solche explizieren und dadurch in ihrer Sinnbildungsfunktion diskutabel machen.“³⁸

Der Bezugsrahmen selbst wird seinerseits „diskursiv verhandelbar“, thematisiert und damit aber auch relativiert, weil nur bis zu dem Moment bestehend, an dem er von einem anderen Bezugsrahmen abgelöst wird, der über eine in rationaler Hinsicht bessere, argumentativ lückenlose, fortgeschrittenere theoretische und empirische Untermauerung verfügt. Das bezeugt aber, dass der Bezugsrahmen ein Ergebnis der Reflexion ist, die sich auf etwas anderes beruft, an dessen Absolutheit kein Zweifel besteht, augenscheinlich auf die Rationalität und die ermittelbaren Fakten, an deren Offensichtlichkeit (und somit Wahrhaftigkeit) ebenfalls kein Zweifel besteht. Durch eine solche Theoretisierung „bringt

³⁷ Die Erklärungsschemata lassen sich in nomologische, intentionale und narrative gliedern. Das nomologische Schema verwenden die Historiographen, wenn sie eine historische Tatsache durch Ursachen oder Anfangsbedingungen und ein Gesetz erklären. Die Erklärungsweise des intentionalen Schemas verhält sich konträr zur Entzeitlichungs- und Verallgemeinerungstendenz des nomologischen und sie bezieht sich auf die „Handlungsabsichten und –bedingungen eines Subjektes in einer bestimmten historischen Konstellation.“ Das narrative Erklärungsschema grenzt sich von den beiden vorangehenden ab. Seine Besonderheit liegt in seinem Bezug zu zeitlichen Veränderungen eines Referenzsubjektes, dessen Wandel spezifisch historisch erklärt werden soll. Das Erzählen ist selbst schon Erklären. Vgl. Fabian Schwarzbauer, *Geschichtszeit*, S. 205f. u. 211. Weiter vgl. auch Jörn Rüsen: *Rekonstruktion der Vergangenheit*. Bd. 2. *Grundzüge einer Historik II: Die Prinzipien der historischen Forschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, bes. 19ff.

³⁸ Vgl. Jörn Rüsen, *Utopie und Geschichte*, S. 367f, zit. S. 368.

sich die methodische Rationalität der Geschichte als Wissenschaft bei der Sinnbildung des historiographischen Erzählens in formaler Weise zur Geltung.“³⁹

Die rationale Argumentation und diskursive Begründung können selbst als Sinnbildungskriterien des historiographischen Erzählens fungieren.⁴⁰ Aufgrund ihres empirischen Bezugs sind vornehmlich die Kausalität und Intentionalität mittels Vernunft außerordentlich gut erfassbar. Die Rationalität hingegen erlaubt einen argumentativen Relativismus. An die Seite der Rationalität tritt die naturwissenschaftlich untermauerte und durch physikalische Messung verbürgte Chronologie. Sie dient als feste, unangreifbare und daher nicht relativierte Folie für die geschichtlichen Abläufe und setzt sich als Maßstab absolut.⁴¹

2.2 Heilsgeschichte als Ordnungsprinzip von Zeit und Geschichte

Greift man die obigen Gedanken zum identitätsstiftenden Moment des Erzählens auf und wendet sie auf die Heilsgeschichte an, entsteht allerdings die Frage, was einem Geschichtsschreiber, der dem heilsgeschichtlichen Rahmen verpflichtet ist, als neu erscheint und wie die narrative Explikation dann aussieht. Damit verbindet sich aufs Engste die Frage nach Art der Darstellung. Die Form hängt mit der Intention insofern zusammen, als der Sinn die Binnenstruktur bestimmt und als Handlungsmotivation hinter allen menschlichen Handlungen steht. Vor dem Hintergrund des übergreifenden Sinns werden die Handlungen selbst dann klassifiziert und bewertet. Der christliche Gottesglaube impliziert unabweislich die Behauptung eines Ganzen:

„Die religiöse Annahme, dass die Welt und die Zeit koextensiv geschaffen seien, erhalten werden und vollendet würden, und zwar von einem Schöpfer, der damit bestimmte Absichten und Ziele verband, durfte und musste die gesamte Geschichte [...] zu *einem* Gegenstand des Wissens zusammenfassen. Dieses Wissen enthielt auch die Vorstellung vom Anfang und einem Ende der

³⁹ Jörn Rüsen, *Utopie und Geschichte*, S. 368.

⁴⁰ Bei Insuffizienz hinsichtlich der Erfüllung der Kriterien wird eine solche historiographische Arbeit entweder in ihrer Wissenschaftlichkeit angezweifelt (ideologische Voreingenommenheit, wenig innovativ etc.) oder es handelt sich um eine Art der Geschichtsschreibung, die keine Wissenschaftlichkeit für sich beansprucht, ein Beispiel dürften hier die historischen Romane sein. Hier zeigt sich die negative Rolle der Prinzipien des rationalen Argumentierens, Sinnbildungskriterien auszuschließen, die mit ihnen nicht übereinstimmen. Gleichzeitig funktionieren die Grundsätze rationalen Argumentierens nicht nur als Sinnbildungskriterien historiographischen Erzählens, sondern als Medium menschlicher Welt- und Selbstdeutung werden sie zugleich als Prinzipien der Vergesellschaftung beansprucht. Vgl. Jörn Rüsen, *Utopie und Geschichte*, ebd.

⁴¹ Wohlgermerkt ausgerechnet jene auf den Planetenbewegungen und physikalischen Messungen basierende Zeitordnung, die Augustinus kritisch hinterfragt, vgl. weiter unten.

Geschichte; es stand ja in der Perspektive göttlicher Offenbarung, der *oeconomia salutis*, der ‚Heilsgeschichte‘.⁴²

Das heilsgeschichtliche Schema geht von der Schöpfungstheologie aus. Gott schuf die Welt aus dem Nichts. Er hat auch die Zeit erschaffen. Zum Schöpfungsgedanken gehört unabdingbar der Gedanke, dass die Schöpfung endlich ist. Ihr Ende, oder besser: ihre Vollendung, steht schon im Moment ihrer Geburtsstunde fest und ist mitgedacht. Der Mensch genießt als Ebenbild Gottes eine besondere Stellung innerhalb der Schöpfung. Vor dem Sündenfall lebte er innerhalb einer unversehrten Natur; nach der Vertreibung aus dem Paradies ist nicht allein er, sondern auch die Natur und das göttliche Schöpfungswerk sind durch die Erbsünde gekennzeichnet. Die Zeitlichkeit entstand.

Die irdische Zeit – ‚Zeitlichkeit‘ – und die göttliche Zeit – ‚Ewigkeit‘ – begründen Dualität im temporalen Bereich. Dass die heilige Zeit die eigentliche ist, vermittelt das Gedächtnis einer Gemeinschaft.

„Denn woher denn der Fluß dieser unzähligen Jahrhunderte, die Du nicht geschaffen hättest, der Du doch der Urheber und Gründer aller Jahrhunderte bist? Oder was für Zeiten wären da gewesen, die nicht Du gegründet hättest? Oder wie sollten sie verfließen, wenn sie nicht waren?

Da Du also gar aller Zeiten Wirker bist, wie kann man, wenn also doch etwelche Zeit gewesen wäre, ehvor Du Himmel schufst und Erde – wie kann man sagen, da seiest Du des Wirkens müßig gewesen? Eben diese Zeit auch hattest doch Du erschaffen, und Zeiten konnten nicht verfließen, ehe Du Zeiten erschufst. Wenn aber vor Himmel und Erde Zeit überhaupt nicht war, was soll dann die Frage, was Du ‚damals‘ tatest? Es gab kein ‚Damals‘, wo es Zeit nicht gab.“⁴³

Die Zeit selbst wird als ein von Gott geschaffenes Werk verstanden, sie entstand schon vor den Himmelskörpern, weshalb sie die Zeit erst erfahrbar machen, nicht aber als solche schaffen:

„Deinde quaerunt quid dictum sit de sideribus: *et sint in signa et in tempora*. Numquid enim, aiunt, tres illi dies sine temporibus esse potuerunt aut ad temporis spatia non pertinent? Sed *in signa et in tempora* dictum est, ut per haec sidera tempora distinguantur et ab hominibus dinoscantur, quia si currant tempora et nullis distinguantur articulis, qui articuli per siderum cursus notantur, possunt quidem currere tempora atque praeterire, sed intellegi et discerni ab hominibus non possunt. Sicut horae quando nihilus dies est, transeunt quidem et sua spatia peragunt, sed distingui a nobis et notari non possunt.“⁴⁴

Die Zeit entsteht also folgerichtig nicht erst durch die Bewegung der Himmelskörper, wie man es häufig denkt und wie tief sich diese Vorstellung auch eingewurzelt hat: „Denn ich

⁴² Walter Sparrn, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, S. 205.

⁴³ „Nam unde poterant innumerabilia saecula praeterire, quae ipse non feceras, cum sis omnium saeculorum auctor et conditor? Aut quae tempora fuissent, quae abs te condita non essent? Aut quomodo praeterirent, si numquam fuissent?

Cum ergo sis operator omnium temporum, si fuit aliquod tempus, antequam faceres caelum et terram, cur dicitur, quod ab opere cessabas? Id ipsum enim tempus tu feceras, nec praeterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora. Si autem ante caelum et terram nullum erat tempus, vur quaeritur, quid ‚tunc‘ faciebas? Non enim erat ‚tunc‘, ubi non erat tempus.“ (Confessiones XI,13)

⁴⁴ *Sancti Augustini Opera. De Genesi contra Manichaeos*. Ed. Dorothea Weber. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1998 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XCI), Lib. I., XIV, 21.

höre, daß kein Körper sich bewege, außer in der Zeit: Du bist es, der es sagt. Daß aber die Bewegung eines Körpers nun selber die Zeit sei, höre ich nicht: Du bist es nicht, der es sagt.“⁴⁵

Als solche ist die Zeit, wie die Menschen sie wahrnehmen, ungreifbar und entsteht durch Messen, durch Erfahrung des Wandels, der sich innerhalb der Natur manifestiert und der sich im Bereich des menschlichen Handelns mit Kausalität oder Intentionalität beschreiben lässt. Die menschliche Zeitwahrnehmung, davon vor allem das Bewusstsein einer Vergangenheit, einer Gegenwart und einer Zukunft, konstituiert so letztendlich das Gedächtnis als der prominente Ort, an dem die Zeiten aufeinandertreffen, sodass Augustinus in den *Confessiones* erwägt, ob es überhaupt angemessen sei, von einer Vergangenheit, einer Gegenwart und einer Zukunft⁴⁶ zu sprechen:

„Soviel aber ist nun klar und deutlich: Weder die Zukunft noch die Vergangenheit ‚ist‘, und nicht eigentlich läßt sich sagen: Zeiten ‚sind‘ drei: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; vielmehr sollte man, genau genommen, etwa sagen: Zeiten ‚sind‘ drei: eine Gegenwart von Vergangenem, eine Gegenwart von Gegenwärtigem, eine Gegenwart von Künftigem. Denn es sind diese Zeiten als eine Art Dreiheit in der Seele, und anderswo sehe ich sie nicht: und zwar ist da Gegenwart von Vergangenem, nämlich Erinnerung; Gegenwart von Gegenwärtigem, nämlich Augenschein; Gegenwart von Künftigem, nämlich Erwartung.“⁴⁷

⁴⁵ „Nam corpus nullum nisi in tempore moveri audio: tu dicis. Ipsum autem corporis motum tempus esse non audio: non tu dicis.“ (*Confessiones* XI,24).

⁴⁶ Nach Augustinus ermöglicht sich die Erinnerung des Vergangenen durch die in der Seele hinterlassenen Spuren: „Mögen sie also beide [das Vergangene und Künftige], was immer auch sie sind, sein wo immer: sie ‚sind‘ nur als Gegenwart. Freilich werden, wenn man Vergangenes der Wahrheit getreu erzählt, nicht die Wirklichkeiten selbst hervorgeholt, die nun einmal vergangen sind, sondern nur Worte, geschöpft aus Bildern, die im Geiste, als sie durch unsere Sinne hindurchzogen, gleichsam Spuren eingedrückt haben.“

[„Ubicumque ergo sunt, quaecumque sunt, non ‚sunt‘ nisi praesentia. Quamquam praeterita cum vera narrantur, ex memoria proferuntur non res ipsae, quae praeterierunt, sed verba concepta ex imaginibus earum, quae in animo velut vestigia per sensus praetereundo fixerunt.“ (*Confessiones* XI, 18)]

Folgerichtig entsteht aber die Frage: Ist es möglich, sich an das *Zukünftige* zu *erinnern*? Das Zukünftige ist überhaupt noch nicht vorhanden. „Heißt es also, daß man Künftiges sehe, so betrifft dies nicht die Wirklichkeit selbst, die noch nicht ‚ist‘, will sagen erst sein wird, sondern gesehen werden etwa ihre Ursachen, ihre Anzeichen, die schon ‚sind‘ und deshalb für den Seher nicht in der Zukunft, sondern in der Gegenwart liegen, so daß sich aus ihnen das Künftige im Geiste erfassen und verkündigen läßt.“ [„Cum ergo videri dicuntur futura, non ipsa, quae nondum ‚sunt‘, id est quae futura sunt, sed eorum causae vel signa forsitan videntur, quae ‚iam‘ sunt: ideo non futura, sed praesentia sunt iam videntibus, ex quibus futura praedicantur animo concepta.“ (*Confessiones* XI,18)]

Zum anderen räumt er der Wahrsagerkunst einen legitimen Platz ein – es gibt Menschen, die trotzdem Einsicht in das Zukünftige haben: „Du, Beherrscher Deiner Schöpfung, in welcher Weise also geschieht es, wenn Du die Seelen über das belehrst, was erst künftig ‚ist‘? Denn in der Tat, Deine Propheten hast Du belehrt. Welches ist doch die Weise, in der Du über Künftiges belehrst, Du für den es irgend etwas Künftiges nicht gibt? Oder belehrst Du vielmehr über Gegenwärtiges mit Bezug auf Künftiges? Denn über Nichtseiendes kann man schlechterdings nicht belehren. Allzuweit für meine Sehkraft liegt Deine Weise; es ist mir zu gewaltig; aus mir selbst ‚vermag ich nicht hinzukommen.““ [„Tu quae regnator creaturae tuae, quis est modus, quo doces animas ea quae futura ‚sunt‘? Docuisti enim prophetas tuos. Quisnam ille modus est, quo doces futura, cui futurum quicquam non est? Vel potius de futuris doces praesentia? Nam quod non est, non doceri utique potest. Nimis longe est modus iste ab acie mea; invaluit; ex me ‚non potero‘ ad illum“ (*Confessiones* XI,19)]

⁴⁷ „Quod autem nunc liquet et claret, nec futura ‚sunt‘ nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora ‚sunt‘ tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora ‚sunt‘ tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ae non video,

Aus dem Gedächtnis heraus vermag der Mensch nicht allein die irdisch-zeitlichen Ereignisse, sondern auch die ewigen Wahrheiten ständig präsent zu halten. Die *mutabilitas*, Wandelbarkeit, beherrscht die irdische Welt. Die Heilsgeschichte rechnet außerdem mit der Zeitdimension der Ewigkeit, was in der Figur der Theophanie, besonders aber in *adventus*, *incarnatio* und Parusie deutlich wird. Eine Schwierigkeit entsteht, wenn das Ewige innerhalb dieser Welt gedacht werden soll, weil es sich prinzipiell der diesseitigen Erfahrung entzieht. Eine Möglichkeit der Explikation bieten symbolische Verweise auf die Ewigkeit. Sie sind zwar ebenfalls wie die irdische Welt der Vergänglichkeit unterworfen, aber gerade ihre Funktion, auf das Heilige zu verweisen, bewirkt ihren besonderen Status, es ist auch eine besondere – heilig machende – Funktion. Ähnlich begegnen sich das Heilige und das Irdische, Profane im Tempel. Analog zu den räumlichen Verhältnissen liegen auch die Verhältnisse im Temporalen. Die Ewigkeit ist demnach ein Zustand, in dem sich hier auf der Erde, im Diesseits, die andere Zeitebene zeigt. Sie muss also nicht unbedingt als Zeitlosigkeit in scharfem Kontrast zu der Zeit stehen, sondern kann ebenso gedacht werden als Gleichzeitigkeit von allen drei Zeitstufen, als übergeschichtlich oder geschichtslos.

2.2.1 Zweierlei Ort und zweierlei Zeit

Die Religion schafft in gewisser Weise eine neue ganze und ganzheitliche Welt, die von dem religiösen Menschen als Bezugspunkt erfahren wird. Das Heilige ist das Reale schlechthin, es strahlt Macht aus, ist zugleich aber auch Quelle des Lebens und der Fruchtbarkeit. Die Welt, mit dem Göttlichen in ein Verhältnis gesetzt, ist dann nicht mehr homogen. Außer der Funktion als System der Weltordnung vermittelt die Religion bestimmte Werte und Maßstäbe. Wer sie einhält, gewinnt gewissermaßen einen Abstand zur Welt und zu sich selbst, der es ihm ermöglicht, die verehrten Werte auch praktisch zu verwirklichen, bzw. nach ihnen zu suchen. Die Erfahrung der Inhomogenität betrifft gleichermaßen Zeit und Raum.⁴⁸ Als primäres religiöses Erlebnis ist sie eine Urerfahrung und kommt damit der Weltgründung gleich. Eine solche Erfahrung, die Theophanie, bildet dann einen festen Punkt und eine Mittelachse, ein Zentrum der Welt, von dem alles andere abhängt und das zugleich als Orientierungspunkt dient. In Tempeln wird dieser welt schöpferische Akt noch einmal nachgebildet. Der Tempel ist Kosmos, ein heiliger

praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio.“
(*Confessiones* XI,20)

⁴⁸ Überlegungen zum Raum vgl. maßgeblich Mircea Eliade: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt/M.: Insel, ²1985, hier S. 23ff.

Raum und ähnlich einer Insel in der umgebenden nicht-heiligen Welt. Der Eingang, die Tür oder die Schwelle hebt die räumliche Kontinuität auf.

Die Heiligung eines Ortes muss durch eine Theophanie geschehen, ein Ereignis, das den konkreten Ort nach oben „offen“ macht. Wenn man zum Beispiel in ein unbekanntes Land kommt und sich das Gebiet zu eigen macht, so reicht es nicht, es bloß zu bebauen. Der Ort muss zuvor geweiht, wie aufs Neue geschaffen werden. Der Mensch ahmt die göttliche Welterschöpfung nach, was aber gleichzeitig bedeutet, dass auch der „blutige“ Teil der Kosmogonie wiederholt wird. Viele Schöpfungsmythen enthalten die Geschichte vom Kampf mit Chaos oder einer Schlange, deren Vernichtung mit der Welterschöpfung in eins fällt. Auf diese Weise erklären sich beispielsweise die symbolischen Bauopfer. Erst danach kann man eine Landschaft kultivieren und allmählich verwandeln.

Mit der Kosmogonie verhält es sich aber gleichzeitig so, dass der neu „geschaffene“ Ort „in der Mitte“, im Zentrum liegt, weil sich nur dort die Wahrheit verbirgt und die Durchbrechung der räumlichen Grenzen, Verbindung zwischen den drei kosmischen Zonen (göttliche Sphäre, Erde, Unterwelt) ermöglicht wird. Dabei kommt es nicht unbedingt auf die Größe des durch die Theophanie geheiligten Raumes an. Das heilige Land, wie z. B. Palästina, repräsentiert ebenso wie Jerusalem und der Tempel das Bild eines Universums und das Zentrum der Welt. Auf diese Weise entsteht eine Vielheit von „Zentren“, die wie ineinander verschachtelt sind, und das Bild der Welt wiederholt sich „in immer bescheidenerem Maßstab.“⁴⁹ Die Welt lässt sich insofern „als Welt, als Kosmos fassen, als sie sich als heilige Welt offenbart“. Was über die Grenze hinausgeht, ist nicht kosmisiert und deshalb amorph, undefiniert und verkörpert „für den religiösen Menschen das absolute Nichtsein. Verirrt er sich durch ein Mißgeschick dorthin, dann fühlt er sich seiner ‚ontischen‘ Substanz entleert, so als löse er sich in Chaos auf, und erlischt schließlich“.⁵⁰

Eine ähnliche Betrachtung liegt der Zeit zu Grunde.⁵¹ War der heilige Raum mit der Vorstellung der Mitte verbunden, so zeichnet sich die geheiligte Zeit durch ihren Ursprungscharakter, ihre Reversibilität und unendlich oft mögliche Wiederholbarkeit aus. Die heilige Zeit verkörpert einen Augenblick, in dem eine Realität sich zum ersten Mal manifestierte, und erschöpft sich nie. Im Unterschied zum Alltag, der historischen oder profanen Zeit, stellt sie keine irreversible Dauer dar. So gibt es zweierlei Arten von Zeit,

⁴⁹ Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, S. 41.

⁵⁰ Beide eben verwendeten Zitate Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, S. 59.

⁵¹ Dazu vgl. M. Eliade, ebd., S. 63ff.

„deren wichtigere, die heilige Zeit, den paradoxen Aspekt einer zirkulären, umkehrbaren, wiederholbaren Zeit bietet und eine Art mythische ewige Gegenwart darstellt, der man sich mittels der Riten periodisch wieder einfügt“.⁵² Der ‚profane‘ Zeitfluss wird durch die Einschaltung der anderen Zeit, d.h. während eines Ritus oder im Gottesdienst, wie angehalten.

Ein Charakteristikum der ‚heiligen‘ Zeit ist das Merkmal der Periodizität. Die Welt erneuert sich jedes Jahr, das einen geschlossenen Kreis mit einem Anfang und einem Ende bildet. Die Eigentümlichkeit besteht in der Neuschöpfung oder Wiedergeburt des Jahres. „Mit jedem Jahr entstand eine ‚neue‘, ‚reine‘ und ‚heilige‘ – weil noch nicht abgenützte – Zeit.“⁵³ Das manifestiert sich in solchen Bräuchen wie Vertreibung der Dämonen, des Sündenbocks oder der geistigen Erneuerung wie dem Schluss mit den Sünden. Die Eigenschaft der periodischen Wiedergeburt korrespondiert mit dem Verhältnis der Zentren im Raum zueinander. Ähnlich wie dort lässt sich auch im Zeitverlauf eine solche Verschachtelung beobachten. Nicht bloß jedes Jahr wird wiedergeboren, sondern jede Woche und jeder einzelne Tag. Treffend drückt es eine platonische Definition aus, nach der die Zeit, welche die Umwälzung der Himmelsphären bestimmt und misst, das bewegliche Bild der unbeweglichen Ewigkeit ist, die sie in ihrem Kreislauf nachahmt.⁵⁴

Das Merkmal der rituellen Reaktualisierung der Zeit des Ursprungs liegt allen religiösen Kalendern zugrunde. Das konkrete Fest ist dabei keine Gedächtnisfeier. Das Gedächtnis spielt zwar eine immense Rolle, aber anders, als man es am ehesten vermuten würde. Es bedeutet Unsterblichkeit, ist ein Schatz göttlichen Ursprungs und verkörpert das göttliche Wesen beim Menschen.⁵⁵ Das persönliche Gedächtnis ist dabei zwar gemeint, doch nicht primär im Sinne der Aufbewahrung individueller Erlebnisse. Das gerade spielt eine untergeordnete Rolle bei der Erinnerung an das schöpferische mythische Ereignis, den Ursprung und Einbruch des Göttlichen. Diese Erinnerung bewirkt eine Reaktualisierung der Mythen und der Mensch nimmt so am Göttlichen teil. Die „wahre Sünde ist das Vergessen“ jenes mythischen Ursprungs,⁵⁶ damit würde der Mensch seine Anbindung an

⁵² Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, S. 64.

⁵³ Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, S. 69.

⁵⁴ Vgl. Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, S. 96.

⁵⁵ „Es ist aber wol in acht zunehmen / daß das Gedächtnuß vnter allen innerlichen Sinnen der fürnemste vnd köstlichste / vnd gleichsamb der andern allen Schatz vnd Rentmeister ist.“ Garzoni, Thomaso: *PIAZZA VNIVERSALE, das ist: ALLgemeiner Schauwplatz / oder Marckt / Vnd Zusammenkunfft aller Professionen/ Künsten / Geschäften / Händlen vnd Handwercken / so in der ganzen Welt geübt werden: Deßgleichen Wann vnd von wem sie erfunden [...] Erstlich durch Thomam Garzonum [...] Italiänisch zusammen getragen / [...] Nunmehr [...] in vnserer Muttersprach vbersetzt [...] Gedruckt zu Franckfurt am Mayn / bey Nicolao Hoffman / in Verlegung LVCÆ IENNIS M.DC.XIX. S. 408.*

⁵⁶ Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, S. 90.

das Göttliche verlieren, die Zeit wäre entsakralisiert und bar jeder göttlichen Gegenwart, die Rückkehr der Jahreszeiten und die Periodizität der Zyklen wären nicht mehr sinnerfüllt und der Mensch wäre somit dem Pessimismus, oder sogar der Verzweiflung über das eigene Sein ausgeliefert. Eine analoge Vorstellung der Wiedergeburt machte sich deshalb nicht nur beim Zeitempfinden, sondern auch in den Heilungsritualen manifest; das alte Leben kann nicht mehr „repariert“, sondern nur neu erschaffen werden. Das erklärt auch das Bedürfnis der religiösen Menschen, periodisch in die heilige Zeit einzutauchen, es zeugt für ihre Sehnsucht nach dem Paradies und Leben in der Gegenwart Gottes.

2.2.2 Zeit und Christentum

Das Judentum brachte eine grundlegende Neuerung in der Zeitwahrnehmung. Die Zeit hat in der jüdisch-christlichen Vorstellung einen Anfang und ein Ende, die Idee der zyklischen Zeit⁵⁷ ist hier durch die lineare Zeitvorstellung überboten. Auch Gott Jahwe manifestiert sich in der historischen Zeit. Seine Taten sind persönliche Eingriffe in die Geschichte, er offenbart den tieferen Sinn des Seins nur seinem auserwählten Volk. So kann das historische Ereignis zur Theophanie werden.⁵⁸ Das Christentum geht in der Wertung der historischen Zeit noch weiter. Gott hat sich inkarniert, eine historisch bedingte menschliche Existenz angenommen. Dadurch wurde die Geschichte selbst der Heiligung fähig und erweist sich als eine neue Dimension der Gegenwart Gottes in der Welt. Die heilige Zeit ist im Christentum nicht ‚mythisch‘ wie in in den anderen Religionen. Es ist eine historisch belegbare Zeit, die des Pontius Pilatus und des Kaisers Augustus. Wenn man an christlichen Festen teilnimmt, taucht man in jene Zeit ein, als Pontius Pilatus lebte. Auch für den Christen wiederholt also der heilige Kalender dieselben Ereignisse des Lebens Christi immer neu, aber diese haben sich innerhalb der Geschichte abgespielt, nicht am Ursprung der Zeit. Gleichwohl beginnt mit der Inkarnation für die Christen die Zeit von Neuem, weil die Fleischwerdung Gottes die Situation des Menschen im Kosmos verändert. „Für den Gläubigen vollzieht sich die christliche Liturgie in einer *historischen*

⁵⁷ Es gibt auch andere Vorstellungen des Zeitflusses. Für die Gnosis z.B. gab es keine Zeit im antiken Sinne des zirkulären Ablaufs des sich unendlich wiederholenden Weltgeschehens ohne Anfang und Ende, aber auch nicht die christliche „Zeit“ im Sinne eines linearen Aufstieges zu einem Gipfel. Vielmehr kam es auf die einmalige, punktuelle Erlösung, die Begnadung und Erleuchtung des einzelnen Auserwählten an, für die es keine Vorbereitung in der Zeit geben konnte. Da sich dies aber als Angelegenheit der einzelnen Seele abspielt, steht es außerhalb der irdischen Zeit. „Für den Gnostiker gibt es daher keine Vergangenheit und keine Zukunft, sondern nur den gegenwärtigen Augenblick.“ Walter Pagel: *Das medizinische Weltbild des Paracelsus. Seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1962. (Kosmosophie 1), S. 104.

⁵⁸ Vgl. Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, S. 97.

Zeit, die durch die Inkarnation von Gottes Sohn geheiligt ist.“⁵⁹ Die Geburt Jesu von Nazareth ereignete sich dabei nach christlicher Auffassung nicht im Null- oder Leerpunkt der Geschichte, sondern ganz im Gegenteil – als die Zeit erfüllt war.⁶⁰ Jedes noch folgende Jahr gilt als ein *annum Domini*, bis er wiederkommt in Herrlichkeit. Die christliche Zeitrechnung als solche ist eine heilsgeschichtliche.

Am heilsgeschichtlichen Modell wird für die Zwecke der hier vorgenommenen Analyse besonders die Auffassung von den Weltzeitaltern mit ihren Konsequenzen interessieren. Die Lehre von den sechs oder sieben Weltaltern (*aetates*), wie sie vornehmlich Augustinus ausgestaltet hat, konnte sich im Mittelalter behaupten⁶¹ und wurde nur von denjenigen geleugnet, „die nach dem Weltalter Jesu Christi eine endgültigere Erlösung lehrten“, von Chiliasten.⁶² Die Welt und Weltzeitalter, der Gesamtkosmos, werden gemäß der Heilsgeschichte vergehen.⁶³ Es folgen der neue Himmel und die neue Erde, wo Gerechtigkeit wohnt. Das erste Weltzeitalter reicht von Adam bis zur Sintflut (Noah), das zweite von der Sintflut bis zu Abraham, das dritte von Abraham bis David, das vierte von David bis zur babylonischen Gefangenschaft (*exilium*), das fünfte von da bis zur Menschwerdung Christi. Das sechste Weltzeitalter reicht von der Inkarnation bis zum Weltende.⁶⁴ Bereits bei Augustinus⁶⁵ entsprechen die sechs Weltalter

⁵⁹ Vgl. Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, S. 98ff, zit. S. 65. Hervorh.i.Orig.

⁶⁰ Vgl. Gal 4,4; Eph 1,10; Mk 1,15. Zitat aus: Walter Sparr, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, hier S. 209, vgl. S. 210.

⁶¹ Bekannt sind auch Modifikationen. Auf Rupert von Deutz geht eine trinitarische Überformung des Schemas und die Dreiteilung in das Zeitalter des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Bekannt ist die trinitarische Geschichtskonzeption Joachims de Fiore oder eine andere Modifizierung, in der man die Zeit *ante legem* (Adam-Noe, Noe-Abraham; Abraham-Moses); *sub lege* (Moses-David, David-Christus) und *sub gratia* (Urkirche, Zeit nach Christus) unterscheidet. Die Zeit der Kirche ist damit das letzte Zeitalter. Vgl. Art. „Weltende, Weltzeitalter“. In: LexMA Bd. 8, Sp. 2168-2172, bes. Sp. 2169f.

Außer der sechs Weltalter-Lehre war die Auffassung von den Weltreichen mit dem Gedanken des *translatio imperii* üblich: „Hervorgegangen aus der unstillbaren menschlichen Herrschsucht, ist zugleich jedes dieser [vier] Reiche entschieden mit der Entwicklung der jüdisch-christlichen Religion verknüpft: die Assyrer und Babylonier führen das Volk Gottes in die Gefangenschaft, die Perser senden es wiederum ins Gelobte Land zurück, die Griechen und Römer schützen es bis zur Geburt Christi gegen alle Gefahren, das wahrhaft universale Römische Reich endlich ermöglicht die universale Ausbreitung des Christentums.“

Die Weltreichlehre konzentriert sich nur auf die profangeschichtliche Entwicklung, während die Weltalterlehre (Aetaslehre) sich an heilsgeschichtlich prägnanten Einschnitten orientiert. Beide Auffassungen stehen nicht in einem Konkurrenzverhältnis zueinander – vielmehr ergänzen sie sich gegenseitig und gehen Hand in Hand. Die Weltreichlehre betrifft nur die Menschheitsgeschichte, während die Aetaslehre sich auf die ganze Schöpfung bezieht. Mehr zur Geschichtsschreibung auch s. Ulrich Muhlack:

Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung. Die Vorgeschichte des Historismus. München: C.H. Beck, 1991, zit. 158, vgl. bes. S. 44-87; 97-195 u. 158f.

⁶² Vgl. Art. „Weltende, Weltzeitalter“. In: LexMA Bd. 8, Sp. 2169.

⁶³ Vgl. Art. „Weltende, Weltzeitalter“. In: LexMA Bd. 8, Sp. 2168-2172. Und die entsprechenden Stellen in der Bibel, beispielsweise Mk 13,31; Mt 5,18; Lk 16,17, die Offenbarung des Johannes.

⁶⁴ Die ersten beiden Weltalter umfassen je zehn Generationen, die anderen drei je 14 (zusammen 42 Generationen). Im Blick auf das gegenwärtig sechste Weltalter könne keine Dauer angegeben werden.

⁶⁵ Vgl. ausführlich Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos*, Lib. I, XXIII, 35-41.

den sechs menschlichen Lebensaltern,⁶⁶ sowie den sechs Schöpfungstagen. Dem siebten entsprechen das „Lebensalter“ des Entschlafens (*septima aetas: requies*) und der siebte Tag, Sabbath, dessen Ende (*finis*) nicht ein Abend sein wird, sondern durch das Mysterium der Auferstehung geheiligte Ewigkeit. Das Weltende ist nach Augustinus der Tag des Herrn ohne Ende, ist der Tag endgültiger, gottgewirkter, christusförmiger Ankunft (*secundus adventus Christi*).

Dient die Heilsgeschichte als Rahmen, dann ordnet sich ihr der Sinn der Geschichtsschreibung unter. Die Auswahl der historischen Ereignisse wird umgekehrt das heilsgeschichtliche Schema zu untermauern suchen. Die Intentionen der beteiligten handelnden Personen werden ebenfalls an den Maßstäben der Heilsgeschichte bemessen. Nicht nur die Frage nach der Entstehung wird beantwortet, auch das Ende, das Was der Geschichte, stehen fest. Die Wahrheit der Geschichte besteht im richtigen Erkennen der Zeichen von Gottes Hand. Das Wirken des Schöpfers innerhalb der Welt, das Wie zu entschlüsseln, ist die Arbeit der Geschichtsschreiber und Theologen, aber auch der göttlich Inspirierten – der Propheten und Dichter. Der Geschichtsschreiber ist insofern ein von Gott inspirierter Mensch, als er innerhalb der gefallenen Natur den göttlichen Schöpfungsplan, der aufgrund des Faktums des Bösen nicht unmittelbar sichtbar ist, wieder zu entdecken, zu dechiffrieren und so den Ereignissen ihren Platz im Heilsplan zuzuweisen hat. Zur Historiographie gehörte eine adäquate Auslegung der biblischen Prophetien. Bevor sich die Theologie und Geschichtswissenschaft voneinander lösen, wird die Geschichte mit Rekurs auf biblische Prophetien ausgelegt.⁶⁷

Entsprechend verhält sich die Darbietungsform. Die Narration (als Aufeinanderreihung von Ereignissen nach dem Vorbild „...und dann...und dann...“) wird um zusätzliche Muster angereichert, die zur Erklärung der Aufeinanderfolge von Ereignissen beitragen. Moderne historische Erklärungen basieren dezidiert auf kausalem, nomologischem Denken. Ihre Zeitimplikationen sind allein innerweltlich zu orten. Daneben besteht die

⁶⁶ Prima aetas: infantia; secunda aetas: pueritia; tertia aetas: adolescentia; quarta aetas: iuuentus; quinta aetas: senior; sexta aetas: senectus. „Er [=Augustinus] gewahrt von allem eine Analogie der sechs Weltalter zu den sechs Schöpfungstagen, glaubt die ‚tempora‘ von ‚congrui motus‘ bewegt, spricht von ‚numerus aetatum, veluti dierum‘. Eine andere Analogisierung geht auf die menschlichen Lebensalter: danach beginnt mit Adam die ‚infantia‘, mit der Sintflut die ‚pueritia‘, mit Abraham die ‚adulescentia‘, mit David die ‚iuuentus‘ des ‚populus Dei‘. Durch diese Gleichsetzungen ‚waren Geschichte, Heilsgeschichte und Anthropologie aufs engste verbunden‘.“ Ulrich Muhlack, *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung*, S. 159.

⁶⁷ „Im 17. Jahrhundert waren es zunächst andere Umstände und Faktoren, die den Rückzug der biblischen, hier [...] speziell der danielischen, Prophetie von der nachchristlichen Geschichte herbeiführten oder begünstigten, darunter wohl nicht zuletzt die [...] institutionell verankerte Kompetenzscheidung von Theologie und Philosophie bzw. Jurisprudenz.“ (Arno Seifert: *Der Rückzug der biblischen Prophetie von der neueren Geschichte. Studien zur Geschichte der Reichstheologie des frühneuzeitlichen deutschen Protestantismus*. Köln/Wien: Böhlau, 1990, S. 123.)

Möglichkeit, die Geschichte nach dem intentionalen Schema oder nach dem narrativen zu erzählen. Eine Kombination der nomologischen und intentionalen Narration ist nicht ausgeschlossen. Zu solchen, nach modernen Gesichtspunkten klassifizierenden Erklärungsschemata kommen in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Geschichtsschreibung noch andere. „Die nach modernen Gesichtspunkten klassifizierten Erklärungsschemata decken nicht die gesamte mittelalterliche Bandbreite jener geistigen Operationen ab, die den jeweils gegenwärtigen Zustand der Welt erklären sollen.“⁶⁸ Es ist die Eigentümlichkeit des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Denkens, das sinnlich Erfahrbare auf die transzendente Wirklichkeit Gottes zu beziehen. Kausalität und Intentionalität werden mit dem höheren Willen erklärt, gerechnet wird mit Gottes Wunder bewirkenden Eingriffen.

Solchen Anforderungen kommt das Erzählmuster der Typologie entgegen. Die Typologie im engeren Sinn ist

„mit ihren exegetischen und apologetischen Funktionen eine hinreichend scharf umrissene Methode, die sich auf die Zuordnung der Ereignisse des Neuen Testaments zum Alten Testament gründet, so daß zu jedem heilsgeschichtlich bedeutsamen Geschehen des Neuen Testaments eine oder mehrere Präfigurationen im Alten Testament gefunden werden können.“⁶⁹

Entscheidend ist dabei die Denkfigur der Verheißung im Typos und Erfüllung im Antitypos. Im Unterschied zur Allegorese, dem aus der Dingbetrachtung gewonnenen geistigen Sinn des Wortes, erschließt sich der typologische Sinn aus vergleichender Betrachtung heilsgeschichtlicher Geschehnisse. „Während die Dingbetrachtung eine heilsgeschichtliche, eine tropologische und eine anagogische Dimension hat, verharrt die typologische Faktenbetrachtung in der Regel in der Dimension der Heilsgeschichte.“⁷⁰ Die

⁶⁸ Fabian Schwarzbauer, *Geschichtszeit*, S. 213.

⁶⁹ Hans Holländer: „...inwendig voller Figur.' Figurale und typologische Denkformen in der Malerei“. In: Volker Bohn (Hg.): *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988, S. 166-205, hier S. 168.

⁷⁰ Friedrich Ohly: „Synagoge und Ecclesia: Typologisches in mittelalterlicher Dichtung“. In: Ders.: *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1977, S. 312-337, hier 320.

Methode⁷¹ hat sich aber in der Frühen Neuzeit nicht rein auf die Bibelexegese beschränkt, sondern greift ins geschichtliche Denken über.⁷²

Das typologische Denken bereichert das Erzählen zusätzlich um ein weiteres Erklärungsmuster, das die Vergangenheit immer aktuell zu halten vermag und die Zukunft prognostizierbar macht, weil sie in der Gegenwart schon verborgen zugegen ist. In einem heilsgeschichtlich verpflichteten Erzählen wird daher hauptsächlich jene Struktur deutlich, welche die Anzeige (Typus) und Erfüllung (Antitypus) verklammert. Durch einen solchen Rückgriff auf die zeitlose Ebene ermöglicht sich eine Verknüpfung von Ereignissen, die heutzutage womöglich befremdlich wirken mag. Ein Ereignis, eingebettet in das typologische Deutungsschema, enthält sowohl Verheißung als auch Erfüllung in sich, obwohl die Erfüllung noch nicht in Erscheinung getreten ist und unsichtbar bleiben muss, bis der richtige Zeitpunkt kommt. Durch die Verbindung von Anfang und Ende ist ein solches Erzählmuster in sich geschlossen, im Unterschied zu einem Verlaufsschema, das ausschließlich den Gesetzmäßigkeiten der Intentionalität oder Kausalität folgt. Bei dem typologischen Erzählmuster steht das Was fest, bei den anderen Schemata sind mehrere Ausgänge wahrscheinlich, aber nicht gesichert. Die Gewissheit, dass ein Ende eintritt, sichert aber noch nicht den Verlauf, das Wie. Beide Typen der Erzählmuster, das typologische und die nicht-typologischen, lassen sich so miteinander auf verschiedene Art kombinieren.

In der Rhetorik kann das typologische Denkmuster als Form der Überbietung genützt werden, wenn zwei Sachverhalte in eine schöpferische Steigerungsbeziehung gesetzt werden. In der Wiederholung kommt es zur Erfüllung und Ergänzung. Genutzt werden beispielsweise die außerbiblichen Bezüge, wenn sich der antike Typus erst in der Zeit nach Christus erfüllt,⁷³ eindeutige typologische Signale sind z.B. neuer, zweiter, wahrer, rechter Hannibal usw. So lässt sich die typologische, eindeutig in heilsgeschichtlichem

⁷¹ Vgl. Friedrich Ohly: „Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter [1958]“. In: Ders.: *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1977, S. 1-31; Henri de Lubac: *Der geistige Sinn der Schrift*. Geleitwort von Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1952; Tibor Fabiny: *The Lion and the Lamb. Figuration and Fulfillment in the Bible, Art and Literature*. New York: St. Martin's Press, 1992, bes. S. 1-3; 10f.; Volker Bohn (Hg.): *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*. Frankfurt/ M.: Suhrkamp, 1988; dort bes. Northrop Frye: „Typologie als Denkweise und rhetorische Figur“. Aus dem Amerikanischen von Jürgen Blasius. In: V. Bohn (Hg.): *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988. S. 64-96; Matthias Feldges: „Ein Beispiel für das Weiterleben mittelalterlicher Denkstrukturen in der Barockzeit“. In: *Wirkendes Wort* 20 (1970). S. 258-271; Hartmut Freytag: *Die Theorie der allegorischen Schriftdeutung und die Allegorie in deutschen Texten besonders des 11. und 12. Jahrhunderts*. Bern/ München: Francke, 1982 (Bibliotheca Germanica 24).

⁷² Am Beispiel Gustav Adolfs erläutert dies Wolfgang Harms: „Gustav Adolf als christlicher Alexander und Judas Makkabaeus. Zu Formen des Wertens von Zeitgeschichte in Flugschrift und illustriertem Flugblatt um 1632.“ In: *Wirkendes Wort* H.4 / 35 (1985), S. 168-183.

⁷³ Friedrich Ohly, *Synagoge und Ecclesia*, S. 330

Sinn die Geschichte ordnende Darstellung sprachlich klar von dem exemplarischen Vergleich mit einem alten (lobenswerten) Vorbild abgrenzen.⁷⁴ Anwendbar ist die Denkweise als Kompositionsschema sowohl in der Dichtung⁷⁵ als auch in der bildenden Kunst.⁷⁶

Der Typus birgt in sich bereits eine verborgene Bedeutung, die erst von der Zukunft her vollkommen verständlich und sich erst vollständig enthüllen soll. Für die Geschichtswahrnehmung bedeutsam ist diese Figur insofern, als sie besagt, dass in der Vergangenheit bereits die Gegenwart, in der Gegenwart aber schon die Zukunft verborgen liegt⁷⁷ und sich so auf alle drei Zeitstufen erstreckt. Geschichtliche Fakten deuten sich auf diese Weise wechselseitig:

„Typologisches Denken ist als Weise der Sinnerschließung von Vergangenen zugleich eine Form schöpferischer Erkundung der Zukunft als Heilsdimension. So erstreckt sich ihre Reichweite in alle drei Gestalten der Zeitlichkeit, wobei der Vergangenheit theologisch die Zeit vor Christus zugeordnet wird, der Gegenwart die Zeit Christi und der Zukunft die Zeit nach Christus.“⁷⁸

Für die Inbezugsetzung von Typus und Antitypus genügt das Verhältnis der Ähnlichkeit. Ohly unterstreicht zugleich die Kontextgebundenheit des jeweiligen typologischen Verweises. Ein Ding kann aufgrund seiner Eigenschaften *in bonam* und *in malam partem* je nach konkretem Fall sowohl Gott, Teufel, als auch den ganzen dazwischenliegenden Bereich bedeuten.⁷⁹ Somit ist Typologie eine kombinatorisch

⁷⁴ Wolfgang Harms, *Gustav Adolf als christlicher Alexander und Judas Makkabaeus*, bes. S. 178f.

⁷⁵ „Typologisches hat auch in reiner Dichtung Raum, sofern der Dichter sich auf einen Punkt stellt, wo er Geschichte überschaute als Heilsgeschichte.“ (Friedrich Ohly, *Synagoge und Ecclesia*, S. 321.)

⁷⁶ Da gibt es verschiedene Gestaltungsmöglichkeiten, z.B. wird der Antitypus nicht selten in den Typ hineingesehen, in der Kunstgeschichte spricht man dann von einer Bildassimilation, der Angleichung von Antitypus und Typus. (Friedrich Ohly, *Synagoge und Ecclesia*, S. 318.)

⁷⁷ Tibor Fabiny, *The Lion and the Lamb*, S. 20.

„Typologie ist eine rhetorische Figur, die sich in der Zeit bewegt: der Typus existiert in der Vergangenheit und der Antitypus in der Gegenwart, oder der Typus existiert in der Gegenwart und der Antitypus in der Zukunft. Was die Typologie als Denkweise auszeichnet, was sie zugleich voraussetzt und zur Folge hat, ist eine Theorie der Geschichte, genauer eine Theorie des historischen Prozesses: die Voraussetzung, daß Geschichte einen Sinn und Zweck hat [...]“ (Northrop Frye, *Typologie als Denkweise und rhetorische Figur*, S. 67.)

⁷⁸ Christus ist „Antitypus, insofern in ihm die gegenwärtige Erfüllung der vergangenen alttestamentlichen Verfassung beschlossen ist, Typus in Hinsicht auf die ausstehende eschatologische Heilsverwirklichung.“ Vgl. Olaf Hansen / Jörg Villwock: „Einleitung“. In: Volker Bohn (Hg.): *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988. S. 7-21, S. 8, zit. 17f.; ferner Friedrich Ohly, *Synagoge und Ecclesia*, S. 320.

⁷⁹ Im konkreten Fall entscheidet man sich für die passende Bedeutung. Orpheus und David – beide waren Harfenspieler, darin einander angenähert, beide können auf den christlichen Antitypus weisen. Vgl. Friedrich Ohly: „Typologie als Denkform der Geschichtsdarstellung“. In: Volker Bohn (Hg.): *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988, S. 22-63, bes. 31f.; Ders.: „Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter [1958]“. In: Ders.: *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1977, S. 1-31, S. 9f.

assoziative Methode, bei der nur die Grundbestimmung, d.h. die Übereinstimmung eines oder mehrerer Merkmale bleiben muss.⁸⁰

Der folgende Exkurs bietet einen Überblick und eine kurze Skizze der wichtigsten christlichen Feiertage und ihrer sinngebenden Funktion für regelmäßige Zeitperioden.

2.2.2.1 LITURGISCHE ZEITEN IM CHRISTENTUM

Die folgenden Seiten fassen den Verlauf des Kirchenjahres in Form einer Übersicht zusammen. Obwohl die liturgische Reform des II. Vatikanischen Konzils (1962-1965) dennoch etliche nicht unwesentliche Änderungen⁸¹ mit sich brachte, ist gerade das Kirchenjahr über Jahrhunderte eine Konstante geblieben, an der man sich orientieren kann. Fundament des Kirchenjahres bildet für die (katholischen) Christen die regelmäßige Feier des Sonntags als des Tages der Auferstehung. Die Sonntagsfeiern bilden ein Gerüst, in das sich innerhalb eines Jahres zwei Festkreise fügen, der Osterfestkreis und der Weihnachtsfestkreis.⁸²

Der Osterfestkreis stellt die Mitte des liturgischen Jahres dar, umfasst als liturgischer Zeitraum die vom beweglichen Osterfest abhängigen Zeiten und Feste und reicht vom Aschermittwoch bis Pfingsten. Ostern entspricht dem jüdischen Pessah-Fest und beide Feste nehmen aus christlicher Sicht typologisch aufeinander Bezug. Wie der Exodus aus Ägypten das Urdatum des jüdischen, so ist die Auferstehung des Gekreuzigten das Urdatum des christlichen Selbstverständnisses.⁸³ Die Einbettung des Osterfestes ins Frühjahr ruft das Schöpfungswerk der Genesis in Erinnerung.

Der Ostersonntag gilt als der bedeutendste und der höchste Festtag des Jahres. Ihm geht eine vierzig tägige Vorbereitungszeit der Buße voran. Mit dem Fasching und der Fastnacht

⁸⁰ Hans Holländer, *„...inwendig voller Figur“*, S. 171 u. 177.

Das ist zugleich ein für die heutigen Wissenschaftsbegriffe so nicht mehr akzeptable Methode, wie Holländer weiter betont: „Wir sind es gewohnt, Ähnlichkeiten nicht als beweiskräftig anzusehen, und achten auf Unterschiede und historische Differenzierung, nehmen aber ohne besonderes Erstaunen zur Kenntnis, daß die längste Phase der europäischen Kultur von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert von einem exemplarisch-figuralen Denken in Ähnlichkeiten und Korrespondenzen – wenngleich nicht ausschließlich, so doch wesentlich – mitbestimmt war.“ (Ebd. S. 186.)

⁸¹ Im Zuge der liturgischen Neuordnung in der katholischen Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil hat man auch das Kirchenjahr neu geordnet und die bisherige Zählung *nach Epiphanie* und *nach Pfingsten* aufgegeben. Karl-Heinrich Bieritz: *Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart*. 7., aktualisierte Aufl. München: C.H. Beck, 2005, vgl. S. 79.

⁸² Beide Begriffe sind vermutlich Wortschöpfungen etwa der Zeit der Aufklärung und sie werden in amtlichen Dokumenten nicht verwendet. Vgl. Art. „Weihnachtsfestkreis“ In: LTK, Bd. 10, Sp. 1023.

⁸³ Grundlegend ist das historische Faktum, dass Jesus (laut den Synoptikern) am oder (laut Johannes) unmittelbar vor dem jüdischen Passahfest gekreuzigt und bald darauf von seinen Jüngern als Lebender gesehen wurde. Vgl. Art. „Ostern, Osterfeier“ In: LTK, Bd. 7, Sp. 1176-1182, bes. Sp. 1176f.

verabschiedet man sich von dem Leben in Fülle. Die Fastenzeit beginnt am Aschermittwoch und umfasst insgesamt 40 Tage, sechs Sonntage kommen während der Zeit vor. Die Zahl 40 war seit den ältesten Zeiten besonders im Orient beliebt⁸⁴ und steht in der Bibel symbolisch für mehrere bedeutende Ereignisse. Vierzig Jahre lang ist das Volk des Alten Bundes durch die Wüste in das Land der Verheißung gezogen. Der Weg dorthin bedeutete zugleich eine Läuterung. Ebenso wanderte Elia 40 Tage fastend durch die Wüste und danach erfuhr er Gott in geheimnisvoller Weise am Horeb. Und vierzig Tage lang schließlich fastete Jesus in der Wüste, wo er außerdem den Versuchungen des Bösen widerstehen musste. Dementsprechend ist der erste Fastensonntag geprägt durch das Evangelium von der Versuchung des Herrn, am zweiten Sonntag wird mit der Lesung über die Verklärung des Herrn bereits das österliche Ziel vorweggenommen. Die alttestamentlichen Lesungen der Fastensonntage geben alle Jahre einen Einblick in die Heilsgeschichte: die Schöpfung, die Erwählung und Führung des Gottesvolkes und die Ankündigung des Heils durch die Propheten.

Der vierte Fastensonntag heißt *Laetare*, der fünfte ist der Palmsonntag und man gedenkt des Einzugs Jesu und seiner Jünger in Jerusalem. Die Menschen feierten ihn als König und winkten ihm mit Palmzweigen zu. Der Umjubelte trägt ein paar Tage später die Dornenkrone. Darum wird im Gottesdienst die Leidensgeschichte vorgelesen. Jubel und Trauer, Freude und Leid liegen am Palmsonntag nahe beieinander. Es beginnt die „Heilige Woche“ oder Karwoche (Trauerwoche). In einem Triduum (*Triduum Sacrum*), das vom Abend des Gründonnerstags bis zum Ostersonntag reicht, feiert die Kirche das Leiden und Sterben, die Grabesruhe und die Auferstehung, den Sieg über den Tod. „Da der Vorabend bereits zum folgenden Tag gezählt wurde, begannen *die heiligen drei Tage* faktisch mit dem Donnerstagabend. Der Osternachtgottesdienst eröffnete so den dritten Tag des *Triduum sacrum*.“⁸⁵

Leiden und Auferstehung Jesu werden im Triduum als zwei Seiten desselben Heilsereignisses (Paschamysterium) begriffen. Trotzdem kommt es schon sehr früh zu einer Trennung beider Aspekte und diese einheitliche Sicht löst sich im Mittelalter langsam

⁸⁴ Man erklärt diese Frist durch die vierzig tägige Unsichtbarkeit der Plejaden und die Berechnung der Unreinigkeitsfristen am Anfang und Ende der Schwangerschaft und der Unreinigkeits- und Trauerfristen bei Todesfällen. Vgl. Art. „Tag“. In: HWA Bd. 8, Sp. 635ff, bes. Sp. 647-648.

⁸⁵ Karl-Heinrich Bieritz, *Das Kirchenjahr*, S. 91, Hervorh.i.Orig. Nach den synoptischen Evangelien sei Jesus am 15. Nisan – am Rüsttag vor dem Sabbat, also an einem Freitag – am Kreuz gestorben. Die Chronologie des Johannesevangeliums weicht hiervon ab. Zwar ist auch für Johannes der Todestag Jesu der Rüsttag vor dem Sabbat. „Aber Jesus stirbt hier zur Stunde, da man im Tempel die Passalämmer schlachtet – also bereits am Nachmittag des 14. Nisan. Nach Johannes kann demnach das letzte Mahl Jesu kein Passamahl sein. Er berichtet auch nichts über die Einsetzung des Abendmahls.“ (Ebd., S. 119.)

auf, bis sich ein Doppeltriduum ausformt. Das eine Triduum thematisiert das Leiden und reicht vom Donnerstag bis zum Samstag der Karwoche, das andere die Auferstehung (Sonntag bis Dienstag der Osteroktav). Noch die liturgischen Bücher, die gegen Ende des 16. Jahrhunderts im Anschluss an das Konzil von Trient herausgegeben wurden, heben den Montag und den Dienstag der Osteroktav gegenüber den anderen Oktavtagen hervor. Der Osterdiesstag als dritter Osterfeiertag verschwand in den meisten Regionen im 19. Jahrhundert, meist im Rahmen von Säkularisation und Aufklärung. Im 20. Jahrhundert wird schließlich die altchristliche Einheit von Tod, Leiden und Auferstehung wieder stärker betont.⁸⁶ Zu erinnern ist in diesem Kontext an das Glaubensbekenntnis, wo es ausdrücklich heißt, dass Christus am dritten Tag von den Toten auferstanden ist. Besonders seit der Liturgiereform nach dem II. Vatikanischen Konzil wird ein weiterer Aspekt des Osterfestes besonders unterstrichen, der seit je zur Kirche gehört. Es ist dies die Taufe, also die Initiation in die Gemeinde während der Osternacht. So wird das Heilshandeln Gottes an Ostern nicht nur in der Schöpfung, sondern auch in der Kirche und in jedem Einzelnen verdeutlicht. Zu Ostern gehört als Symbol das Licht, die kirchliche Weihe des Feuers steht im Hintergrund für die bis heute europaweit verbreiteten Osterfeuer. Im Brauchtum des Mittelalters und in der Frühen Neuzeit spielten außer dem Licht noch die Eier und das Osterwasser eine Rolle. Beidem, falls geweiht, wurden Heilkräfte zugeschrieben.

Auch dem früheren Volks- und Aberglauben war das ‚Triduum‘ nicht fremd und die heilige Dreizahl ist im Falle von Tagen sehr beliebt. Ein Anzeichen soll zum Beispiel den Tod drei Tage vorher angeben. Nach drei Tagen ist der Hexenzauber gebrochen. Ähnlich ist drei Tage lang derjenige krank, der mit einem Geisterwesen zu tun hatte.⁸⁷

Zu Osterzeit soll nach dem Volks- und Aberglauben früherer Zeiten überhaupt die Welt der Geister in Bewegung gewesen sein, und allerlei Zauber äußert dann seine Macht. Man kann dem Teufel in Järgergestalt begegnen, in der Osternacht sind alle Wiedergänger sichtbar und man muss gegenüber Hexen wachsam sein. Am Ostermorgen oder –mittag zeigen sich Schatz- und Schlüsseljungfrauen und man kann am ersten Osterfeiertag (während des Evangeliums) verborgene Schätze heben.⁸⁸ Das Osterfest verjüngt laut Volksglauben Natur und Menschenleben. Die Zeit wird daher als Abschied vom Winter

⁸⁶ Vgl. „Ostern, Osterfeier“ In: LTK Bd. 7, Sp. 1178.

⁸⁷ Sonst bringt aber die Erlösung einer armen Seele oder die Begegnung mit einem Geisterwesen gewöhnlich nach drei Tagen den Tod, wobei nicht selten auf den großen Schreck als natürliche Ursache hingewiesen wird. Vgl. hierzu die Geister-Episode aus der *Continuatio*. Simplicius erlöst die Geister, wird aber selbst krank. Vgl. *Cont* 15 u. 16, bes. S. 646.

Nach drei Tagen holt sich der Teufel sein Opfer, der oft in der gleichen Zeit irgendein Werk fertig stellen muss. Vgl. Art. „Tag“ In: HWA Bd. 8, Sp. 642f.

⁸⁸ Vgl. Art. „Ostern“ in HWA Bd. 6, Sp. 1341-1352.

und neuer Daseinsabschnitt wahrgenommen. Die mittelalterliche Kirche wandte zum Ausdruck dessen als Gegenbild des Todes das derbe Mittel des „Ostergelächters“ (*risus paschalis*) und der „Ostermärlein“ an, schwankhafter Kanzelreden, gewissermaßen ein geistiger Zauber nach der langen Trübsal der Fastenzeit. Obwohl als Verlachen des Teufels und des Todes gedacht, geriet das Ostergelächter schon während der Reformation und dann besonders in der Aufklärung als der Heilsbotschaft unangemessen in Verruf, sodass es aus den Kirchen verschwand.⁸⁹

Vierzig Tage nach Ostern wird die Himmelfahrt Christi gefeiert. Die Osterzeit schließt nach 50 Tagen mit Pfingsten, dem Gründungsfest der Kirche. Man gedenkt der Herabkunft der Heiligen Geistes, der Folge davon, des Fremdsprachenwunders sowie der ersten öffentlichen urchristlichen Verkündigung in Form einer Petrusrede, an die sich die Taufe vieler Juden anschloss. Auf die Woche nach Pfingsten und damit auf die achte⁹⁰ Woche nach dem Ostersonntag fällt in der Kirche das Fest der Heiligen Dreifaltigkeit. Zu Pfingsten kann die Taufwasserweihe erfolgen, wovon sich das Brauchtum mit Pfingsttau oder Pfingstwasser ableitete, das gegen Ausschlag oder Augenkrankheiten helfen sollte.⁹¹

Die fünfzig Tage von Ostern bis Pfingsten gelten in der Kirche von altersher als Freudenzeit. In dieser Zeit sollen alle Tore zum Himmel offenstehen, das Höllentor ist hingegen verschlossen. Die Seelen der Verstorbenen fliegen mühelos in den Himmel. Man wandert in den Wald, auf Berge und Höhen, an Brunnen und Quellen und zu Höhlen zum Empfang der neuen Jahreszeit, manche Bräuche deuten noch auf den Kampf zwischen Sommer und Winter hin. Auch zu Pfingsten werden, ähnlich wie zu Ostern, Geister und Spukerscheinungen sichtbar und vor allem die Hexen treiben ihr Wesen. Pfingsten ist schließlich eine Festzeit vor allem für die Hirten. Vielerorts wurde am Pfingstmorgen ihr erster Austrieb gehalten.⁹²

⁸⁹ Das österliche Gelächter ist zugleich eine Geste der Überwindung des Todes durch den Gekreuzigten, die Freude hat immer einen Trauerflor um sich und den „Kreuzestod im Rücken“. Der Brauch war noch im 16. Jahrhundert weit verbreitet und den Predigern sogar offiziell empfohlen, aber allmählich zog sich das Lachen aus der Kirche zurück.

Vgl. Art. „Ritus paschalis“. In: LTK Bd. 8, Sp. 1201. Und Karl-Josef Kuschel: *Lachen. Gottes und der Menschen Kunst*. Tübingen: Attempto, 1998, zit. S. 128, vgl. 130ff.

⁹⁰ Acht Wochen als strukturierende Zeitperiode des Kirchenjahres nützt der byzantinische Ritus, dem auch die russisch-orthodoxe Kirche zugehört. Dort „wird die Zeit zwischen Pfingsten und der Vorfastenzeit – eine besondere Advents- und Weihnachtszeit gibt es hier nicht – durch einen Acht-Wochen-Zyklus strukturiert: Alle acht Wochen wiederholen sich die besonderen Gesangstexte für den Sonntag und die Wochentage.“ Karl-Heinrich Bieritz, *Das Kirchenjahr*, S. 80.

⁹¹ Vgl. Art. „Pfingsten“. In: LTK Bd. 8, Sp. 187-190, bes. Sp. 188 u. 190.

⁹² Am Pfingstsonntag kann man ebenfalls Schätze heben und Schatzjungfrauen um die Mitternachtsstunde erlösen. In mannigfachen Formen vollzieht sich der Wasserzauber, vor allem an den menschlichen Vertretern des pfingstlichen Vegetationsgeistes. Zu den Bräuchen vgl. Art. „Pfingsten“ in: HWA Bd. 6, Sp. 1684ff, davon bes. Sp. 1678 u. 1691-1693.

Dem Osterfestkreis ist eine andere Kirchenjahrszeit nachgebildet, die im Gefüge des kirchlichen Jahres dem Gedächtnis der Menschwerdung und der Wiederkunft des Herrn dient. Die Kirche hat den 25. Dezember als Festtag gewählt, ursprünglich den heidnischen Festtag des Sonnengottes.⁹³ Damit wird Christus zugleich als „die wahre Sonne“ gefeiert, die in seiner Geburt in der Welt aufgegangen ist und die vom Tod nicht zerstört wurde. Geburtstag bzw. Geburtsfest meinte in der Sprache der Antike mehr als die bloße Erinnerung an die Geburt eines Menschen. Man verstand hierunter sowohl die sichtbare Erscheinung eines Gottes als auch den feierlichen Besuch des als Gottheit verehrten Herrschers. Der Ausdruck konnte noch die Bedeutung von Verherrlichung, Offenbarung, Machtentfaltung, Vergöttlichung in sich aufnehmen. Er gewann so teil an der Bedeutungsfülle der griechischen Begriffe *epiphaneia* und *theophaneia*.⁹⁴ Im Hochmittelalter wurde das Weihnachtstfest und das mit ihm verbundene Mysterium noch intensiver gefeiert als Ostern.⁹⁵ Frömmigkeitsgeschichtlich gesehen, dient das Weihnachtstfest noch im 17. Jahrhundert vielfach zugleich als Fest des Jahreswechsels. Weihnachten wird noch heute mit der Hirthematik assoziiert.⁹⁶

Der 26. Dezember ist dem Hl. Stephanus, dem ersten Märtyrer vorbehalten, der 27. Dezember dem Evangelisten Johannes. In der früheren Tradition wurde auch der 28. 12., der Tag der unschuldigen Kinder, intensiver als heutzutage begangen, man gedachte des Kindermordes in Betlehem.⁹⁷

⁹³ Der 25. Dezember steht als Datum der Feier seit dem 4. Jahrhundert fest. Die Berufung auf den Sonnenkult ist nur eine, wenn auch die wahrscheinlichere Erklärungshypothese. Die andere, sog. „Berechnungshypothese“, basiert auf der alten Vorstellung, dass die Patriarchen jeweils eine bestimmte Zahl voller Jahre gelebt haben und an ihrem jeweiligen Geburtstag gestorben sind, weil die Vollkommenheit Gottes keine gebrochenen Zahlen oder Unvollkommenheiten zulässt. Daher nahm man an, dass Christus am gleichen Tag starb, an dem er im Mutterschoß empfangen wurde, das Datum der Verkündigung wurde auf den 25. März gesetzt, neun Monate später ist der 25. Dezember. Die Berechnungshypothese bietet allenfalls einen wertvollen Einblick in den früheren Umgang mit der Zahlensymbolik und wirft einmal mehr Licht auf den theologischen Zusammenhang von Inkarnation und Passion Christi. Vgl. Art. „Weihnachten“ In: LTK Bd. 10, Sp. 1017-1024, hier Sp. 1018.

⁹⁴ Karl-Heinrich Bieritz, *Das Kirchenjahr*, S. 193.

⁹⁵ Das ist freilich eher schlagwortartig formuliert, mehr vgl. Angelus A.Häußling: „Büchlein über die Betrachtung der Passion Christi über die sieben Horen des Tages hin“. (Traktat eines anonymen Zisterziensers des 12. Jh.s) Die Programmschrift des hochmittelalterlichen Verständnisses des Stundengebetes.“ In: *Cistercienser Chronik* 109 (2002), H. 3. S. 365-381, hier S. 367.

⁹⁶ Z.B. ist die musikalische Pastorale als weihnachtliche Hirtenmusik charakteristisch und es haben sich Hirtenspiele erhalten, häufig in der Form eines Wechselgesangs zwischen Josef und den Hirten. Vgl. Art. „Weihnachten“ In: LTK Bd. 10, Sp. 1020-1022 und Art. „Weihnachtsspiel“ ebd., Sp. 1023f.

⁹⁷ Der Vollständigkeit halber sei ergänzt, dass der erste Sonntag nach dem 25. Dezember dem Fest der Heiligen Familie geweiht ist. Am achten Tag nach Weihnachten (Neujahr) gedenkt man der Namengebung Jesu und der Gottesmutter.

Das andere weihnachtliche Hochfest wird zwölf Nächte später als Fest der Erscheinung des Herrn gefeiert. Das Fest Epiphania am 6. Januar ist eher unter der Bezeichnung Dreikönigstag bekannt. Die Kirchen des Ostens haben den 6. Januar dem 25. Dezember bevorzugt. Mit ihnen feiert die westliche Kirche den Tag der Erscheinung des Herrn, das Kommen Christi als König in die Welt. Das göttliche Wesen Jesu offenbart sich außer seiner Menschwerdung in der Huldigung der drei Weisen aus dem Morgenland, in der Stimme des Vaters bei der Taufe im Jordan und beim Weinwunder zu Kana. Das Fest der Taufe des Herrn wird in der heutigen katholischen Kirche am ersten Sonntag nach dem Dreikönigstag gefeiert und beschließt den Weihnachtsfestkreis, aber in der Ostkirche besteht nach wie vor diese Einheit und vor dem II. Vatikanischen Konzil gab es diese Trennung auch im Westen nicht. Das Fest der Taufe deutet typologisch auf Ostern und die Erlösung des Menschen hin.⁹⁸ Vom Konzil zu Trient bis zum II. Vatikanischen Konzil galt das Fest der Darstellung des Herrn, Mariä Reinigung oder Lichtmess am 2. Februar, d.h. der 40. Tag, als Abschluss der Weihnachtszeit.⁹⁹

Der Vorbereitung auf die weihnachtliche Zeit dient der Advent. Erst die tridentinischen Liturgiebücher von Pius V. machten den Advent mit vier Sonntagen allgemein verbindlich. Er umfasst dann drei bis vier Wochen, beginnend mit dem Sonntag nach dem 26. November. Dass die erste und zweite Ankunft Gottes darin innigst verbunden sind, beweist schon die lateinische Bezeichnung. *Adventus* ist eine Übersetzung des alten griechischen Wortes *Parusie*.¹⁰⁰ Der österlichen Bußzeit nachgebildet ist die Auffassung einer sechswöchigen Frist,¹⁰¹ die mit dem Martinstag (11. November) beginnt. Bei Grimmelshausen findet sich eine satirische Anspielung darauf im dritten Buch des *Simplicissimus*: „Umb dieselbige Zeit fiel Martini ein / da fängt bey uns Teutschen das Fressen und Sauffen an / und währet bey theils biß in die Faßnacht“ (III/18, 316). Mit der

⁹⁸ Vgl. Art. „Taufe Christi“. In: LTK Bd. 9, Sp. 1295-1297, bes. Sp. 1297.

⁹⁹ Vgl. Art. „Weihnachtszeit“. In: LTK Bd. 10, Sp. 1024.

¹⁰⁰ Joseph Ratzinger, *Eschatologie*, S. 24. Das Wort *Adventus* konnte demnach zwei, nicht eschatologische Bedeutungen haben, die positiv konnotiert sind und sich auf die Vergangenheit der Christen beziehen. Es wird zweimal verwendet für die Ankunft des Heiligen Geistes (Pfingstereignis) und das andere Mal für die Ankunft des Herrn (Empfängnis und *incarnatio*).

¹⁰¹ Vgl. Art. „Advent“. In: LTK Bd. 1, Sp. 171-173, hier Sp. 171. Diese Frist galt in der frühen spanischen und gallischen Kirche als eine Fastenzeit.

Bieritz zieht eine achtwöchige Adventszeit in Betracht, die erst mit dem 6. Januar zu Ende geht: „Am 11. November begann vermutlich ursprünglich die achtwöchige Adventszeit als Vorbereitung auf das Fest der Erscheinung am 6. Januar (*Martinsfasten*). Im weltlichen Bereich war *Martini* ein wichtiger Vertrags-, Abgaben- und Markttermin.“ Karl-Heinrich Bieritz, *Das Kirchenjahr*, S. 179.

Martinsnacht sollte ursprünglich aber gerade keine Ausschweifung, sondern vielmehr eine Zeit des Fastens und der Buße beginnen.¹⁰²

Die Adventszeit ist heute, nach der Reform des II. Vatikanischen Konzils, geprägt von freudiger Erwartung, aber früher dominierte noch eindeutig die eschatologische Prägung, die sich sowohl in der katholischen als auch in der evangelischen Liturgie der letzten Sonntage schon in der voradventlichen Zeit bemerkbar macht.¹⁰³ Ein ganzer von Ägidius Albertinus verdeutschter Predigtzyklus für die Adventszeit wird der eschatologischen Thematik gewidmet.¹⁰⁴ Die Geburt des Herrn wird bewusst verbunden mit der noch ausstehenden Parusie und der damit einhergehenden Wachsamkeit für den ungewissen Tag. Der erste Adventssonntag markiert gleichzeitig bei Katholiken und Protestanten den Beginn des Kirchenjahres und für die Liturgie an diesem Tag ist noch heute die Wiederkunft Christi am letzten Tag bestimmend. Am zweiten und dritten Sonntag steht die Gestalt Johannes des Täufers¹⁰⁵ vor den Augen der Gläubigen, der letzte Adventssonntag dient in besonderer Weise dem Gedenken der Gottesmutter.

Die letzten acht Tage vor Weihnachten, beginnend mit dem 17. Dezember, wollen in besonderer Weise auf das Geburtsfest des Herrn vorbereiten und akzentuieren nun mehr den inkarnatorischen Aspekt. Dazu dienen nicht allein besondere Messtexte, sondern auch die so genannten O-Antiphonen,¹⁰⁶ welche die baldige Ankunft des Herrn thematisieren.

Wie bereits angedeutet, hängt das Weihnachtsfest mit Ostern auf eine mystische Weise zusammen. Beide Festkreise sind im liturgischen Jahresverlauf parallel angelegt,¹⁰⁷ werden aufgrund ihrer Besonderheit „geprägte Zeiten“ genannt und von der Zeit „im Jahreskreis“

¹⁰² Dass in der Adventszeit bis zur Oktav der Erscheinung des Herrn weder Hochzeiten noch sonst öffentliche Lustbarkeiten gehalten werden durften, blieb auch bei den Protestanten noch lange Sitte. Allmählich traten Milderungen ein, und die fröhliche Weihnachtszeit sandte ihren Glanz mehr und mehr auch in den Advent, so dass er „im Glauben und Brauch ein merkwürdiges Doppelgesicht trägt.“ Man glaubte früher, dass im Advent wilde Jäger oder Kobolde umgehen, die Hexen oder Irrlichter ihr Unwesen treiben. Besonders die Donnerstagsnächte galten als „verworfen“, „ungeheuer“. Der Advent als Jahresbeginn ist aber auch für die Zukunft maßgebend. Vgl. Art. „Advent“ in: HWA Bd. 1, Sp. 197ff.

¹⁰³ Thematisiert wird das unerwartete Kommen des Reiches Gottes, das Gericht und die Herrschaft Christi. Vgl. Karl-Heinrich Bieritz, *Das Kirchenjahr*, S. 179, 207-209. Art. „Advent“ in: LTK, Bd. 1., Sp. 172.

¹⁰⁴ Besse, Pierre de: *Der Seelen-Compaß, das ist von den vier letzten Dingen deß Menschen, nemblich von Todt, Jüngsten Gericht, der Höllen und ewigen Leben*. [...] durch Ægidium Albertinum [...] verteutscht. Gedruckt zu München durch Nicolaum Henricum, 1617.

¹⁰⁵ Vgl. Karl-Heinrich Bieritz, *Das Kirchenjahr*, S. 202.

¹⁰⁶ Die Antiphonen beginnen alle mit „O“, daher die Bezeichnung: *O Sapientia* (17.12.), *O Adonai* (18.12.), *O Radix Jesse* (19.12.), *O Clavis David* (20.12.), *O Oriens* (21.12.), *O Rex gentium* (22.12.), *O Immanuel* (23.12.)

¹⁰⁷ Karl-Heinrich Bieritz, *Das Kirchenjahr*, S. 187.

unterschieden. Ihre Prägung erhalten sie durch das Geheimnis der Menschwerdung¹⁰⁸ (*mysterium incarnationis*), das Ostergeheimnis (*mysterium paschale*) und das Geheimnis der Wiederkunft (Parusie). Alle drei bilden Aspekte eines einzigen Christusgeheimnisses (*mysterium Christi*). Gemeinsam ist ferner die Ausrichtung am Sonnenstand während des Jahres: Im Weihnachtsfestkreis auf die Wintersonnenwende, im Osterfestkreis auf die Tag- und-Nacht-Gleiche des Frühlings, sodass beide Festkreise auch deshalb zusammengehören.¹⁰⁹ Einen weiteren Beweis für ihre gegenseitige Verflechtung liefert die Tradition der Alten Kirche, am deutlichsten wohl in dem Versuch einer Festlegung des Osterfestes auf ein bestimmtes Datum, statt der anderen variablen Variante. Der Termin des Festes war bis zum Konzil von Nicäa (325) Gegenstand des Streites. Gemäß der ersterwähnten Auffassung wäre Ostern kein bewegliches Fest mehr. Zu Grunde lag dabei die Idee, die sich auf den knappen Satz bringen lässt: An dem Tag, an dem der Herr empfangen wurde, wurde er gekreuzigt.¹¹⁰ Die Überlegung führte in der Alten Kirche zunächst zu einer Ansetzung der Kreuzigung auf den 25. März. Bei dem hl. Augustinus lässt sich hierfür noch ein Beleg finden.¹¹¹ Während die Tag- und-Nacht-Gleiche für das Brauchtum keine bedeutende Rolle spielt, wird ihr wohl aber in den theologischen Schriften Aufmerksamkeit gewidmet, sodass der 25. März noch mit einer weiteren Bedeutung aufgeladen wird. Schon sehr früh, im 3. Jahrhundert, kommt die Auffassung einer zeitlichen Verbindung von Weltschöpfung und Erlösungswerk auf. Die Erschaffung der Welt muss demnach in der Jahreszeit erfolgt sein, da sich die Natur stets zu neuem Leben verjüngt – im Frühjahr – und da es vom ersten Schöpfungstage heißt, dass Gott „zwischen Licht und Finsternis geteilt habe“ (vgl. Gn 1,4f.), er aber „nur gleichmäßig, d.h. vollkommen teilen konnte, so muß der erste Schöpfungstag auf die Tagundnachtgleiche

¹⁰⁸ „Gott wurde Mensch, damit Menschen Kinder Gottes werden: Auf diese Formel hat christliche Theologie das weihnachtliche Festgeheimnis gebracht. Man spricht vom ‚wunderbaren Tausch‘, der sich hier vollzog: Gott entäußerte sich in seinem Sohn seiner Hoheit, legte die Attribute seiner Gottheit ab und nahm statt dessen Schmerz, Vergänglichkeit und Tod auf sich.“ (Karl-Heinrich Bieritz, *Das Kirchenjahr*, S. 194.)

¹⁰⁹ Vgl. Art. „Weihnachtsfestkreis“. In: LTK, Bd. 10, Sp. 1023.

¹¹⁰ Grotefend gibt die lapidare Zusammenfassung des Gedankens wieder: „qua die conceptus est dominus eadem die est passus“ (vgl. Hermann Grotefend: *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*. 2 Bde, Hannover 1891-1898 [Nachdruck Aalen: Scientia Verlag, 1984], Bd. 1: *Glossar und Tafeln*, S. 141) Diese Worte überliefert z. B. der Traktat *De solsticiis et aequinoctiis* aus dem frühen 4. Jahrhundert aus Syrien. Im Traktat wird betont, „daß Empfängnis und Kreuzigung Jesu auf einen Pascha-Termin fielen. Als Datum wird, wieder ohne Jahresangabe, der 25. März erwähnt.“ Mehr zum Thema vgl. Hans Förster: *Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche. Beiträge zur Erforschung der Anfänge des Epiphanie- und des Weihnachtsfests*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 4), bes. S. 78ff, zit. S. 85.

¹¹¹ „VIII kal. Aprilis conceptus creditur Christus quo et passus“ – erwähnt bei Hermann Grotefend, *Zeitrechnung...*, S. 141.

gefallen sein“, die sich nach der älteren Auffassung am Tag der Mariä Verkündigung, also am 25. März, ereignet.¹¹²

Diesem Gedanken trägt selbst Grimmelshausen in seinem *Ewig-Währenden Calender* (1670) Rechnung,¹¹³ als er die Erschaffung der Welt auf den 18. März, den siebten Schöpfungstag als Ruhetag Gottes auf den 24. März datiert: Auf den 18. März¹¹⁴ wird der erste Schöpfungstag datiert, es soll ein Sonntag gewesen sein. Parallel dazu habe Jesus zwei Blinde erleuchtet (Mt 20, 29-34). Am 19. März,¹¹⁵ dem zweiten Schöpfungstag, hat Maria Magdalena Jesus in Betanien gesalbt (Joh 12), am 20. März¹¹⁶ sammelt Gott Wasser, während Jesus jetzt, am „Palntag“ „auff dem Esel zu Jerusalem“ ankommt, den Feigenbaum verflucht, über die Stadt weint und sich die Tempelreinigung abspielt.¹¹⁷ Dem vierten Schöpfungstag entspricht der 21. März,¹¹⁸ dem fünften der folgende Tag und der 23. März¹¹⁹ dem sechsten, an dem der erste Mensch geschaffen wurde. Es war an einem Freitag und „eben an diesem Tag ist unser Seligmacher vom verräther Judae verkaufft worden / so gefallen und geschehen an einem Mittwoch“ (EC II 62 u. 64). Am 24. März¹²⁰ habe Gott geruht und „den Sabbath eingesetzt“ (ebd.), Jesus hält aber sein letztes Abendmahl mit den Jüngern und setzt die Eucharistie ein. Auf den 25. März¹²¹ fallen dann die entscheidenden biblischen Ereignisse:

„AN diesem Tag ist Abel der Gerechte von seinem Bruder erschlagen worden.
Auch heut / wolte Abraham seinen Sohn Isaac auffopffern.
Dato seynd auch die Israeliten durch das rothe Meer gangen.
Und eben auff diesen Tag hat der H. ErtzEngel Michael den Sieg wider den Trachen erhalten.
Hat auch heut unser HErr und Seligmacher am Stammen deß H. Creutztes für uns Todt / Teuffel /
etc. überwunden.
Es seynd auch etliche Hebraeer der Meinung / die Welt sey auff den heutigen Tag erschaffen worden.“ (EC II 64)

Es folgen gleich im Anschluss auf die Schilderung der Bibelereignisse ein paar Bauernregeln, die mit dem Tag (Mariä Verkündigung) verknüpft sind. Und entsprechend

¹¹² Vgl. Art. „Frühling“ in: HWA Bd. 3, Sp. 153-160, bes. Sp. 155f. Zum 25. März als Schöpfungsbeginn vgl. ebenfalls Joseph Kardinal Ratzinger: *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*. Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2000, S. 87.

¹¹³ Werkausgabe: *Des Abenteuerlichen Simplicissimi Ewig-währender Calender*. Faksimile-Druck der Erstausgabe Nürnberg 1671. Hg.v. Klaus Haberkamm. Konstanz 1967. [EC] Vgl. EC II 62ff.

¹¹⁴ „XV. Calendas Aprilis“

¹¹⁵ „XIII. Calendas Aprilis“

¹¹⁶ „XIII. Calendas Aprilis“

¹¹⁷ EC II 62, sowie Mt 21,12-22, Lk. 19,45-48.

¹¹⁸ „XII. Calendas Aprilis“

¹¹⁹ „X. Calendas Aprilis“

¹²⁰ „IX. Calendas Aprilis“

¹²¹ „VIII. Calendas Aprilis“

dem Heilsgeschehen ruht der Gekreuzigte einen Tag (d.h. am 26. März¹²²) im Grab, die Auferstehung datiert Grimmelshausen auf den 27. März.¹²³

Mit der Sommersonnenwende und dem Symbol der abnehmenden Sonne verbunden ist die Verehrung des Johannes des Täufers, vgl.: „Er muss wachsen, ich aber muss kleiner werden.“ (Joh 3,30) Damit wird nicht nur die Wintersonnenwende, sondern zugleich das Geburtsfest Christi vorweggenommen. Ein anderes Verbindungsglied bildet die Taufthematik, die den Täufer mit dem Fest der Taufe des Herrn und (vor dem II. Vatikanischen Konzil) mit der Epiphanie am 6. Januar verknüpft. Der Tag galt noch bis in die Aufklärungszeit als ein gebotener Feiertag, im Mittelalter – etwas zugespitzt formuliert – als „Sommerweihnachten“. Heute hat der 24. Juni viel von seinem früheren Rang verloren. Nicht jedoch die Gestalt des Täufers; der Lobgesang des Zacharias (Lk 1,68-79) ist täglich Höhepunkt der Laudes, man erinnert sich an ihn im Advent.¹²⁴

Die liturgischen Zeiten, wie sie durch die katholische Kirche offiziell etabliert wurden, zeichnen sich durch eine zyklische Wiederholung aus. In einer Woche kann man jedes Mal der Osterwoche gedenken – jeder Freitag ist in gewissem Sinn Karfreitag. Sogar ein einziger Tag kann als Projektionsfläche für das Heilsgeschehen dienen. Dass es tatsächlich so war und dass es sich im Verlauf der Jahrhunderte zu einem implizit vorhandenen religiösen Wissen herausbildete, beweisen die Praxis der Klöster sowie die Auffassung der einzelnen Gebetszeiten. Der Morgen diente zur Erinnerung an die rettenden Taten Gottes, während des Tags gedachte man der Ereignisse des Heils und den Abend dominierten die Weltschöpfung und die Erhaltung des Kosmos. Aber ein Tag diente gleichzeitig als Projektionsfläche für die Ereignisse, welche die erste Christengeneration als zu diesen Stunden geschehen bezeugte. Hauptsächlich trifft dies auf die Geschehnisse der Pfingsttage und selbstverständlich der Passion Christi zu.¹²⁵

Die dritte Stunde (9 Uhr) wurde mit Geistsendung (Apg 2,15) und die sechste Stunde (12 Uhr) mit der Vision des Petrus von der Kirche für alle Völker und Menschen, dessen Gang zum Gebet mit Johannes und die Heilung eines Lahmen (Apg 10,9 u. 3,1) im Namen Jesu Christi verbunden. Für den Nachvollzug der Passion Jesu in den einzelnen

¹²² „VII. Calendas Aprilis“

¹²³ „VI. Calendas Aprilis“, vgl. EC II 66.

¹²⁴ Vgl. Art. „Johannes, biblische Personen, 3. Johannes der Täufer“. In: LTK Bd. 5, Sp. 871-877, bes. Sp. 875f.

¹²⁵ In der religiösen Praxis kommt es im Hochmittelalter zu einem neuen Verständnis des Stundengebets, das von nun an als ein Miterleben der Passion Jesu erfahren, geübt und als ein Mitgehen des Kreuzweges mit Maria nachvollzogen wird, als wäre man selbst dabei. Zu dem Abschnitt und dem Gebet der Kirche vgl. Angelus A. Häußling, *„Büchlein über die Betrachtung der Passion Christi“*..., S. 365.

Tagesgebeten bietet das Markusevangelium einen Bericht des Geschehens. Er markiert die genauen Zeitangaben als Frist planvollen Handelns Gottes. Laut Markus wurde Jesus in der dritten Stunde gekreuzigt (Mk 15,25), in der sechsten bricht die Sonnenfinsternis ein (Mk 15,33) und in der neunten stirbt Jesus am Kreuz (Mk 15,34). Die Stundenangaben für den Karfreitag stehen im Bericht nicht isoliert und sind in einem größeren Zusammenhang zu betrachten. Zum einen finden wir bei Markus eine genaue Beobachtung der ganzen Karwoche, dem Bericht vom Einzug in Jerusalem (Mk 11,11) folgt die Erwähnung je eines Tages danach (Mk 11,12.19.20), schließlich zwei Tage vor dem Fest (Mk 14,11), erster Tag des Festes (14,12.17), Karfreitag (15,1ff) als Höhepunkt, wo Markus jede dritte Stunde markiert, implizit wird Sabbat umschrieben (Mk 16,1) und dann kommt der erste Tag der Woche (Mk 16,2). Zum andern liegt ihnen die literarische Aussageform der Apokalyptik zu Grunde, nach der alle Ereignisse in Gottes Plan vorgesehen sind. Die einzelnen Zeitangaben sind primär theologisch zu werten. Die Stundenangaben können als Motive des Gedenkens dienen, wenn zu diesen Zeiten gebetet wird.¹²⁶

Der Lauf des Tages wird im Stundengebet mit der Komplet abgeschlossen. Ebenso denkt man zu dieser Stunde daran, dass der Lauf der Verkündigung des Wortes abgeschlossen ist, Jesus mit seinen Jüngern das letzte Abendmahl hält, auf dem Ölberg betet und mit den Jüngern nach Getsemani kommt. Die Betrachtung zur Morgenhore (Laudes) nimmt sich Jesu Gefangenschaft und Verachtung durch seine Feinde vor. Mit der Prim und dem Anbruch des Morgens gedenkt man der Zusammenkunft der Juden zum Rat, wie Jesus vor den Hohepriestern steht und zu Pontius Pilatus geführt wird. Die Terz widmet ihre Betrachtung der Begegnung Jesu mit Pilatus, dem Spott des Herodes, schließlich der Geißelung, Krönung mit der Dornenkrone und dem Antreten des Kreuzweges. In der Sext werden Jesu Leid bei der Entkleidung und seine Kreuzigung betrachtet, in der Non stirbt Jesus Christus nach dem Aussprechen des siebten Wortes¹²⁷ am Kreuz. Zur Vesper schließlich wird daran gedacht, wie man den toten Körper vom Kreuz abgenommen hat.¹²⁸

Systematisch wird dieses weitverbreitete Wissen erstmals im 12. Jahrhundert in einem anonymen Traktat zusammengefasst. Die motivische Zuweisung von Ereignissen der

¹²⁶ Zum Abschnitt vgl. Angelus A. Häußling, *„Büchlein über die Betrachtung der Passion Christi...“*, S. 365f.

¹²⁷ „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist. Nach diesen Worten hauchte er den Geist aus.“ (Lk 23,46)
Der Stelle entspricht Psalm 31: „In deine Hände lege ich voll Vertrauen meinen Geist; du hast mich erlöst, Herr, du treuer Gott.“ (Ps 31,6)

¹²⁸ Vgl. *De meditatione passionis Christi per septem diei horas libellus*. [Patrologia latina, (Migne) 94, 561 C – 568 C] Dt. Übs. in Angelus A. Häußling, *„Büchlein über die Betrachtung der Passion Christi...“*, S. 373-381.

Heilsgeschichte an einzelne Horen der Tagzeitenliturgie kennt beispielsweise eine Schrift aus dem nächsten Umkreis um Hugo von St. Viktor (gest. 1141), das *Speculum de mysteriis Ecclesiae*, ein „Vorgänger“ der heutigen Handbücher der Liturgie. In den überlieferten Handschriften wurde die Autorschaft meist Bernhard von Clairvaux (1090-1153), Bonaventura (um 1217-1274) oder Augustinus (354-430) zugeschrieben. Der Text hat sich schon früh nach seiner Entstehung schnell verbreitet, erlebte zahlreiche Bearbeitungen und Übersetzungen in Muttersprachen. 1688 schließlich ist der Traktat in Köln erstmals in Druck innerhalb einer Gesamtausgabe der Werke Bedas Venerabilis erschienen.¹²⁹

Die kirchlich vorgegebene Zeit kann von jedem Gläubigen auf diese Weise verinnerlicht werden. Der Tag und seine Stunden erhalten eine besondere Bedeutung. Die liturgische Zeit dient dann aber nicht nur als bloßes Mittel zur Einteilung des Tages oder der größeren Einheiten. Sie liefert darüber hinaus bestimmte Bilder. Bei der Beschreibung individueller Erlebnisse besteht dann immer implizit die Möglichkeit eines Rückgriffs auf die von der Religion gegebenen Feste und die mit ihnen verbundenen biblischen Geschichten. Ein solches Wissen wird bei allen vorausgesetzt, also nicht mehr ausdrücklich erwähnt und es dient als Orientierungspunkt auch deshalb, weil jeder mit der Erwähnung der betreffenden Zeiten oder Feste immer bestimmte Assoziationen verbindet, wie z.B. die Hoffnung und Parusie mit dem Advent, Passion mit dem Freitag und dem Osterfest, womöglich auch das letzte Abendmahl mit dem Abend. Befördert wird derartige Anbindung der religiösen Praxis, des Kosmischen an das individuelle Leben maßgeblich durch die Auffassung, dass der Mensch als Teil der göttlichen Schöpfung einen Mikrokosmos darstellt. Indem man die Zeit seines Lebens in die religiös gedeutete Zeit einbettet und die Welt auf diese Weise erkennt, erkennt man zugleich auch sich selbst. Das Leben eines solchen Menschen ist ein göttliches Werk und dem Makrokosmos homolog.¹³⁰

2.2.3 Übersicht über eschatologische Grundbegriffe

Den Begriff Eschatologie soll erstmals Abraham Calovius (1612-1686), ein Lutheraner, verwendet haben, nach neueren Erkenntnissen hat das Kunstwort aber Philipp Heinrich

¹²⁹ Vgl. Angelus A. Häußling, *Büchlein über die Betrachtung der Passion Christi...*, S. 369.

¹³⁰ Das betrifft auch andere Gleichsetzungen des Typs, wie z.B., dass die Augen Sonne und Mond symbolisieren, oder die magische Verbindung der Gebärmutter mit der Grotte, die Vorstellung der Frau als fruchtbarer Erde. Das Menschliche verbindet sich mit dem Kosmischen, die individuelle Existenz wird als integraler Bestandteil der göttlichen Schöpfung wahrgenommen. Auf diese Weise führt man eine bewusste Existenz als Geschöpf Gottes. (Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, S. 145ff.)

Friedlieb (1603-1663) gebildet.¹³¹ Die Eschatologie lässt sich unterschiedlich auffassen: als Lehre von allen möglichen Zukunftsvorstellungen; als Lehre von den letzten Dingen; als historischer Begriff für die Verkündigung Jesu und schließlich als Lehre von dem Letztgültigen im sächlichen Verständnis. Ihren Gegenstand bilden die letzten Dinge,¹³² die man entweder als zeitlich letzte oder als ontisch letzte definiert. Das Letztgültige oder Ewigkeit wird als das Eschaton bezeichnet, der Eschatos ist Christus als der Grund christlicher Hoffnung. Hier berührt sich die Eschatologie mit Christologie, mit der sie freilich nicht gleichzusetzen ist, aber es wird deutlich, dass die Hoffnung immerhin einen personalen Aspekt hat – man wartet auf die Ankunft ‚von jemandem‘.¹³³ In der Dichtung wurde die Verbindung von Zeit und Person Gottes ebenfalls Gegenstand der Reflexion, dazu ein Beispiel von Friedrich von Logau:

„Christmonat
 Christus soll uns Alles seyn; Stunden / Tage / Jahr vnd Zeit
 Sind durch Christus / sonsten nicht / vnser Weg zur Ewigkeit.“¹³⁴

Gott, dessen Ankunft noch aussteht, ist also keine unsichtbare Kraft oder Energie, sondern eine Person. Wie man Gott als Person wahrnimmt und erwartet, wirkt sich notwendigerweise auf die anderen interpersonalen Beziehungen aus, die man zu seinen Nächsten unterhält.¹³⁵

Eines der Letzten Dinge (Eschata) ist der Tod. Die Bedeutung des Wortes ist dabei allerdings keineswegs klar, obwohl sich sofort eine anbietet – Tod als Ende der physischen Existenz, der körperliche Tod als Zeichen der Endlichkeit. Schon Augustinus unterscheidet vier Todesarten: Erstens den Tod der Seele, wenn Gott die Seele verlässt; zweitens den Tod des Leibes, wenn die Seele den Leib verlässt; drittens den Tod beider zusammen, wenn eine von Gott verlassene Seele den Leib verlässt; und viertens den so genannten zweiten Tod (d.h. Tod des Auferweckten), der dem dritten Typ nach der Auferstehung der

¹³¹ Harald Wagner: „Probleme der Eschatologie“. In: *Handbuch der Ökumenik*. Bd. III/2. Hg.v. Hans Jörg Urban und Harald Wagner. Paderborn: Bonifatius-Druckerei, 1987, Kap. I/6, S. 187-198, hier S. 187. Laut A. Fischer soll den Begriff aber als Erster Philipp Heinrich Friedlieb aus Stralsund in seinem 1644 erschienenen Werk *Eschatologie seu Florilegium theologicum exhibens locorum de morte, resurrectione mortuorum, extremo iudicio, consummatio seculi, inferno seu morte aeterna et denique vita aeterna* verwendet haben. Vgl. Alfons Fischer: *Calvins Eschatologie in der Erstausgabe der ‚Christianae Religionis Institutio‘ 1536*. Bamberg: Wissenschaftlicher Verlag, 1995, S. 38. Übereinstimmend auch Markus Mühling (*Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, S. 25 u. 331); Harald Wagner: „Probleme der Eschatologie: Ökumenische Perspektiven.“ In: *Catholica* 3 (1988), S. 209-223.

¹³² D.h. Tod, Gericht, Himmel und Hölle.

¹³³ Markus Mühling: *Grundinformation Eschatologie*, S. 47.

¹³⁴ Friedrich von Logau: *Sinngedichte*. Hg.v. Ernst-Peter Wieckenberg. Stuttgart: Reclam, 1984, S. 126. Vgl. außerdem Paul Münch: *Lebensformen in der frühen Neuzeit*. Frankfurt/M.: Propyläen, 1992, S. 129ff.

¹³⁵ Die Person als Schnittpunkt der Beziehungen zu anderen und zu Gott. Die Gottesbeziehung bestimmt folglich die weltlichen persönlichen Beziehungen. Markus Mühling: *Grundinformation Eschatologie*, S. 187.

Toten zuteil wird, es ist das Leid ohne Ende in der Hölle.¹³⁶ Daraus ist ersichtlich, dass der Tod auch in der Bedeutung als „der Sünde Sold“ auftreten kann und mit dem physischen Absterben erst sekundär zusammenhängt. Die Frage des Lebens und des Todes ist so, eschatologisch betrachtet, nicht primär an den physischen Tod gebunden, sondern entscheidet sich vielmehr an der Qualität der Beziehung zwischen Mensch und Gott. Dass man noch vor dem eigentlichen Tod stirbt, klingt paradox, ist aber gerade das, was idealiter bei der Taufe geschieht und was unabdingbar ist, will man in den Himmel gelangen:

„Christen-Tod.
Das Leben nicht / die Sterblichkeit
Legt ab / wer wol stirbt vorbereitet.“¹³⁷

Für die Überlegungen im Hinblick auf den simplicianischen Zyklus wird hier besonders der Umstand an Bedeutung erlangen, dass ein Mensch, der an Christus glaubt, im Moment der Taufe in Christus gestorben ist. Die Initiationsgeburt bedeutet den Tod der profanen Existenz.¹³⁸ Die Taufe bewirkt Eingliederung in Christi Gemeinschaft, man erhält Anteil an seinem Kreuz, Leiden und an seinem Heil. Die Verbindung mit Christus ist also sowohl Tod als auch die schon beginnende Auferstehung. Das Leben nach dem Tod öffnet sich nur insofern, als es zur Orientierung im Diesseits dienlich ist. Die Grenze zwischen Tod und Leben ist so bereits im Glaubensakt überschritten und verläuft nicht durch den biologischen Tod, sondern schon mitten durch die menschliche Existenz. Die Unsterblichkeit geht folglich aus der Beziehung des Menschen zu Gott hervor. In der Taufe kommt eine Verwandlung zustande, die sich dann das ganze irdische Leben lang als Reinigungsprozess fortsetzt und auch über den biologischen Tod hinaus gehen kann, es ist wie ein innerlicher Prozess der allmählichen Vereinigung mit Christus und der *Communio sanctorum*. Der Apostel Paulus beschreibt die Auferstehung des Leibes als Erfahrung der neuen Leiblichkeit (vgl. 1.Kor.15,35-53). Dabei ist der auferstandene Leib nicht der

¹³⁶ Vgl. Markus Mühling: *Grundinformation Eschatologie*, S. 186.

¹³⁷ Friedrich von Logau, *Sinngedichte*, S. 188.

¹³⁸ Die Übergangsriten sind v.a. mit der Geburt, mit Pubertät, Heirat und Tod verbunden. Sie markieren den Eintritt in eine neue Lebensphase, sind also Tod des alten und Geburt (Wiedergeburt, Auferstehung) des neuen Menschen.

Victor Turner geht ausführlich auf die Initiationsriten ein und behandelt sie in ihren spezifischen Phasen (Trennung, Schwelle bzw. Umwandlung, Angliederung). Die Initianden gelten in der Umwandlungsphase häufig als schwarz, unsichtbar: „Auf der Höhe des Übergangs treibt man die Initianden so weit wie möglich in Richtung auf Uniformität, strukturelle Unsichtbarkeit und Anonymität. Als Kompensation dafür erhalten die Initianden eine besondere Form der Freiheit, die ‚heilige Macht‘ der Sanftmütigen, Schwachen und Demütigen.“ Der Initiand ist weder das, was er einmal gewesen ist, noch das, was er einmal sein wird. Die Schwellenphase ist also als Zeit und Ort zwischen zwei Bedeutungs- und Handlungskontexten. Die Phase zeichnet sich gerade durch eine ausgeprägte Ambiguität von Bedeutungen aus, durch das Auftreten dämonischer oder monströser Wesen und ist ein Prüfstein moralischen Seins. (Victor Turner: *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*. Aus d.Engl.v. Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt/M. / New York: Ed. Qumran im Campus-Verlag, 1989, bes. 33ff, 178, zit. 38f.)
Zu Initiation und Initiationsriten vgl. Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, bes. S. 163ff, 172.

irdische Körper, sondern das, was sich die Seele als ihren gegenständlichen Ausdruck baut. Die körperliche Identität fügt sich der Ausdruckskraft der Seele. Wird die Parusie als Vollendung von Christi Leib aufgefasst, dann sind die Erlösten nicht im Himmel, sondern sie selbst sind der Himmel, wie es der himmlische Christus ist.¹³⁹

Vom Blickpunkt des Todes her gesehen wird zugleich der eigentliche Schrecken der Sünde begreiflich. Die Sünde wird hier verstanden als Abirrung von dem von Gott vorgeschriebenen Weg, als Verletzung der Doppelregel der Liebe. Folgen der Sünde sind „Zorn Gottes“, d.h. (ontisch:) Verwirrung und Leiden, epistemisch gesehen Missorientierung und Orientierungslosigkeit, die im philosophischen Bereich in solchen Denkströmungen münden können wie Determinismus, Konstruktivismus und Skeptizismus – allen ist Weltimmanenz und materialistische Weltsicht als Grundlage gemeinsam.¹⁴⁰

Den Hauptgegenstand der Eschatologie bildet die Parusie.¹⁴¹ Einerseits ist Christus immer nahe und anwesend (vgl. Mt 28,20), andererseits aber hat er verheißen zu kommen. Seine zweite Ankunft wird im Neuen Testament als eine apokalyptische beschrieben.¹⁴² Nun entsteht eine gewisse Schwierigkeit mit dem futurischen Aspekt seines zweiten Kommens, es gibt mehrere Arten von Parusieverständnis: Versteht man sie erstens als ein geschichtsloses Ereignis, denn bedeutet der Zustand des Getrennt-Seins das Verharren in der Sünde, der Zustand der Vereinigung wiederum die Erfahrung der ewigen Seligkeit schon jetzt auf Erden. Wenn man diese Komponente des Glaubens überbewertet, droht die Gefahr der Aufhebung der real-futurischen Parusieerwartung. Zweitens kann die Parusie als ein übergeschichtliches, plötzlich und unerwartet kommendes Ereignis verstanden werden, wobei hier bei der Überbetonung die Gefahr einer Umwandlung der Eschatologie in Mystik entsteht. Drittens kann man die Parusie als ein geschichtliches Ereignis begreifen, da aber ist man mit dem Problem konfrontiert, die Struktur von Zeitlichkeit auf die eschatische Realität zu übertragen. Sie ist inkompatibel mit der Erfüllung der vergehenden historischen Zeit, auch mit der chronologischen Zeit. Die Ankunft des Herrn hat keine Parallele in der Geschichte, keine Periodisierung reicht aus. Parusie ist

¹³⁹ Die Ausführungen zur Taufe und Auferstehung in diesem Abschnitt vgl. maßgeblich Joseph Ratzinger, *Eschatologie*, 97ff, bes. 99f., 107, 121ff, 123; Zeichen der Wiederkunft: 156ff; Die Wiederkunft Christi: 161ff.; Im selben Werk wird auf die Wichtigkeit des Lazarus-Gleichnisses (Lk 16,19-29; Lk 23,43) hingewiesen (vgl. ebd., bes. S. 100 und 112.)

¹⁴⁰ Markus Mühlhling: *Grundinformation Eschatologie*, S. 191.

¹⁴¹ Vgl. Markus Mühlhling: *Grundinformation Eschatologie*, S. 224ff.

¹⁴² V.a. bei den Synoptikern und bei Paulus. So beschreibt es Markus (Mk 13,24-27) mit Motiven, die schon bei Jesaja auftauchen (Jes 13,10; 34,4). Vgl. Josef Finkenzeller: „Eschatologie.“ In: Wolfgang Beinert / Gerhard Ludwig Müller / Bertram Stubenrauch: *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*. Bd. 3. Paderborn / München: Schöningh, 1995, S. 525-671, bes. S. 607ff.

geschichtslos, übergeschichtlich, aber paradoxerweise zugleich auch geschichtlich – „da die Struktur der Ereignisabfolge der Geschichte durch die Parusie nicht aufgehoben, sondern neu geordnet, gerichtet und gewandelt wird“. ¹⁴³ Da das Ende der Zeit zwar noch aussteht, andererseits aber immer schon da ist, ermöglicht sich das andere Paradox: Das Letzte und das Ende der Zeit avancieren zur Mitte. Eine weitere Konsequenz ist die prinzipielle Unerwartetheit, Andersartigkeit, deren systematisches Kriterium gerade in der Unmöglichkeit einer systematischen Deskription besteht. Auf der menschlichen Ebene entspricht daher der besonderen Beziehung des Auferstandenen zur Weltzeit nicht Philosophie der Geschichte oder Theologie, sondern Wachsamkeit. ¹⁴⁴

Was für die außergewöhnliche Stellung der Parusie innerhalb von Raum, Zeit und bezüglich der menschlichen Erwartung galt, findet sich ähnlich auch im Fall des Himmelreiches wieder. Im Neuen Testament nimmt das Reich Gottes die zentrale Stellung in Jesus' Reden, insbesondere in seinen vorösterlichen Predigten ein.

„Die biblische Rede vom Reich Gottes beinhaltet zeitliche Aspekte, indem das Reich Gottes als zukünftig, als gegenwärtig und als schon in der Gegenwart anbrechend, aber seiner Vollendung harrend beschrieben werden kann. Darüber hinaus beinhaltet die Rede vom Reich Gottes einen räumlichen Aspekt, indem das Reich Gottes als diesseitig, jenseitig und in einer Verbindung von diesseitig und jenseitig gesehen werden kann. [...] In Jesu Wirken bricht das Reich Gottes in seiner Wundertätigkeit, seiner Tätigkeit als Gleichniserzähler und seinen Mahlgemeinschaften an. Die Wundertätigkeit zeigt, dass das Reich Gottes die natürliche Welt einschließt, seine Tätigkeit als Gleichniserzähler zeigt, dass die personale und soziale Welt eingeschlossen ist und in seinen Mahlgemeinschaften zeigt sich, dass natürlicher und personaler Aspekt verbunden sind.“ ¹⁴⁵

Bei den Aposteln nimmt wiederum die Christologie eine zentrale Position ein. Das mag als Gegensatz erscheinen, ist aber nicht so. Christus spricht nicht von etwas Entferntem, sondern von etwas, was er auf Erden tut und was er verheißen hat zu tun. In der Eucharistie wird die Verheißung (schon jetzt) erfahrbar. Das Ende der Zeiten, bzw. das Letzte ist nicht im Sinne von „dann, später“ zu verstehen, auch Begriffe wie „das Ende der Zeiten“ oder „nach der Zeit“ sind eigentlich nur Hilfskonstruktionen. Bei Lukas ist so Christus konsequent nicht das Ende, sondern die Mitte der Zeit. Das Entscheidende in Jesu Botschaft ist die Offenbarung der schon verwirklichten „Mitte“.

Mit der Parusie und dem Reich Gottes hängt ein weiteres Ereignis zusammen – das Gericht. ¹⁴⁶ Das Gericht ist, so kann man auch sagen, die Wahrheit als solche, wenn alle

¹⁴³ Zit. Markus Mühling: *Grundinformation Eschatologie*, S. 239, vgl. Joseph Ratzinger, *Eschatologie*, 156-164, bes. 157.

¹⁴⁴ Wiederkunft Christi und das Reich Gottes: vgl. Joseph Ratzinger, *Eschatologie*, S. 33ff, 156ff, bes. 159f.

¹⁴⁵ Zit. Markus Mühling: *Grundinformation Eschatologie*, S. 297.

¹⁴⁶ Vgl. 2.Kor 5,1-10; 1.Kor15,12-28; 1.Thess 4,13-5,11; Flp.1,23 und Joseph Ratzinger, *Eschatologie*, S. 161ff, 165.

Masken fallen.¹⁴⁷ Mit dem Gericht assoziiert man den Jüngsten Tag bzw. das Ende der Zeit. Dieses wird entweder als Verwandlung, im Sinne von Vollendung, oder als Untergang der elementaren Welt dargestellt.¹⁴⁸ Die erstere, häufiger vertretene Auffassung zeigt sich in der Offenbarung: „Er, der auf dem Thron saß, sprach: Seht, ich mache alles neu.“ (Offb 21,5). Gedanklich hängt sie mit der Vorstellung zusammen, dass die Schöpfung noch auf ihre Vollendung harrt und dass Gott, der die Welt aus Liebe erschuf, diese nicht wieder ganz vernichten will. Das Gott-Welt-Verhältnis schließt nicht nur das Schöpfungsverhältnis ein, sondern – weil es das Böse und die Sünde gibt – auch das der Versöhnung und Vollendung in der Erlösung, sodass der Anfang (Schöpfung) und das Ende (Vollendung) zusammengehören.¹⁴⁹

Wenn das Letztgültige (Eschaton) als Ewigkeit und Unendlichkeit erscheint, ist zu klären, wie sich Zeit und Raum dazu verhalten. Es gibt mehrere Konzepte von Ewigkeit: Ewigkeit als Zeitlosigkeit kommt in der Augustinischen Auffassung vor, indem die Zeit als akzidentielle Eigenschaft einer geschaffenen Seele in der Seele existiert. Man kann aber die Ewigkeit als vollständige oder partielle Gleichzeitigkeit auffassen (wie Thomas von Aquin, Boethius) oder in ihr einen unendlichen Zeitlauf sehen:

„Wenn es einen Ewigkeitsbegriff gibt, der zur zeitlichen Welt sinnvoll in ein Verhältnis gesetzt werden soll, wird der Ewigkeit ebenfalls dieser logische Charakter der Ordnungsrelation zukommen müssen, falls Ewigkeit nicht Vernichtung der geschöpflichen Zeit und der in ihr lebenden Geschöpfe bedeuten soll.“¹⁵⁰

Die Ewigkeit ist trotz ihrer Andersartigkeit nicht Negierung des Zeitlichen. Gott selbst erschließt sich in Kreuz und Krippe, also unter dem Anschein des Gegenteils dessen, was man als Göttliches erwarten würde, *sub contraria*:

¹⁴⁷ Christus sagt von sich, er kam zur Erfüllung des Gesetzes. Er kommt nicht, jemandem Verderben zu bringen. Im Gegenteil werden alle gerettet, die zu ihm stehen. Der Verdammte hat sich demnach selbst von Heil und Hoffnung gelöst. „Der Mensch tritt in seinem Sterben heraus in die unverdeckte Wirklichkeit und Wahrheit. Er nimmt nun den Platz ein, der ihm der Wahrheit nach zukommt. [...] Der Mensch ist das, was er in Wahrheit ist. In diesem Wegfallen der Masken, das der Tod mit sich bringt, besteht das Gericht. Das Gericht ist einfach die Wahrheit selber, ihr Offenkundigwerden.“ „Die wirkliche Grenzlinie zwischen Tod und Leben [...] verläuft eigentlich nicht im biologischen Tod, sondern zwischen dem Mitsein mit dem, der das Leben ist, und der Isolation, die sich diesem Mitsein verweigert.“ Joseph Ratzinger, *Eschatologie*, S. 165.

¹⁴⁸ Vgl. z.B. Mt 24,29-31; 2. Petr.3,10; Gal 4,3; 4,9; Kol 2,8,20.

¹⁴⁹ Häufig ist die Vorstellung vom Geschick der Welt als Verwandlung (Joh 3,16f, 1.Kor 15; Röm 8,19-23), mit der Apokalyptik sind nicht bloß negative Aspekte verbunden (Angst, Ende), sondern auch positive wie Aufbau, Hoffnung, Neuanfang. Die Vorstellung der Apokalypse als Annihilatio ist hingegen ein in der Theologiegeschichte seltener anzutreffendes Modell (im 17. Jh. z.B. Johann Gerhard), in der Bibel wird von der Vernichtung gesprochen z.B. in Ps 105,25f; Jes 51,6; 1.Kor 7,31, Mk 13,31, Mt 23,35, Lk 21,33. Die erstere Vorstellung einer Renovatio, nach der sich die Welt verwandeln wird, hat z.B. Irenäus vertreten. Die Auffassung ist auch deshalb häufiger, weil von der Güte Gottes ausgegangen wird. Wenn Gott gut ist, wird er die von ihm geschaffene Welt nicht wieder vernichten, sondern vielmehr reinigen und umgestalten. Das Extrem, wenn die die Verwandlung der Welt als weltimmanent gedacht wird, vertritt der Chiliasmus. Vgl. Markus Mühling: *Grundinformation Eschatologie*, S. 12f, 122 u. 138.

¹⁵⁰ Markus Mühling: *Grundinformation Eschatologie*, S. 98.

„Während in der Inkarnation der ewige Logos an der konkreten raumzeitlichen Perspektive Palästinas partizipiert, partizipiert nun umgekehrt die Menschheit Christi mit der Himmelfahrt an der Perspektive Gottes, d.h. an dem Bezug Gottes an der räumlichen Welt als Ganzer.“¹⁵¹

In der Person Christi, die als einzige der trinitarischen Personen Mensch wurde, ist diese Beziehungsmöglichkeit vermittelt. Gott ist nicht notwendig auf die Welt bezogen, aber er ist es faktisch doch, wie sich in der Inkarnation, Auferstehung und Himmelfahrt zeigt. Weil Christus im Himmel ist, ist er den Menschen nahe.

Im Hinblick auf die Erlösung gibt es innerhalb der christlichen Konfessionen bekannte Modifikationen.¹⁵² In der Frühen Neuzeit bestanden im Rahmen der offiziellen Kirche mehrere Möglichkeiten, auf die Eschatologie offen einzugehen. In der römisch-katholischen wie protestantischen Orthodoxie kam es zuweilen in Predigten vor, dass dort das Himmlische Jerusalem und das Ende der Zeiten angesprochen wurden. Weitere Gelegenheiten boten sich vornehmlich bei Begräbnissen (Leichenpredigten), bei Kirchweihen oder Grundsteinlegungen.

Endzeiterwartung bedeutet das Bewusstsein, nahe am Ende der Geschichte zu leben. Besonders das 17. Jahrhundert zeichnet sich durch erhöhte Endzeiterwartungen und eine große Menge an apokalyptischer Literatur aus. Geglaubt wurde verschiedenen Prophetien und Zeichen. Gerade solche Erwartungen sowie ein Sensorium für Apokalyptik bilden nach Barnes¹⁵³ bis zur Hälfte des Dreißigjährigen Krieges ein Charakteristikum der lutherisch geprägten Kultur und gehen danach in heterodoxe religiöse Strömungen über.

¹⁵¹ Vgl. Markus Mühling: *Grundinformation Eschatologie*, S. 126; zit. 119.

¹⁵² Der Protestantismus lehnt im Unterschied zur katholischen Kirche die Fegfeuerlehre ab und brachte die Idee, dass mit der Taufe die ganze Erbsünde nicht getilgt ist. Aufgrund des Sündenfalls beherrscht die Sünde den ganzen Menschen, sein Denken, seine Gefühle und seinen Willen. In der katholischen Kirche hingegen wird geglaubt, dass man nach der Taufe zwar durch Konkupiszenz zum Bösen geneigt ist, aber mit Hilfe Gottes der Sünde widerstehen kann. Die (doppelte) Prädestinationslehre des Calvinismus verkündet entweder die völlige Verderbtheit des Menschen oder dessen Auserwähltheit für den Himmel, aufgrund der bedingungslosen Erwählung schon vor seiner Geburt und unabhängig von seinen Werken. Dabei ist die Gnade (der Erwählung) unwiderstehlich. Der Mensch hat in dieser Hinsicht also keinen freien Willen. Die Erwählten können dem Ruf Gottes nicht widerstehen und die einmal Geretteten werden gerettet bleiben. Die Lutheraner lehnen eine doppelte Prädestination ab, sie ist (wie auch die gesamte protestantische Auffassung der Sakramente) mit der katholischen Lehre unvereinbar.

¹⁵³ Robin Bruce Barnes: *Prophecy and Gnosis: Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation*. Stanford, California: Stanford Univ. Press, 1988. V. Leppin, der sich eingehend mit der lutherischen Apokalyptik in den Flugschriften (1548-1618) beschäftigte, erwägt diese sogar als identitätsstiftendes Merkmal der lutherisch-protestantischen Konfession (im 16. Jh. und darüberhinaus). So habe die „Antichristprädikation zentrale Bedeutung, da sie innerhalb der tatsächlich explizierten apokalyptischen Argumente dasjenige mit dem stärksten Bezug auf lutherische Identität ist und so deutlich macht, daß die Apokalyptik des Luthertums nicht bloß eine autoritätsverhaftete Fortschreibung der apokalyptischen Erwartungen Luthers ist, sondern Ausdruck fortdauernder konfessioneller Selbstvergewisserung.“ (Volker Leppin: *Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548-1618*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 69). S. 281.)

Apokalyptik stellt das Bewusstsein dar, den verborgenen Geschichtslauf zu kennen, und bezeichnet eine Geisteshaltung, die mit einer prinzipiellen Einsicht in Geschichtsverlauf rechnet.¹⁵⁴ Sie ist also nicht deckungsgleich mit der Eschatologie.

„Allein das Spannungsfeld von Prophetie und Apokalyptik innerhalb der umfassenden ‚Lehre von den ‚letzten Ereignissen‘“ [...] ist wissenschaftstheoretisch derzeit so sehr umstritten, dass eine genaue Begriffsbestimmung jeweils auf der Basis konkreter [...] Quellentexte gegeben werden muss. Das Charakteristikum der Apokalyptik scheint zweifellos zu sein, dass das universale Heil (für den Menschen und seine Geschichte) niemals in einem kausalen Sinn als Folge aus der vorangegangenen Geschichte erklärt werden kann.“¹⁵⁵

Außer der orthodoxen Lehre von den letzten Dingen meldet sich in der Frühen Neuzeit der (heterodoxe) Chiliasmus (Millenarismus¹⁵⁶) besonders stark zu Wort. Chiliasmus „bezeichnet die Hoffnung auf ein Tausendjähriges Reich auf Erden, welches der eschatologischen Vollendung der Schöpfung und der Geschichte vorausgeht. Der christliche Chiliasmus ging aus der jüdischen Apokalyptik hervor und betont die zweite Wiederkehr des Messias.“¹⁵⁷ Merkmale dieses Reiches sind üppige Vegetation, Wissen und hohes Alter der Menschen, Absenz des Bösen, Glückszustand, Fest- und Hochzeitsmahl. Allgemein hat schon die lutherische Orthodoxie im 17. Jahrhundert zwei Formen des Chiliasmus – *chiliasmus crassus* und *chiliasmus subtilis*.¹⁵⁸ Während die erstere auf einen gesellschaftlichen Umbruch mithilfe einer politischen Aktion oder durch eine messiasähnliche Figur (wie der Winterkönig Friedrich V. von der Pfalz, Gustav Adolf o.Ä.) hofft und (in der Typologie von Haase) die „vulgär-chiliastische“ Form darstellt, geht die andere eher von einem sozialen Wandel durch Reformpläne aus. Zu der letzteren, „spiritualistischen“ Form zählen dann solche Strömungen wie Theo-, Pansophie und die Rosenkreuzer.¹⁵⁹ Die erstere Form schlägt sich hauptsächlich in den volkssprachlichen

Vgl. Vladimír Urbánek: *Eschatologie, vědění a politika. Příspěvek k dějinám pobělohorského exilu. [= Eschatologie, Wissen und Politik. Ein Beitrag zur Geschichte des Exils nach der Schlacht am Weißen Berg]*. České Budějovice: Historický Ústav Jihočeské Univ., 2008, bes. S. 10ff.

¹⁵⁴ Vgl. Markus Mühling: *Grundinformation Eschatologie*, S. 199 und 201.

¹⁵⁵ Hubert Ritt: „Jüdische und christliche Apokalyptik – Visionen zur Weltgeschichte.“ In: Ulrich G. Leinsle/Jochen Mecke (Hg.): *Zeit – Zeitenwechsel – Endzeit. Zeit im Wandel der Zeiten, Kulturen, Techniken und Disziplinen*. Regensburg: Universitätsverlag, 2000 (Schriftenreihe der Univ. Regensburg 26), S. 145-156, zit. 147.

¹⁵⁶ Ich verwende beide Termini synonym.

¹⁵⁷ Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, S. 18. J. Wallmann erwägt, ob nicht Johann Gerhard den Begriff eingeführt und erstmals überhaupt die lutherische Orthodoxie geprägt hat: „Johann Gerhard ist es wohl, der für die bis dahin mit verschiedenen Ketzernamen (Chiliasmata, Millenarii, Milliastae, Cerinthiani u.a.) belegten Hoffnungen auf ein irdisches Gottesreich vor dem Jüngsten Tag den Abstraktbegriff ‚Chiliasmus‘ in Umlauf gebracht hat.“ Vgl. Johannes Wallmann: Kap.VI. „Reich Gottes und Chiliasmus in der lutherischen Orthodoxie“ In: Ders.: *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock, Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Mohr, 1995, S. 105-123, S. 108.

¹⁵⁸ Manchmal wird noch die dritte Form (*chiliasmus subtilissimus*) hinzugefügt. Vgl. z.B. Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, vgl. S. 19.

¹⁵⁹ Walter Sparr: „‚Chiliasmus crassus‘ und ‚Chiliasmus subtilis‘ im Jahrhundert Comenius‘. Eine mentalitätsgeschichtliche Skizze.“ In: *Johann Amos Comenius und die Genese des modernen Europa*.

Flug- und Streitschriften. Bei den letztgenannten bilden Hermetik, Neuplatonismus und Paracelsismus Grundlagen für ihre Weltsicht und ihr Konzept einer allgemeinen Weltreform.¹⁶⁰ Trotz einer Vielfalt an Bewegungen und Überzeugungen, die vom Wiedertäuferum bis zu den radikalen Pietisten reichen und die chiliastische Merkmale aufweisen, wohnt den chiliastischen Vorstellungen insgesamt eine ideologisierende Tendenz inne.¹⁶¹ Diese Gemeinsamkeit führt seitens der Orthodoxie zu einer pauschalisierenden Tendenz.¹⁶²

Der Millenarismus ist ein Phänomen nicht bloß des 17. Jahrhunderts und freilich kommt er nicht nur auf dem Boden des Deutschen Reichs vor.¹⁶³ Mit einem spiritualistischen und chiliastischen Schwärmertum wird die lutherische Orthodoxie verstärkt konfrontiert, besonders in den (seit 1609 gedruckten) Schriften Valentin Weigels, seitdem die Rosenkreuzerschriften eine Generalreformation der ganzen Welt und ein *aureum saeculum* verkünden und seitdem schließlich mit Beginn des Dreißigjährigen Krieges in den verschiedensten Teilen des Reiches chiliastische Propheten ihre Stimme erheben. Durch Philipp Jacob Spener (1635-1705) wird der *Chiliasmus subtilis*, Hoffnung besserer Zeiten (auf Erden), auch im deutschen Protestantismus¹⁶⁴ allmählich heimisch und

Internationales Comenius-Kolloquium. Hg.v. Norbert Kotowski und Jan B. Lášek. Bayreuth/ Prag: GTS, 1992. S. 122-129; Roland Haase: *Das Problem des Chiliasmus und der Dreißigjährige Krieg*. Diss. Leipzig: Gebr. Gerhardt, 1933. Zum Messianismus einführend: Raphael J. Zwi Werblowsky: *Magie, Mystik, Messianismus. Vergleichende Studien zur Religionsgeschichte des Judentums und des Christentums*. Hg.v. Gary Smith in Zusammenarb. mit Hermann Simon und Andreas Nachama. Hildesheim / Zürich / New York: Olms, 1997, bes. S. 237-247.

¹⁶⁰ Zu den Rosenkreuzern: Carlos Gilly: *Cimelia Rhodostaurotica. Die Rosenkreuzer im Spiegel der zwischen 1610 und 1660 entstandenen Handschriften und Drucke. Ausstellung der Bibliotheca Philosophica Hermetica Amsterdam und der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel*. Amsterdam: In de Pelikaan, 1995; Ders.: *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert. Akten und Beiträge anlässlich des Kongresses Wolfenbüttel 23. - 25. November 1994*. Amsterdam: In de Pelikaan, 2002; Roland Edighoffer: *Die Rosenkreuzer*. 2. Aufl. München: C.H. Beck, 2002 [1995]; John Warwick Montgomery: *Cross and Crucible. Johann Valentin Andreae (1586-1654) Phoenix of the Theologians*. 2 Vol. The Hague: Nijhoff, 1973; Hermann Ehmer / Gerhard Schäfer (Hg.): *Beiträge zur Geschichte des württembergischen Pietismus. Festschrift für Gerhard Schäfer zum 75. Geburtstag am 2. Juni 1998 und Martin Brecht zum 65. Geburtstag am 6. März 1997*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

¹⁶¹ „Chiliastische Vorstellungen sind Ideologien, und wer sie zu durchleuchten versteht, bekommt Aufschluß über die allgemein-historische Beschaffenheit ihrer Basis, in der sie verwurzelt sind.“ Roland Haase: *Das Problem des Chiliasmus und der Dreißigjährige Krieg*. Diss. Leipzig: Gebr. Gerhardt, 1933, S. 16.

¹⁶² Heinrich Corrodi: *Kritische Geschichte des Chiliasmus*. Frankfurt und Leipzig 1781-1783; Ehregott Daniel Colberg: *Das Platonisch-Hermetische Christenthum*. 2 Bde. Leipzig, Verlag Joh. Ludew. Gleditsch, 1710.

¹⁶³ Untersucht und besprochen wird traditionellerweise der Chiliasmus in Großbritannien. Vgl. B.S. Capp: *The Fifth Monarchy Men: a Study in Seventeenth-Century English Millenarianism*, London 1972; Christopher Hill: *The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution*. London 1984; *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Vol. III: *The Millenarian Turn: Millenarian Contexts of Science, Politics and Everyday Anglo-American Life in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (2001).

¹⁶⁴ Am Rande sei angemerkt, dass das Luthertum in der Frühen Neuzeit keineswegs einheitlich war – häufig treten einzelne Theologen oder Gruppierungen hervor (z.B. Majoristen, Synergisten, Flacianer,

in der aufklärerischen Theologie bis hin zum Kulturprotestantismus des 20. Jahrhunderts zur herrschenden Geschichtslogik, wie W. Sparn meint: „Dieser Typ des Chiliasmus entgrenzte zum einen die biblischen 1000 Jahre [...] nach vorn in eine indefinite Zukunft hinein. Zum andern erlaubte und erforderte er die praktische Arbeit am Reich Gottes auf Erden.“¹⁶⁵

Der Millenarismus wird gewöhnlich in Prä- und Postmillenarismus eingeteilt, je nach dem, wann man die Parusie erwartet. Die Postmillenaristen¹⁶⁶ erwarten die Ankunft Christi nach Ablauf der 1000 Jahre und vertreten eine langsame, stetige Offenbarung des Gottesreiches auf der gegenwärtigen Erde, daher charakterisieren den Postmillenarismus außer dem Abwarten und der Unterwerfung unter den Willen Gottes auch Evangelisation, Optimismus hinsichtlich der wissenschaftlichen Erkenntnis und der allmählichen Verwandlung des Irdischen und Überzeugung, dass man in einer Zeit der wachsenden Gnade lebt. Die Prämillenaristen, vornehmlich durch täuferische Gemeinden vertreten, erwarten hingegen, dass Christus am Anfang der 1000 Jahre erscheint. Daher entwickeln sie entsprechende Aktivitäten (wie Bautätigkeit zum Beispiel), um sich auf das Kommen Gottes und das Erscheinen des Himmlischen Jerusalems vorzubereiten.

In Wirklichkeit aber gibt es noch mehrere Arten und Facetten des Millenarismus, falls unterschiedliche exegetische Merkmale als Kriterien dienen.¹⁶⁷ In der Frühen Neuzeit waren gerade die Debatten über die 1000-jährige Herrschaft recht vielfältig und die Extreme bewegen sich „zwischen der scharfen, apokalyptischen Trennung von ‚Reich

Gnesiolutheraner; Philippisten. Johann Gerhard, Abraham Calov, J.A. Quenstedt, Stephan Prätorius, Philipp Nicolai, Johann Conrad Dannhauer, Johann Matthäus Meyfart u.a.). Katholische Einflüsse machen sich in der Diaspora bemerkbar (Polen, Ungarn, Kroatien), sowie die Berührung mit Calvinismus (Schweiz, Pfalz). In Hessen und Württemberg haben das Luthertum Waldenserflüchtlinge besonders nach 1686 geprägt, ebenso ist mit dem Einfluss englischer Quäkermissionare gegen Ende des 17. Jhs. in Nordostdeutschland zu rechnen, wie mit Berührungen mit Böhmiern, Weigelianern, Schwenckfeldianern und Paracelsisten. Vgl. Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, v.a. S. 117-119. Und Johannes Wallmann: Kap. VIII. „Einflüsse der Schweiz auf die Theologie und das religiöse Lebendes deutschen Luthertums im konfessionellen Zeitalter 1580-1650.“ In: Ders.: *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock, Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Mohr, 1995. S. 146-170. Vgl. ferner die Darstellung bei Johannes Wallmann, *Reich Gottes und Chiliasmus in der lutherischen Orthodoxie*, bes. S. 107; Hans Joachim Schoeps: *Philosemitismus im Barock. Religions- und geistesgeschichtliche Untersuchungen*. Tübingen: Mohr, 1952, bes. S.18ff.; Hartmut Lehmann (Hg.): *Geschichte des Pietismus*. Bd. 4. *Glaubenswelt und Lebenswelten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, bes. S. 19ff.

¹⁶⁵ Walter Sparn, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, S. 215.

¹⁶⁶ Zur Terminologie vgl. *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Vol. III: *The Millenarian Turn: Millenarian Contexts of Science, Politics and Everyday Anglo-American Life in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Ed.by James E. Force and Richard H. Popkin. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2001. (International Archives of the History of Ideas 175), Kap. 10. „Caveat Emptor: Pre- and Postmillennialism in the Late Reformation Period“ (R. Smolinski), S. 145-169, bes. S. 145.

¹⁶⁷ Z.B. kommt es darauf an, wie man die erste Auferstehung auslegt, wie die Ankunft Christi aufgefasst wird (sichtbar / unsichtbar) sowie was man sich unter der Fesselung Satans vorstellt. Ausführlicher vgl. Kap. 10 in *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*, Bd. 3, S. 145-169, bes. S. 146.

Gottes' und irdischer Zeit und ihrer fast völligen, chiliastischen Ineinsetzung sowie zwischen der fast völligen Ineinsetzung des herrschaftlichen Raums der Kirche mit dem ‚Reich Gottes‘ und beider scharfer Unterscheidung“.¹⁶⁸ Uneinigkeit herrschte ebenso in der exegetischen Auslegung bestimmter Bibelstellen. Die Chiliasten waren sich in der Platzierung des Millenniums in der Geschichte durchaus nicht einig,¹⁶⁹ sie selbst wissen von dem Vorwurf seitens der Orthodoxie und gehen argumentativ darauf ein.¹⁷⁰ Die zweite Ankunft Christi sollte dabei durch bestimmte Vorzeichen angekündigt werden: Antichrist erscheint und versucht, die Gläubigen zu verführen, die Juden konvertieren zum Christentum und der Tempel in Jerusalem wird neu erbaut.¹⁷¹

Die christliche Orthodoxie lehnt jede buchstäbliche Auslegung der Hl. Schrift im Hinblick auf das 1000-jährige Reich Gottes aus (bes. Offb. 20,1-6).¹⁷² Für die früheren Epochen erlangte die Augustinische Auffassung der Johannesapokalypse an besonderer Wichtigkeit. Nach Augustinus ist die Taufe bereits die erste Auferstehung. Konsequenz legt er die Johannesoffenbarung bezüglich des 1000-jährigen Reiches zweifach aus:

„Augustine gave two possible spiritual readings of the millennium of Apocalypse 20: the millennium could be understood either as a synecdoche for the current last age of history during which Christ casts the devil into the abyss of the hearts of the wicked, or else the thousand years stands for ‘all the years of the world so that the fullness of time might be signified by a perfect number’.”¹⁷³

Augustinus selbst neigte zur ersteren Auslegungsmöglichkeit. In seiner Auffassung war das Millennium bereits im Gang. Die Macht des Satans ist in der Zeit zwar gebunden, aber

¹⁶⁸ Walter Sparr, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, S. 218.

¹⁶⁹ Das Millennium hat nach einigen Auffassungen mit Christi Geburt angefangen, nach anderen mit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem (70 n.Chr.), oder mit der Kaiserherrschaft Konstantins (312 n.Chr.). Alsted und dessen Anhänger vertraten die Überzeugung, dass das Millennium erst anbricht. Vgl. Kap. 10 in *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*, Bd. 3, S. 145-169, bes. 147ff.

¹⁷⁰ Vgl. Georg Lorenz Seidenbechers (im Vorwort nennt sich der Autor „Waremundus Freyburger, Eliopolitanus“) anonym erschienene Abhandlung: *Chiliasmus Sanctus: qui est: Sabbatismus populi Dei relictus. Das ist Schriftmäßige Erörterung der Frage: Was von den Tausend Jahren in der Offenbarung Johannis Cap. 20 und von denen so genandten Chiliasten heutigs Tages. Eigentlich und nach inhalt GOTTES Worts zu halten sey*. Amsterdam 1660, § 298.

¹⁷¹ „The Second Coming included some events: the appearance of the Antichrist, who would try to lead the believers astray, the conversion of the Jews to belief in Jesus as the Messiah, and the rebuilding of the Holy Temple in Jerusalem.” Richard H. Popkin: “Introduction to the Millenarianism and Messianism Series.“ In: *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*, Bd. 1, S. vii-xiv, zit. S. vii.

¹⁷² Die Lutheraner lehnten in dem berühmten XVII. Artikel der Confessio Augustana jede Form von Chiliasmus ab, dasselbe tut die Confessio Helvetica im elften Artikel. Vgl. darüber hinaus die Übersicht über die betreffenden katholischen Dokumente und Briefe mit der Stellungnahme zum Millenarismus im 20. Jh. in: *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Vol. II: *Catholic Millenarianism: From Savonarola to the Abbé Grégoire*. Ed.by Karl A. Kottman. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2001 (International Archives of the History of Ideas 174), Kap. 1: „Forms of Catholic Millenarianism: A Brief Overview.“ (Bernard McGinn), S. 1-13.

¹⁷³ *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Bd. 2, Kap. 1 (B. McGinn), S. 3. Vgl. Hierzu auch Augustins eigene Ausführungen in *De Civitate Dei* XX, bes.7; u. 8-9.

nicht gänzlich vernichtet. Heilige haben schon jetzt Anteil an Christi Herrschaft und werden auch nach Ablauf der tausend Jahre herrschen.

2.2.4 Chiliasmus im 17. Jahrhundert

In der Frühen Neuzeit lässt sich eine Fülle von Schriften unterschiedlicher Provenienz finden, welche die Zeit, bzw. genauer: das Ende der Zeiten thematisieren. Gemeint sind jetzt hauptsächlich millenaristische und messianistische Werke.

Ein solches hat beispielsweise der Herborner Professor für Philosophie und Theologie und Lehrer Comenius' Johann Heinrich Alsted (1588-1638) verfasst. In seinem eschatologischen Denken gehen die enzyklopädische Chronologie der Universalgeschichte sowie astronomisch und astrologisch berechnete Zyklen und Exegese biblischer Prophetien eine synthetische Verbindung ein.¹⁷⁴ In seiner *Diatribē de mille annis apocalypticis* (1627) ist er bestrebt, ein Datum für das Millennium zu finden. Behilflich sind ihm biblische Belege aus dem Buch Daniel (v.a. Dan 11;12), wo von den Königen des Südens und Nordens und vom Kampf der Engel die Rede ist. Er benutzt die Bibel zur Auslegung der zeitpolitischen Ereignisse.¹⁷⁵ Alsted bringt eine Innovation, denn bei ihm ist das Millennium in der Zukunft angesiedelt. Darin besteht seine große Bedeutung für die protestantische (chiliastische) Eschatologie: „By the end of the seventeenth century, Alsted's future millennium, with few exceptions, virtually became the standard for all eschatologists on both sides of the Atlantic.”¹⁷⁶

Außer Alsted waren noch andere Chiliasten berühmt, besonders Thomas Brightman (*Apocalypsis Apocalypseos*, 1609), John Cotton (*Churches Resurrection*, 1642), Christoph Cotterius, Lucas Osiander d.Ä., Johannes Piscator oder Johann Amos Comenius. An den Hauptvertretern sieht man, dass die politisch-theologischen Ideen der Apokalypse vor allem in den protestantischen Kreisen zu finden waren. Namentlich Alsteds Werk ermöglichte es, dass der Millenarismus für den calvinistischen Raum theologisch akzeptabel wurde. Die *Diatribē* entfaltete ihre enorme Wirkung nicht nur in Deutschland, sondern hauptsächlich in England, wo sie zusammen mit Joseph Medes *Clavis*

¹⁷⁴ Vladimír Urbánek, *Eschatologie, vědění a politika*, S. 20f, dort auch die weiterführende Literatur.

Howard Hotson: *Johann Heinrich Alsted 1588-1638: Between Renaissance, Reformation and Universal Reform*. Oxford 2000.

¹⁷⁵ Mit dem Norden wurden Wallenstein und Tilly assoziiert, König des Südens und zugleich Antichrist sind für Alsted die Habsburger. Positiv wurde dagegen Gustav Adolf gewertet. Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Apokalypse und Philologie*, S. 148ff, bes. S. 153.

¹⁷⁶ *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Bd. 3, Kap. 10. „Caveat Emptor: Pre- and Postmillennialism in the Late Reformation Period” (R. Smolinski), vgl. S. 147ff, 154, zit. S. 161.

Apocalyptica (Cambridge 1627) das theologische Grundgerüst des Millenarismus der Cromwell-Zeit bildete.¹⁷⁷ Der Millenarismus hatte dort als Hintergrund für das Weltreformationsprojekt gedient¹⁷⁸ und im Übrigen übernahm die „puritanische Revolution in England [...] für das 17. Jahrhundert die gleiche Abschreckungsfunktion wie das Täuferreich von Münster im Jahrhundert davor“.¹⁷⁹ Gerade am Beispiel Englands zeigt sich, inwiefern dort die Politik mit theologischen Denkfiguren noch verschränkt war: „Those who rejected the new Britain would therefore inherently find themselves rejecting elements of its spirituality.“¹⁸⁰ Die wichtigsten Anzeichen für die Parusie waren laut Alsted Verbreitung des Evangeliums in der ganzen Welt, *Conversio Judaeorum* und das Tausendjährige Reich Christi.¹⁸¹

Wie schon teils Alsteds Beispiel belegt, waren drei Momente für den Millenarismus konstitutiv. Erstens sollte die Verwirklichung der politischen Ziele der protestantischen Reformgruppen stets mit nachgerade unmittelbarer göttlicher Hilfe erfolgen. Besondere Zeichen am Himmel wie Kometen sollen den baldigen Wandel ankündigen. Im Millenarismus bilden Religion, astrologisch-astronomische Beobachtungen und Geschichte (Politik) eine Synthese.¹⁸² Die apokalyptischen Bewegungen verzeichneten zweitens oft einen antihabsburgischen Aspekt, die Habsburger wurden als weltliche Macht des römischen Katholizismus gesehen. Es war für die anti-römische und anti-habsburgische Polemik geradezu charakteristisch, politische und theologische Argumente zu vermengen und (drittens) die Politik mit biblisch-prophetischen Mustern zu interpretieren. Es geschah

¹⁷⁷ Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Apokalypse und Philologie*, S. 172.

Zu Cromwells Politik und der Situation in England ausführlich: *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Vol. III: *The Millenarian Turn: Millenarian Contexts of Science, Politics and Everyday Anglo-American Life in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Ed. by James E. Force and Richard H. Popkin. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2001. (International Archives of the History of Ideas 175), bes. Kap. 1. „The Appropriation of Joseph Mede: Millenarianism in the 1640s“ (S. Hutton), S. 1-13; ebd., Kap. 2. „Britain and the Beast: The Apocalypse and the Seventeenth-Century Debate about the Creation of the British State“ (A.H. Williamson), S. 15-27.

¹⁷⁸ Vor einer ausschließlichen Beschränkung des Millenarismus auf England ist freilich zu warnen. Mehr dazu: J.C. Laursen and R.H. Popkin: „Introduction.“ In: *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Vol. IV: *Continental Millenarians: Protestants, Catholics, Heretics*. Ed. by John Christian Laursen and Richard H. Popkin. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2001 (International Archives of the History of Ideas 176). S. xv-xx.

¹⁷⁹ Johannes Wallmann, *Reich Gottes und Chiliasmus in der lutherischen Orthodoxie* (Kap. VI.), S. 120.

¹⁸⁰ *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Bd. 3, Kap. 2. „Britain and the Beast: The Apocalypse and the Seventeenth-Century Debate about the Creation of the British State“ (A.H. Williamson), S. 15-27, hier S. 20.

¹⁸¹ So beschreibt Johann Heinrich Alsted die Parusie in seiner berühmten *Diatriben de mille annis apocalypticis* (1627). Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Apokalypse und Philologie*, S. 160f.

Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Bd. 3, Kap. 5. „Robert Boyle, the Conversion of the Jews, and Millennial Expectations“ (J. Wojcik), S. 55-65, bes. 58.

¹⁸² Diesen Eindruck gewinnt man insbesondere nach der Lektüre von Urbánek's vergleichender Studie. Er selbst demonstriert die Verflechtung der drei Bereiche an Samuel Partlicius' Werk. Vgl. Vladimír Urbánek, *Eschatologie, vědění a politika*, S. 51f.

im Sinn eines christlichen Konfessionsfundamentalismus, der engen Allianz von religiösem Wahrheitsanspruch und politischem Machtwillen, und war mit der Bereitschaft verbunden, beides mit Gewalt durchzusetzen.¹⁸³ Im Umlauf waren die Vorstellungen vom Eingreifen Gottes in das Weltgeschehen, das nach der Vorgabe von biblisch formulierten Prophetiemustern ablaufen sollte. Es überrascht daher nicht, dass der politische Druck der Türken auf Österreich im 17. Jahrhundert als Wirken Gottes und die Türken als dessen Werkzeug gedeutet wurden. Auch der Einmarsch der Truppen von Gustav Adolf während des Krieges wurde von den meisten begrüßt. Der Mehrheit der protestantischen Theologen war die Wiederherstellung der Kirche lieber als die Einheit des Reichs unter katholischer Herrschaft.¹⁸⁴

Die Apokalyptik muss daher nicht nur in dem engeren Sinn aufgefasst werden. Für die Frühe Neuzeit erscheint eine Bedeutungserweiterung des Begriffs insofern sinnvoll, als Kaufmanns Beobachtungen der Apokalyptik im 16. Jahrhundert als kultureller Code zutreffen. Unter Apokalyptik als ubiquitär präsenter, kultureller Code wäre dann „eine in der Regel mit apokalyptischen Text- und Traditionsbeständen der Bibel mittel- oder unmittelbar verbundene, auf ein Ende der Weltzeit, die Zeichen seiner Ankündigung und die Folgen seines Eintretens bezogene Deutungsmatrix“ zu verstehen.¹⁸⁵ Die heutzutage fast ausschließlich nur mit Religion und Theologie assoziierten Begriffe wie Sünde, Buße, Jüngstes Gericht oder etwa ewiges Leben bildeten damals dementsprechend eine Art allgemeinverständlichen, zeitgemäßen Deutungshorizont. Im Zentrum gegenwartsbezogener apokalyptischer Denkformen stand im Luthertum die Antichristlehre. Schon Martin Luther und die anderen Wittenberger Reformatoren formulierten seit 1529 verschiedene Theorien vom Antichrist, der auf das Papsttum, die Türken, aber auch punktuell auf die so genannten Schwärmer und Juden angewandt wurde. Zum einen hat die

¹⁸³ Z.B. prophezeit Comenius in *Lux in tenebris* (1657) den Untergang der Habsburger. Dazu mehr vgl. Heinz Schilling: „Gab es um 1600 in Europa einen Konfessionsfundamentalismus? Die Geburt des internationalen Systems in der Krise des konfessionellen Zeitalters.“ In: *Jahrbuch des Historischen Kollegs 2005*. München: Oldenbourg, 2006, S. 69-93, bes. S. 89.

¹⁸⁴ Der Winterkönig Friedrich IV. von der Pfalz (1596-1632; Kurfürst von der Pfalz 1610-1623; als Friedrich I. 1619/20 König von Böhmen) galt Jacob Böhme als Retter, er prägt die Vision eines edlen Menschen, eines Postillions, der aus dem Grunde der Natur kommt und mit dessen Hilfe Gott das letzte, siebte Zeitalter des Trostes eröffnet, und am Beginn seiner *Aurora* (1612) erscheint die Vision vom Weltenbaum. Böhme liefert außerdem seine Theorie der deutschen Sprache. Deutsch steht nach ihm ganz nah an der Gottessprache und es ist fähig, die geistige Kraft der spirituellen Samen der Dinge zu erwecken. Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Apokalypse und Philologie*, S. 216f u. 184.

¹⁸⁵ Thomas Kaufmann: „Apokalyptische Deutung und politisches Denken im lutherischen Protestantismus in der Mitte des 16. Jahrhunderts.“ In: Brendecke, Arndt / Fuchs, Ralf-Peter / Koller, Edith (Hgg.): *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*. Berlin: Lit, 2007 (Pluralisierung & Autorität, SFB 573 10), S. 411-453, S. 414. Zur Apokalyptik im Luthertum vgl. Walter Sparr, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, bes. S. 215.

zeit- und universalgeschichtliche Auslegung der apokalyptischen Bücher des Kanons, der Johannes-Apokalypse und des Daniel-Buches solche Überzeugungen bestätigt, zum anderen diente gerade im Luthertum die Apokalyptik als Legitimationsmittel:

„Der lutherische Protestantismus bedurfte geradezu einer gewissen ‚Dosis‘ an Apokalyptik, da sie dazu beitrug, der durch die Rechtfertigungstheologie eingetretenen religiösen Plausibilitätskrise des sittlichen Wohlverhaltens mittels der Mahnung zu Bußernst und Heiligung zu begegnen.“¹⁸⁶

Rezipiert wurden um 1600 besonders Philipps Nicolais Traktate von den letzten Dingen (1596), ferner seine Lieder *Wie schön leucht' mir der Morgenstern*¹⁸⁷ und *Wachet auf ruft uns die Stimme*, sie wurden bald Erkennungszeichen der protestantischen Endzeiterwartung.¹⁸⁸ Die wesentliche Grundlage des Zeitbewusstseins vor Anbruch des Dreißigjährigen Krieges bildete das Wissen, dass der Antichrist entborgen und das Ende der Geschichte nahe ist. Die Tendenz hält sich noch bis weit ins 17. Jahrhundert hinein. Das Luthertum blieb bis zum Eintreten Gustav Adolfs in den Dreißigjährigen Krieg von der apokalyptischen Naherwartung des Jüngsten Tages bestimmt. Während eine ausgeprägte politische Eschatologie oder Apokalyptik dem katholischen Konfessionalismus eher fremd war, war es auf der protestantischen Seite anders. Die lutherische Apokalyptik richtete sich im Wesentlichen nach innen. Politische oder militärische Bedrohungen erschienen als Strafgericht Gottes über ein sündiges Volk, nicht als von außen eindringende und daher außenpolitisch zu bekämpfende Machenschaften des Bösen.¹⁸⁹

Die Calvinisten sollen um 1600 „zwei Einstellungs- beziehungsweise Verhaltensweisen“ entwickelt haben, die ihre Machtpolitik tief prägten: „einen ausgeprägten *Internationalismus*, der stets von europaweiten Interdependenzen der Mächtekonstellation ausging, und eine *eschatologisch-apokalyptische Weltdeutung*.“¹⁹⁰ Die realgeschichtlichen Mächtekonfigurationen um 1600 wurden als Teil der Heilsgeschichte begriffen und bipolar zwei antagonistischen Blöcken zugeordnet. Unter den Calvinisten kam es besonders nach Abschluss des Zwölfjährigen Waffenstillstands zwischen den Niederlanden und Spanien 1609 zu Debatten, die wesentlich um das im Sinn der Prädestination ausgelegte Gnadendogma kreisten. Auf der einen Seite standen Contraremonstranten, rigide Calvinisten, auf der anderen die humanistisch-reformierten Ireniker (Remonstranten, Arminianer):

¹⁸⁶ Vgl. Thomas Kaufmann, *Apokalyptische Deutung und politisches Denken...*, bes. S. 421.

¹⁸⁷ Den Morgenstern thematisiert z. B. Angelus Silesius (*Brich an du schönes Morgenrot*).

¹⁸⁸ Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Apokalypse und Philologie*, S. 167.

¹⁸⁹ Vgl. Heinz Schilling, *Gab es um 1600 in Europa einen Konfessionsfundamentalismus?...*, vgl. S. 83.

¹⁹⁰ Beide Zitate: Heinz Schilling, *Gab es um 1600 in Europa einen Konfessionsfundamentalismus?...*, S. 81 u. 82f.

„Nicht anders als die englischen Puritaner verstanden die niederländischen Calvinisten dieses Heil und folglich auch den inneren und äußeren Kampf darum umfassend und fundamental. Es ging ihnen um die einzig heilbringende Lehre sowie um die biblische Ordnung von Kirche und Welt. Das war zugleich Selbstvergewisserung als Auserwähltes Volk Gottes, wie sich in eben jenen Jahrzehnten die niederländische wie die englische Nation definierten.“¹⁹¹

Die auf dem Feld der Theologie und Politik geführten Streitigkeiten sind vor dem Hintergrund des Dogmas der allein seligmachenden Kirche zu sehen, denn mit dem Zerfall der Konfessionen konnte jede die absolute Wahrheit für sich beanspruchen.

Die Chiliasten haben sich vornehmlich auf biblische Texte und Textstellen mit der apokalyptischen Thematik berufen. Wohl die prominentesten Texte waren das Evangelium nach Johannes und die Offenbarung, aus beiden schöpfte man die Bildlichkeit und die wichtigsten Topoi. In der Offenbarung hatten insbesondere das 20. und 21. Kapitel eine Wirkung entfaltet, in denen das Tausendjährige Reich und das Neue Jerusalem geschildert werden (Offb 20,1-6; 21,1-22,5). Die Gleichnisse der übrigen Evangelien wurden apokalyptisch gedeutet. Das Buch Daniel beschreibt die vier Weltreiche, die Vision vor dem Weltende (11,20-12,3; 7,1-28), und schließt mit zwei mystischen Zahlen, anhand deren die Berechnung der Endzeit möglich war (Dan 12,7; 12,11f).¹⁹² Die aus Daniels Prophezeiungen abgeleitete Lehre von den Weltreichen oder Monarchien hat sich auf dem deutschen Reichsgebiet noch bis nach 1650 unangefochten behaupten können.¹⁹³ Außerdem spielten die Prophezeiungen des Jesaja auf die Könige von Mitternacht und Morgenland eine Rolle (Jes 41,25 u. 49,12), sowie das apokryphe vierte Buch Esra.¹⁹⁴

In Europa bildeten sich Zentren heraus, in denen man apokalyptische Gedanken wahrscheinlicher als anderswo antreffen konnte. Zu solchen gehörten zum Beispiel Jena, wo die Theorien der Universalsprache im Umlauf waren, Leiden, wo sich auch der Chiliast

¹⁹¹ Heinz Schilling, *Gab es um 1600 in Europa einen Konfessionsfundamentalismus?...*, zit. 82f.

¹⁹² Das Buch spricht Daniel von einer Zeit und Zeiten und einer halben Zeit und ferner nennt es 1290 und 1335 Tage als Fristen. Die Zahl 3 ½, die sich aus der Addition der Zeiten in Dan 12,7 ergibt, korrespondiert mit den dreieinhalb Jahren der Sonnenfrau in der Wüste (Offb 12,6), 3 ½ Jahre lang zertreten die Heiden Jerusalem (Offb 11,2) und ebenso lang (d.h. 42 Monate) herrscht der Antichrist, der römische Kaiser als das „erste Tier“ (Offb. 13,5), die Reihe ließe sich noch fortsetzen (z.B. wirken 3 ½ Jahre – 1260 Tage – die beiden prophetischen Zeugen in Jerusalem, Offb. 11,3). Die Zahl 3 ½ zeigt als Hälfte der Zahl 7 Vorläufigkeit und begrenzte Dauer an. Mehr zu der Apokalyptik vgl. Otto Böcher, *Apokalyptische Strukturen...*, S. 5.

¹⁹³ Schon 1685 erscheint *Historia antiqua* von Christoph Cellarius, in der die Universalhistorie nach dem nichtbiblischen Schema Antike-Mittelalter-Neuzeit gegliedert ist. Vgl. Arno Seifert, *Der Rückzug der biblischen Prophetie von der neueren Geschichte...*, S. 127, 134.

¹⁹⁴ Während des Dreißigjährigen Krieges erlangte vor allem die Vision vom Kampf des Adlers an Bedeutung. Die apokalyptischen Denkmuster sahen die Lehre von Weltreichen vor. Außer den vier Weltreichen im Buch Daniel lebte die Vorstellung von dem dritten Reich des Hl. Geistes. Grundlagen für ein solches Konzept hat schon Joachim de Fiore (12. Jh.) geschaffen, dessen Lehren spätere chiliastische Gruppierungen übernehmen sollten. Einen Anknüpfungspunkt bot die rabbinistische Lehre von der Weltzeit, die 6000 Jahre umfasst (*Vaticinium Eliae*). Vgl. bes. die Anmerkungen zu Alsted, Comenius und zu Kuhlmanns Messianismus bei Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Apokalypse und Philologie*, bes. S. 153; 169f; 201f.

Quirinus Kuhlmann (1651-1689) aufgehalten und sein Erweckungserlebnis zu Jacob Böhme erfahren hat. Doch noch bedeutender sind Amsterdam und Umgebung. Nicht unwesentlich ist, dass da, aber auch in Hamburg, Venedig oder Smyrna sich die portugiesischen Marranos niederließen und durch ihre Offenheit für Neues auch ihre Umgebung beeinflussen konnten.¹⁹⁵ Von den Vertretern des Chiliasmus seien außer den oben genannten hauptsächlich Johannes Rothe (1628-1702) und Jacob Böhme (1575-1624) genannt. Innerhalb der jüdischen Kreise (geführt von Sabbathai Zwi, 1626-1676) tritt im 17. Jh. die messianische Bewegung hervor.

Außer den Weltuntergangsprophetiezeichnungen kommt während der Frühen Neuzeit in den utopischen Entwürfen die Sehnsucht der Menschen nach einer besseren Welt zu Wort. Bezeichnend werden solche Werke wie Machiavellis *Der Fürst* (1513) Morus *Utopia* (1516), Campanellas *Sonnenstaat* (1602) oder Bacons *Neu-Atlantis* (1624) gerade zu der Zeit verfasst, als sich das neuzeitliche Geschichts- und Gesellschaftskonzept zu formen und vor allem unter den Gelehrten durchzusetzen beginnt. Freilich gilt sogleich anzumerken, dass schon Thomas More einen Zusammenhang zwischen der Beschreibung der utopischen Insel und der Satire herstellt.¹⁹⁶ Der *Simplicissimus*-Roman selbst reflektiert an Beispielen einiger Gesellschaften¹⁹⁷ die Anzeichen eines solchen Denkens. Neben dem Raumbegriff lässt sich die ‚Utopie‘ als Zeitbegriff verstehen, die räumliche Ferne ersetzt hier die zeitliche Ferne: „Unterliegt die Raumutopie der Logik des kritischen Spiegels, so die Zeitutopie dem der historischen Kontinuität.“¹⁹⁸ Die Geschichte wird als Werk der Menschen gesehen, die Utopie wird um eine zusätzliche aufs Ideal ausgerichtete Bedeutung bereichert, bis sie sich allgemein im 19. Jahrhundert als politischer Begriff durchsetzt.¹⁹⁹

¹⁹⁵ *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Bd. 1, Kap. 4. „Some Social Aspects of the Polemics Between Sabbatians and Their Opponents“ (J. Barnai), S. 77-90, S. 82.

¹⁹⁶ Volker Meid: „Utopie und Satire in Grimmelshausens *Simplicissimus*“. In: *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. Hg. v. Wilhelm Voßkamp. Stuttgart: J.B. Metzler, 1982. S. 249-265, hier S. 254.

¹⁹⁷ Z.B. Jupiters Reden (III/4-5), die Schweiz (V/1), die ungarischen Wiedertäufer (V/19).

¹⁹⁸ Vgl. Lucian Hölscher: „Utopie“. In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Hg.v. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. Bd. 6. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990. S. 733-788, zit. S. 770.

¹⁹⁹ Zu der allmählichen Durchsetzung des zeitlichen Utopie-Begriffs vgl. Hölscher (1990) und ergänzend Jørgensen, der festhält, dass sich eine Zeitutopie parallel neben der Raumutopie und sogar noch früher als die letztere belegen lässt. Vgl. Sven-Aage Jørgensen: „Utopisches Potential in der Bibel. Mythos, Eschatologie und Säkularisation.“ In: *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. Hg.v. Wilhelm Voßkamp. [Frankfurt/ M.]: Suhrkamp, 1985. [Stuttgart: J.B. Metzler, 1982]. S. 375-401, hier S. 377.

2.3 Zur Zeitmessung in der Frühen Neuzeit – mit Berücksichtigung der volkstümlichen Praktiken

Mit der Frühen Neuzeit setzt sich trotz konfessioneller Vorbehalte²⁰⁰ allmählich ein verbindlicher einheitlicher Kalender durch. Die ältere Datierung nach größeren Fest- und Heiligtagen weicht zurück zu Gunsten der Tagesdatierungen nach durchgezählten Monatstagen. Die gregorianische Kalenderreform wird umgesetzt und als Jahresbeginn setzt sich immer mehr der 1. Januar durch. Für das 17. Jahrhundert sind zudem Spielereien mit den Jahreszahlen und der Jahresbezeichnung typisch.²⁰¹

2.3.1 Jahr

Zur Jahresbezeichnung wird als Ausgangspunkt gewöhnlich die Geburt Christi genommen. Nicht überall richtete man sich nach diesem Anfang. Die jüdische Weltära beginnt zum Beispiel 3760 Jahre vor Christi Geburt.²⁰² Die einzelnen Jahre gruppieren sich zu Jahreszyklen. Man hat zwischen dem so genannten Mondzyklus (*cyclus lunaris*) und dem Sonnenzyklus unterschieden. Den Mondzyklus bilden 235 Mondmonate, d.h. 19 Jahre. Danach treten die Mondphasen wieder zu denselben Monatsdaten ein. Der kalendarische Vertreter der Jahre des Mondzyklus ist die Goldene Zahl (*numerus aureus*), die in einer

²⁰⁰ Der Zerfall der Konfessionen führt auch zum Zerfall der kirchlichen Autorität. Cordie bemerkt unter Berufung auf Koselleck, dass der Zerfall der Zeitformen auch Folgen für die Eschatologie hat. Wenn die Einheit der Kirche ‚Garant der Ordnung bis zum Ende der Welt‘ war, musste ihre Spaltung das Ende dieser Rolle zur Folge haben. Cordie geht im Kontext des Werkes von Grimmelshausen hauptsächlich auf die Entstehung der Pluralität der Zeitmaße ein und erwägt die Folgen, die er in einem breiteren Kontext des Handels und des Dreißigjährigen Krieges sieht: „Geschäft wird hier zur Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln. Der Krieg aller gegen alle hat eine Emanzipation der individuellen Zeitform zur Folge.“ Vgl. Ansgar M. Cordie: „Formen der Zeit in Grimmelshausens *Ewig-währendem Kalender*. Zur Logik ihrer gesellschaftlichen Entwicklung.“ In: *Simpliciana* XVI (1994), S. 151-165, vgl. 163 u. zit. 159. Reinhart Koselleck: „Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit.“ In: Ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/M. 1989; 17-37.

²⁰¹ Man nützt Zuzählungen, Abzählungen, Halbierungen der Tausender, Hunderter oder Einer, Einkleidungen in Rätselform und Chronosticha. Vgl. Hermann Grotefend: *Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*. Durchges.v. Jürgen Asch. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, ¹²1982, S. 10f.

²⁰² Der Schreibkalender *Almanach* (1653) setzt das Ereignis ins Jahr 3784. Die historischen Schreibkalender schenken den unterschiedlichen Zeitrechnungen zumindest auf den ersten Blättern Aufmerksamkeit. Die Pluralität war in der Frühen Neuzeit also zumindest im Bewusstsein der Kalenderleserschaft präsent. *Almanach/ [...] Das ist: Alter und Newer SchreibCalendar/ Darinnen auff jeden Monat/ vom 1. biß uffn 6. 11. 16. 21. und 26. Tag desselben/ der [...] Auff- und Niedergang/ Tag- und Nacht-Länge/ der Sonnen und deß Monds Stand/ auff alle Tage/ in Graden und Minuten/ mit den Aspecten aller Planeten/ zu finden/ Auff das Jahr ... M.DC.LIII. : Mit fleiß calculiret, und auff die Stadt Hof im Voigt-Land Horizont [...] durch Nicolaum Schmied, sonst Cüntzel oder der gelehrte Bawer genandt [...], Hof: Johann Albrecht Mintzel, 1653.* Die Schreibkalender stehen im Internet in einer von Dr. Klaus Dieter Herbst betreuten Database zur Verfügung, s. *Das Zeitschriftenportal der Jenaer Universitätsbibliothek (ThULB Jena)* [Link: <http://zs.thulb.uni-jena.de/content/below/index.xml>]. Vgl. ferner Hermann Grotefend, *Taschenbuch...*, S. 10f.

wiederkehrenden Reihe die Jahre der christlichen Zeitrechnung durchläuft.²⁰³ Der Sonnenzyklus (*cyclus solaris*) durchläuft die Zeitrechnung in 28-jähriger Wiederkehr.²⁰⁴ In den mit denselben Zahlen bezeichneten Jahren aller Reihen fallen die Wochentage auf dieselben Monatsdaten. Dem Kalenderbenutzer des 17. Jahrhunderts waren solche Berechnungen bekannt.²⁰⁵ Beide Zyklen sind zur Berechnung von kirchlichen Festen erforderlich, insbesondere des Osterfestes,²⁰⁶ weil die meisten anderen beweglichen Feste von diesem abhängen.²⁰⁷

Der Anfang des neuen Jahres (genauer: die Erhöhung der Jahreszahl um eine Einheit) begann früher nicht selbstverständlich mit dem 1. Januar. Im Mittelalter kamen außer dem 1. Januar, dem Circumcisionsstil, noch fünf andere mögliche Daten, die als Jahresanfänge in Frage.²⁰⁸ Der Jahreswechsel mit Ostern ist dabei der unzutraglichste aller Jahresanfänge, weil er auf 35 verschiedene Tage fallen kann. Noch dazu rechnete man ihn nicht überall von demselben Termin ab, sondern entweder vom Karfreitag,²⁰⁹ wie in Flandern und Brabant, oder vom Karsonnabend von der Weihe der Osterkerze.²¹⁰ Die Mannigfaltigkeit der möglichen Jahresanfänge wird außerdem noch durch das Schwanken erhöht, das in Grenzländern, sowie in Übergangszeiten zwischen dem Julianischen und dem Gregorianischen Kalender herrscht.

In der kaiserlichen Kanzlei wurde der 25. Dezember bis ungefähr in die Hälfte des 16. Jahrhunderts gewöhnlich für den Jahresanfang genommen, bevor sich der 1. Januar

²⁰³ Die Goldene Zahl ist zu ermitteln als Rest der Teilung der Jahreszahl + 1 durch 19. Vgl. Hermann Grotefend, *Taschenbuch...*, S. 2.

²⁰⁴ Wegen der Schaltjahre reicht ein siebenjähriger Zyklus nicht aus und es ist die Berechnung 4×7 erforderlich. Zum Sonnenzyklus vgl. Hermann Grotefend, *Taschenbuch...*, S. 3.

²⁰⁵ Vgl. die entsprechende Anleitung im Kalendariumsteil des sonst gegen Wahrsager- und Astrologiepraktiken kritischen *Eitelkeiten-Calenders* auf das Jahr 1670.

²⁰⁶ Zur Berechnung und Kontrolle der Feier bedarf es der Sonne, um den Wochentag, des Mondes, um den Vollmond zu berechnen. Der am meisten verbreitete, im 6. Jh. in der Ostertafel von Dionysius Exiguus aufgestellte sog. Osterzyklus (*cyclus paschalis*, *cyclus lunisolaris*, *annus magnus*) beträgt 532 Jahre. Der Zyklus bestimmt den Tag der Osterfeier und stellt eine Vereinigung des Mond- und des Sonnenzyklus dar: $28 \times 19 = 532$.

Der Zyklus wurde in dieser einfachen Form hauptsächlich in Verbindung mit dem Julianischen Kalender angewandt, im Zuge der gregorianischen Kalenderreform wurde auch diese Berechnung revidiert und korrigiert. Im Mittelalter, vor allem in Britannien, kam noch ein 84-jähriger Osterzyklus zur Geltung. Es gibt aber auch andere Methoden, das Osterdatum zu berechnen. Zum Osterzyklus vgl. Hermann Grotefend, *Taschenbuch...*, S. 3ff.

²⁰⁷ Das Osterfest wird seit dem Konzil zu Nicäa (325) am Sonntag nach dem ersten Frühlingsvollmond begangen, als Frühlingsanfang gilt dabei die Frühlings-Tagundnachtgleiche, der 21. März. Der 25. März als Fest Mariä Verkündigung konnte dieselbe Bedeutung haben, s.u..

²⁰⁸ 1. März (Vorcäsarischer Jahresanfang); 25. März (Annunciationsstil, Marienjahr); Ostern (Osteranfang, der Beginn war meist am Karsonnabend nach Weihe der Osterkerze); 1. September (Byzantinischer Jahresanfang) und schließlich der 25. Dezember (Weihnachtsanfang).

²⁰⁹ So in Flandern oder Brabant.

²¹⁰ Wie z. B. in Frankreich. Vgl. Hermann Grotefend, *Zeitrechnung...*, S. 140f.

durchsetzte.²¹¹ Insgesamt ergibt sich, dass die meisten Länder Europas während des 16. Jahrhunderts, fast alle in seiner zweiten Hälfte, den 1. Januar als Jahresanfang festgesetzt haben. Dennoch bezeugen zum Beispiel die Urkunden der päpstlichen Kanzlei, dass sich die alte Jahresrechnung sehr lange gehalten hat und dass die *de iure* verkündeten Änderungen im Jahresanfang sich *de facto* erst allmählich und mit einiger Verspätung durchgesetzt haben. Aus diesem Grund ist damit zu rechnen, dass die inoffizielle Alltagspraxis noch lange die Formen der alten Zeitzählung aufwies. Selbst wenn die Urkunden und andere Dokumente den Jahresbeginn auf den 1. Januar fallen lassen, ist mit der alternativen Praxis in der damaligen übrigen Gesellschaft zu rechnen, zumal auf dem Land. Schließlich sei hinzugefügt, dass in der Kirche das neue liturgische Jahr (*annus ecclesiasticus, annus liturgicus*) bis heute mit dem Advent beginnt.

Im 16. Jahrhundert wurde ferner der so genannte Neue Stil eingeführt. Die Verbesserung des Julianischen Kalenders erwies sich als notwendig, weil sich infolge der älteren ungenauen Berechnung die Nachtgleichen verschoben haben.²¹² Damit die kalendarischen Angaben mit den astronomischen Erscheinungen korrespondierten und eine zuverlässige Osterberechnung gesichert war, erließ Papst Gregor XIII. die Bulle, wonach im Oktober

²¹¹ Der 25. Dezember als Jahresanfang war auf dem deutschen Gebiet wohl am meisten verbreitet. Er war gültig u.a. im Erzbistum Mainz, Magdeburg, Prag und in ganz Ungarn. Hingegen wurde im Erzbistum Trier der 25. März verwendet, und zwar recht lange, von 1137 bis 1648. Das Erzbistum Köln hielt sich meist auf den 25. Dezember, doch es lässt sich dort im Mittelalter auch der Osterstil beobachten. Der Osterstil war in den meisten Teilen Frankreichs vorherrschend, offiziell bis zur Einführung des 1. Januars als Jahresbeginn in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts (1563).

In England hielt sich der 25. März seit der Mitte des 11. Jahrhunderts bis zum 1. Januar 1752 im kirchlichen Leben und offiziell als Jahresanfang des Landes. Recht bunt waren die Verhältnisse in Italien. In Mailand und Genua z.B. wurde der 25. Dezember als Jahresanfang anerkannt. Florenz und Sienna fingen am 25. März nach dem Jahresanfang im Januar (*calculus Florentinus*) an, d.h. mit einer „Verspätung“ von einem Vierteljahr. Pisa und Lodi aber zählten den Beginn des neuen Jahres vor dem Jahresanfang im Januar, man muss dort also mit einem Vorsprung von $\frac{3}{4}$ Jahr rechnen (*calculus Pisanus*) und beide Rechnungen wurden erst 1749 zugunsten des 1. Januars (1750) beseitigt. Schließlich das Beachtenswerteste: die päpstliche Kanzlei. Der 25. Dezember wurde dort durch den *calculus Florentinus* ersetzt, der zuweilen mit dem *calculus Pisanus* abwechselte, aber dennoch vorherrschend blieb und nur noch mit dem 25. Dezember konkurrierte. Die Florentinische Rechnung setzte sich im 15. Jahrhundert allein durch, der 1. Januar wird für Breven erst 1621, für Bullen erst 1691 eingeführt, weil in der Kanzlei nicht immer bei allen päpstlichen Behörden der gleiche Brauch herrschte. Trotz der offiziellen Einführungen des 1. Januars in den Jahren 1621 bzw. 1691 ist aber in der päpstlichen Kanzlei noch im 18. und sogar bis in die Hälfte des 19. Jahrhunderts mit dem *calculus Florentinus* zu rechnen. Vgl. Hermann Grotefend, *Taschenbuch...*, S. 11f.

²¹² Die mittelalterliche Osterberechnung beruhte auf der Voraussetzung, dass ein Sonnenjahr 365 Tage und 6 Stunden enthält, in Wirklichkeit sind es keine 6 Stunden, sondern etwas weniger (5 Stunden 48 Minuten 48 Sekunden). Auch die andere Voraussetzung ist falsch, der Mondzyklus von 19 Jahren kommt nicht 6939 Tagen und 18 Stunden gleich, es sind in Wirklichkeit weniger als 18 Stunden. 19 tropische Jahre (d.h. 6939 Tage 14 Stunden 17 Minuten 12 Sekunden) sind nach der Berechnung um 3 Stunden 32 Minuten 48 Sekunden und der Zyklus von 235 synodischen Monaten um 1 Stunde 28 Minuten 15 Sekunden kürzer als 19 Julianische Jahre. Die wahren Nachtgleichen und Neumonde traten daher immer früher ein, entfernten sich also immer mehr von den im Zyklus für sie angesetzten Stellen. Vgl. Hermann Grotefend, *Zeitrechnung...*, Bd. 1., S. 132ff.

1582 zehn Tage aus dem Kalender wegfallen sollten, sodass man nach dem 4. gleich der 15. zählte (sog. *annus correctionis*). Die Einführung des Neuen Stils geschah aber nicht überall sofort, die folgenden Jahrzehnte bedeuteten eine Übergangszeit, häufig standen beide Stile nebeneinander. Während z.B. Länder wie Spanien, Portugal, Italien, Frankreich und Holland, Böhmen, Schlesien und die katholische Schweiz die Veränderung bereits in den unmittelbaren Folgejahren noch im 16. Jahrhundert übernommen haben, sind andere Länder erst viel später zu der neuen Zählung übergegangen, die katholischen Teile Deutschlands führten die Neuerung 1593 und in den Folgejahren ein, nicht selten erst im Verlauf des 17. Jahrhunderts,²¹³ die protestantischen Teile Deutschlands dann an der Wende zum 18. Jahrhundert. Relativ spät wird der Neue Stil in der Schweiz, in Straßburg (1682) und in Großbritannien (1752) akzeptiert.²¹⁴

2.3.2 Teile des Jahres

Als die Uhr noch keine Selbstverständlichkeit war, galt die Beobachtung der Natur, vor allem aber der beiden Himmelskörper Sonne und Mond, als Zeitmesser. Bei dem Wechsel von Tag und Nacht und der Jahreszeiten standen die Nacht und der Winter im Vordergrund.²¹⁵ Das Jahr wurde dementsprechend grob in Sommer und Winter geteilt, als Anfangs- und Endpunkte dienen Michaelis (29.9.) oder Martinstag (11.11.) und den Sommer markierten Ostern, oder der Georgstag (23./24.4.), Walpurgis (1. Mai), oder die Mitte Mai. Bis in die Neuzeit hielt sich der Brauch, den Sommer mit dem Sonntag *Laetare* anfangen zu lassen, an dem meist das „Todaustragen“ oder „Sommerbringen“ gepflegt

²¹³ Z. B. Bistum Osnabrück (1624) und Hildesheim (1631). Die meisten Gegenden des katholischen Deutschlands haben die Neuerung im Verlauf der 80er Jahre des 16. Jahrhunderts verwirklicht. „Ein weiterer Diskussionspunkt war, ob der päpstlich-katholische Ursprung der Reform überhaupt eine Rolle spiele, falls der neue Kalender im Reich mittels eines kaiserlichen Mandats angeordnet werde – wie es dann 1583 auch geschah. Es ging also darum, ob die Reform eine geistliche Angelegenheit war, deren Befolgung man protestantischerseits ablehnen konnte oder aus Gewissensgründen sogar mußte, oder eben doch eine rein weltliche, deren Anordnung man Folge zu leisten hatte.“

Von der protestantischen Weigerung, die vom Papst ausgehende Kalenderreform anzunehmen vgl. Edith Koller: „Die Suche nach der richtigen Zeit – Die Auseinandersetzung um die Autorisierung der Gregorianischen Kalenderreform im Alten Reich.“ In: Brendecke, Arndt / Fuchs, Ralf-Peter / Koller, Edith (Hgg.): *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*. Berlin: Lit, 2007 (Pluralisierung & Autorität, SFB 573 : 10). S. 233-255, zit. S. 239.

Die gleichzeitige Existenz beider Stile findet sich in satirisch-reflektierter Form auch bei Grimmelshausen vor. Vgl. EC II 40; Ansgar M. Cordie, *Formen der Zeit in Grimmelshausens Ewig-währendem Kalender...*, S. 164.

²¹⁴ Die schweizerischen Kantone Zürich, Bern, Basel und Schaffhausen in den Jahren 1700 und 1701, Glarus, Appenzell und die Stadt St. Gallen 1724 und Graubünden auf seinem ganzen Gebiet erst 1811. Vgl. Hermann Grotefend, *Zeitrechnung...*, Bd. 1, 132ff und Hermann Grotefend, *Taschenbuch...*, S. 26f.

²¹⁵ Vgl. Art. „Zeit“ in: HWA Bd. 9, Sp. 889.

wurden.²¹⁶ So enthielt das Jahr nur zwei Jahreszeiten, die Übergänge wurden entweder zum Sommer oder zum Winter gezählt. In Flandern war daher bemerkenswerterweise der Gertrudstag (17.3.) als Sommeranfang bekannt. Die Zweiteilung repräsentieren auch die Termini wie Mittwinter (Weihnachten, 25.12.) und Mittsommer (Johannis, 24.6.).²¹⁷

Die Vierteilung²¹⁸ des Jahres in die einzelnen Jahreszeiten ist eine zweifache, entweder nach dem Antritt der charakteristischen Wetteränderung (physische Jahreszeit) oder nach der diese Witterung bedingenden Himmelserscheinung. Ersterer Auffassung entsprechen verschiedene Tage im Februar,²¹⁹ Mai;²²⁰ August²²¹ und November.²²² Die letztere Auffassung betrachtet Ostern, Johannis, Michaelis und Weihnachten als jeweiligen Vertreter der astronomischen Jahrpunkte, d.h. der Nachtgleichen und Sonnenwenden. Den Frühlingsanfang, der auch mit dem Jahresbeginn zusammenfallen konnte, verlegte man in zumeist in den März. So eröffnete sich eine „Fest- oder Siegeszeit“ der Sonne, die bis zur sommerlichen Sonnenwende dauerte. Den Beginn des Frühlings markieren verschiedene Tage je nach der Gegend.²²³ Der Winterbeginn wird unterschiedlich angesetzt, meist wird Simon und Juda (28. Oktober) als erster Wintertag bezeichnet, oder Allerheiligen (1. November) und namentlich der Martinstag.

²¹⁶ Vgl. Art. „Frühling“ in: HWA Bd. 3, Sp. 153-154. Das Todaustragen kann aber je nach Landschaft zu unterschiedlichen Terminen stattfinden. Der Name Frühling oder Frühjahr ist daher auch nicht alt, weder ahd. noch mhd. belegt, erst in den letzten Jahrhunderten nach dem Muster von *primavera* oder *printemps* gebildet worden. Das älteste deutsche Wort für Frühling ist Lenz (ahd. *lenzo*). Es bedeutet die Jahreszeit, in welcher „lange Tage“ sind, die Tage länger werden.

²¹⁷ Die Dreiteilung des Jahres war im Mittelalter ebenfalls bekannt, hat sich jedoch fast nur noch in juristischen Beziehungen erhalten, besonders bei der Datierung des ungebotenen Landgerichts, das zu drei Terminen jährlich abgehalten wurde. Die Termine sind verschieden, im allgemeinen herrschten Mittwinter (oder Winteranfang), Ostern und Mittsommer (auch Zwölften, Ostern, Pfingsten oder Johannis), der Teilung lag ursprünglich die Teilung in Winter, Frühling und Sommer zu Grunde. Zur Einteilung des Jahres in Jahreszeiten und Monate vgl. Hermann Grotefend, *Taschenbuch...*, S. 14f. und Hermann Grotefend, *Zeitrechnung...*, Bd. 1, S. 89f.

²¹⁸ Mit der Einteilung des Jahres in vier Jahreszeiten fallen im kirchlichen Jahr sog. Quatemberzeiten, besondere Bußtage und Fasten am Mittwoch, Freitag und Samstag nach dem ersten Sonntag in der Fastenzeit, nach Pfingsten (vor dem Dreifaltigkeitssonntag), nach dem Fest der Kreuzerhöhung (14.9.) und nach dem dritten Adventssonntag (oder nach dem Fest der hl. Lucia am 13.12.). Vgl. Hermann Grotefend, *Zeitrechnung...*, S. 160f.

²¹⁹ Lichtmess, 2. Februar; Cathedra Petri, 22. Februar.

²²⁰ Maitag, 1.5. ; die Lateiner (Mamertus, Pancratius und Servatius, 11. 12. und 13. Mai) oder Urban (25. Mai)

²²¹ Maria Himmelfahrt (15. August); Bartholomäus (24. August).

²²² Martini (11. November), Elisabeth (19. November) oder Clemens (23. November).

²²³ Oft erscheint sogar schon der 2. Februar (Lichtmess) als erster Frühlingstag, häufiger aber der 22. Februar (Petri Stuhlfeier) oder der hl. Matthias (24. Februar). Üblich sind der oben gedachte 17. März (hl. Gertrud), der 25. März, oder erst der Georgstag (23. April).

2.3.3 Tag

Die Tagesbezeichnung richtete sich bis in die Frühe Neuzeit hinein entweder wie heute nach den einzelnen Monaten, oder sehr häufig nach Fest- und Heiligtagen.²²⁴ Zur Einteilung der Tages gibt es entweder das heute üblicherweise benutzte System der gleichen Stunden. Aus der Antike stammt das System der ungleichen Stunden, wonach jeder Teil des vollen Tages, sowohl der Tag als auch die Nacht je zwölf Stunden umfassten, deren Länge je nach der Jahreszeit schwankte. Die Mittelachse bildete der Mittag (bzw. die Mitternacht), auf den jedesmal die 6. Stunde fiel. Die antike Zählung der Tagesstunden lebt in der Kirche in verwandelter Form bis heute fort.²²⁵

Die Zeit wird seit dem 13. Jahrhundert mit der Räderuhr gemessen. Öffentliche Uhren erscheinen in größeren Städten bereits zu Beginn des 15. Jahrhunderts und spätestens seitdem sind sie dort ein Selbstverständnis, ihre Ausbreitung in Kleinstädten und Dörfern lässt sich im Verlauf des 16. Jahrhunderts beobachten, Hand in Hand damit ging die zunehmende Miniaturisierung. All diese technischen Neuerungen griffen in das Leben der Gesellschaft ein, das von jetzt an noch genauer geregelt werden konnte. An die Stadtuhr war so das Öffnen oder Schließen des Stadttors, Steuertermine, Sitzungszeiten des Stadtrates, oder z.B. die Arbeitszeit gebunden. Die Stundenzählung ermöglichte eine genaue Regelung des klösterlichen Lebens und der Gottesdienste. Zudem bot sich der Kirche die Verbindung der Uhr mit dem Glockenläuten. Die Erfindung der mechanischen Uhr hat sich so auf das Zeitempfinden der Menschen ausgewirkt und es fundamental verändert. Gleichzeitig entfalten sich Reflexionen über die Zeit und Vergänglichkeit. Gerade im 17. Jahrhundert erleben die Uhrwerksmetaphern, die in religiöser und moralischer Erbauungsliteratur sowie in philosophischen Texten seit dem 14. Jahrhundert ein beliebtes Stilmittel waren, ihre Blütezeit.²²⁶ Das Aufkommen des Kaufmannsberufs spielt eine für das Zeitempfinden nicht unwesentliche Rolle, weil hier erstmals die allbekannte Devise (Zeit ist Geld) empfunden wird.²²⁷ Daneben ist in der Frühen Neuzeit

²²⁴ Auch für die Protestanten behielt diese Einteilung Bedeutung. Vgl. Paul Münch, *Lebensformen*, S. 171.

²²⁵ Vor allem im Stundengebet, s. u. und vgl.: Terz = ca. 9 Uhr morgens, Sext = 12 Uhr, Non = 15 Uhr. Allmählich bildeten sich sieben Gebetszeiten (*horae canonicæ*) heraus: *matutina*, *hora prima*, *tertia*, *sexta*, *nona*, *vespera* und *completa* (*completorium*).

„An den meisten Orten ließ man den Tag um Mitternacht beginnen und unterteilte Tag und Nacht in zweimal 12 Stunden – eine Praxis, die ‚Kleine Uhr‘, ‚Halbe Uhr‘ oder ‚Deutsche Uhr‘ genannt wurde. Bei der ‚Italienischen‘, ‚Welschen‘ und ‚Böhmischen Uhr‘ war der Tagesbeginn vorgezogen; er fing bereits eine halbe Stunde nach Sonnenuntergang, mit dem Ave-Läuten, an. Eine merkwürdige Tagesrechnung, die sich am komplementär gleitenden Wechsel von Licht und Dunkel orientierte, praktizierte man in Nürnberg, Rothenburg ob der Tauber, Schwabach und Regensburg.“ Paul Münch, *Lebensformen*, S. 173.

²²⁶ Lohr merkt gleichzeitig an, im „Simplicissimus hingegen finden sie [= die Uhrwerksmetaphern] sich praktisch nicht.“ Dieter Lohr, *Autobiographisch-lineare Zeit – Simplicissimus*, S. 68.

²²⁷ Vgl. die Zusammenfassung bei Dieter Lohr, *Autobiographisch-lineare Zeit – Simplicissimus*, S. 65f u. 68.

die Fähigkeit, Zeit von den Naturphänomenen abzulesen, infolge der Mehrheit der Bauernbevölkerung nicht zu unterschätzen.²²⁸ Dieses Gefühl dürfte durch den erfahrenen und eingeübten Rhythmus von Füttern und Melken, Sonnenstand und Wetterwechsel zuverlässiger und präziser ausgeprägt und bei einem größeren Anteil der Bevölkerung entwickelter gewesen sein als heutzutage.

Den Charakter des Übergangs tragen während des Tages das Morgengrauen und die Abenddämmerung. Die Zeit von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang wurde ursprünglich in 4 Vigilien (*vigilie, noctis stationes*) eingeteilt,²²⁹ jede von ihnen war mit einem gottesdienstlichen Abschnitt ausgestattet, die ersten drei mit den Nocturnen, die letzte mit den Laudes (*laudes, matutine*). Die drei Nocturnen verschmolzen zu einer Handlung, die bald mit den *laudes* zu einem *officium matutinum* (Mette) vereinigt wurde, das man gleich nach Mitternacht feierte. Das Matutinum verschob sich aber immer mehr gegen Morgen, es fiel jedenfalls vor den Sonnenaufgang. Die Frühmesse²³⁰ (*missa matutina, prima missa*) schloss sich an die Prim, im Sommer mancherorts an die Matutin an und fällt somit auf ungefähr 6 Uhr am Morgen. Auf den Vormittag fiel außer der Frühmesse das gesungene Hochamt (Hochmesse, *missa cantata*), das in der Terz (gegen 9 Uhr) gefeiert wird.²³¹ Diesen, dem täglichen Stundengebet entlehnten Zeitbestimmungen schließt sich am Abend zunächst das Ave-Maria-Läuten gleich nach Sonnenuntergang an.²³² Danach fand manchmal noch das Absingen von *Salve regina* statt, vgl.: „dann als es gegen Abend kam/ da das Volck aus der Salve gieng und hin und wieder auf dem Platz stunde / seynd [...] Thaler von oben herunder geworffen“ (Spr 24, 279). Ihre Zeit fiel nach der Komplet in den Beginn der Nacht. Ein neuer Tag begann nach älterem Brauch am Abend des vorangehenden Tages.

2.3.4 Tagwählerei, Brauchtum und Aberglaube

Außer den schriftlich fixierten Dokumenten zur Philosophie, Politik- und Kirchengeschichte ist allenfalls mit einer untergründigen, nichtoffiziellen Geschichte des

²²⁸ „Das dörfliche Gefühl für das Phänomen Zeit, für dessen Messung ohne technische Hilfsmittel, war ohnehin hoch entwickelt.“ Jan Peters: „Die Recht-Zeitigkeit bäuerlichen Lebens und Arbeitens: Wiederholen oder Verändern?“ In: Bredecke, Arndt / Fuchs, Ralf-Peter / Koller, Edith (Hgg.): *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*. Berlin: Lit, 2007 (Pluralisierung & Autorität, SFB 573 : 10), S. 133-147, S. 133.

²²⁹ Die vier Vigilien: 1. *caput vigiliarum, conticinium*; 2. *vigilia media, intempestum*, 3. *gallicinium, gallicantus, cantus gallorum, pullorum*; 4. *matutina* oder *antelucanum*.

²³⁰ Auch Schläfermesse (*missa dormientium*) genannt.

²³¹ Hermann Grotefend, *Zeitrechnung...*, S. 190ff und Ders., *Taschenbuch...*, S. 22ff.

²³² Oder die lange Glocke, Bierglocke, Weinglocke, da nach ihrem Ertönen Einheimischen kein Bier oder Wein gezapft werden durfte.

Wissens und der religiösen Praxis auf dem Land und in den niedrigeren Bevölkerungsschichten der Städte zu rechnen. Diese „andere“ Geschichte der kulturellen (und religiösen) Praxis sieht oft anders aus als ihr offizielles, schriftlich fixiertes Pendant. Quellen für ein solches Denken dürften hier vor allem verschiedene Bauernpraktiken, Aberglaube und Volksbräuche liefern. Zu rechnen ist mit einem langen Nachleben von alten Traditionen, sowie damit, dass dem Christentum ein großer Teil vorchristlichen religiösen Erbes einverleibt und gewahrt wurde.²³³

Wie aus der Beschreibung der kirchlichen Feste und ihrer volkstümlichen Seite hervorgeht, haben nicht alle Zeiten und Tage denselben Rang. Außer den Festen sprach man früher noch von den Ägyptischen Tagen (*dies aegyptiaci*).²³⁴ Solche gelten im Volksglauben oft als Unglückstage. Obwohl die mittelalterliche Theologie gegen einen solchen Aberglauben ankämpfte, hat er sich dennoch halten können. In der abergläubischen Tagewählerei, der Bezeichnung bestimmter Zeiten als ‚heilig‘ oder als ‚Zauberzeiten‘ macht sich zudem der Einfluss der Kirche bemerkbar, wo man so genannte geschlossene Zeiten unterscheidet, in denen weder Hochzeiten noch lärmende Vergnügungen stattfinden dürfen, und heilige Zeiten, die entweder um Weihnacht, Ostern und Pfingsten oder nur um die zwei ersten Festtage liegen. Diese Zeiten²³⁵ galten als zauberhaft und geheimnisvoll. Zu ihnen kamen noch weitere hinzu: Die Nacht, besonders die Mitternacht, eignete sich zum Schatzheben, zu Teufelsbeschwörungen oder Heilhandlungen. Von den Tageszeiten waren es besonders die beiden Übergänge (der Sonnenaufgang und -untergang), der Mittag und der Abend, von den Wochentagen der Donnerstag, Freitag und besonders Samstag und Sonntag. Der Sonntag ist vor allem die Zeit des Gottesdienstes, eine heilige Zeit, zumal an hohen Festtagen, z.B. am Palmsonntag, an dem meist der Eingang zu den Schätzen offensteht. Feste im Verlauf des Jahres, wie die Zwölfnächte, Weihnacht, Silvester, Neujahr, Dreikönig, Fastnacht, Ostern, Pfingsten, Walpurgis, Johannis, Allerseelen u.a. galten ebenfalls als magisch. Die wunderkräftigste

²³³ Mehr dazu: Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, S. 144; Zur Volksmagie und dem religiösen Leben vgl. Richard van Dülmen: *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*. Bd. 3. Religion, Magie, Aufklärung, 16.-18. Jh. München: C.H. Beck, 1994, S. 55-106.

²³⁴ Die Tage würden so heißen, weil sie von einem ägyptischen Astrologen festgestellt wurden, nach einer anderen Erklärung aber, weil Gott zu jenen Zeiten die Ägypter mit seinen Plagen heimgesucht habe. In Wirklichkeit dürften die Römer, welche diese Tage eingeführt haben, zu der Bezeichnung gegriffen haben, weil sie als die Quelle jeder Art von Mathematik und so auch des Zahlenglaubens die Ägypter betrachteten. Vgl. Art. „Ägyptische Tage“ in: HWA Bd. 1, Sp. 223ff.

²³⁵ Vgl. Art. „Zeit“ in: HWA Bd. 9, Sp. 891ff.

Zeit ist die heilige Nacht der Geburt Christi, namentlich die Mitternacht. Die Mondzeiten wurden ebenfalls besonders beachtet.²³⁶

Zum Tag tritt die Nacht als seine dunkle Seite.²³⁷ Seit je wurde diese Tageszeit also mit dem Zauberhaften und Dämonischen verknüpft. Dem Abend, der meist schon zu der Nacht gezählt wurde, werden ähnliche Attribute wie der Nacht zugeschrieben. In den Nächten sollen wilde Jäger, Geister oder der Teufel selbst umgehen, Hexen treiben ihr Unwesen besonders jede Mittwoch- oder Freitag- und selbstverständlich in der Walpurgisnacht. Mit dem Hexenglauben hängt ferner der in der Kirche bereits sehr früh als sündhaft erklärte Glauben an die nachtfahrenden Zauberinnen im Gefolge der Diana, Herodias, der Berchta oder anderer Dämoninnen zusammen.²³⁸ Andererseits aber kann die Nacht als Sinnbild des Todes gelten. So glaubte man früher, dass zur Nachtzeit der Tod selbst als Person erscheint.²³⁹ Als sehr gefährlich galten die zwölf Nächte während des Weihnachtsfestes. Ähnlich wie bei den Tagen, kann die Dreizahl im Fall der Nächte erscheinen. Drei Nächte lang dauert z.B. das Erlösungswerk einer armen Seele. Die Geister können sich aber auch am hellen Tag zeigen, besonders um die Mittagsstunde.²⁴⁰

Nicht allein die Nacht, auch der Winter brachte die menschliche Tätigkeit zur Ruhe, konkret die Feldarbeit, ferner alle Wanderungen oder kriegerische Züge, sie alle wurden für die Winterzeit unterbrochen.²⁴¹ Die Jahreszeit bot eine Gelegenheit zum Pflegen verschiedener Bräuche und Feste. Als Wintermonate galten im ländlichen Leben vor allem November,²⁴² Dezember und Januar, weniger der Februar. Auch der Winter wurde mit dem Tod gleichgesetzt und galt als eine Zeit, in der die Seelen und Geister offen walten. In fast allen Kulturen lassen sich bis heute Totenfeste nachweisen. Andererseits gilt die Wintersonnenwende als ‚Geburtstag‘ der Sonne. Der Winter wurde so zu einer wahren Festzeit, die mit dem Advent beginnt, und mit den Festen und Bräuchen der Fastnachtszeit

²³⁶ Vgl. Art. „Zeit“ in: HWA Bd. 9, Sp. 891f.

Bemerkenswerterweise werden im *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* im Zusammenhang mit den Sagen gerade diese Zeiten angeführt und sind gemeint, wenn dort ganz allgemein von heiligen, gewissen, bestimmten Zeiten, Nächten oder Tagen oder allgemein Zauberzeiten die Rede ist.

²³⁷ Vgl. Art. „Nacht“ in HWA Bd. 6, Sp. 768-793 und „Nachtfahren“, ebd. Sp. 793.

²³⁸ Vgl. Art. „Nacht“ in HWA Bd. 9, Sp. 768ff.

²³⁹ Er kann viele Gestalten auf sich nehmen, aber am häufigsten stellt man sich ihn vor als Gerippe, als einen Schnitter, Jäger, vereinzelt in den Sagen als einen Spielmann, einen Reiter vor. Er kann als harmloser Reisebegleiter auftreten und als Besonderheit wird meistens seine weiße Kleidung erwähnt. Der Tod tritt häufig mit der obligaten Sense auf und kann ganz schwarz sein. In der Renaissance nimmt er bestimmte Züge des Kronos an. Vgl. Art. „Tod“ in: HWA Bd. 8, Sp. 970ff, hier bes. Sp. 976-978.

²⁴⁰ Vgl. „Tag“ in: HWA Bd. 8, Sp. 635ff, bes. 637-638.

²⁴¹ Vgl. Art. „Winter“ in: HWA Bd. 9, Sp. 662-668.

²⁴² Vgl. die Bezeichnung „Wintermonath“ im EC, I. Materia, S. 216ff.

ein Ende findet. Nicht nur den offiziellen Feierlichkeiten der Kirche wurde in dieser Jahreszeit Raum gegeben, sondern auch den privaten, namentlich der Hochzeit.²⁴³

Bekannt ist das Ineinandergreifen von Zeit und Raum. In der Mythologie wird zuweilen das Messen von räumlichen Entfernungen mithilfe des Zeitmaßes ausgedrückt. Eine solche Berechnung war aber auch früher üblich, als die Menschen bloß zu Fuß oder auf dem Pferd bestimmte Entfernungen zurücklegten.²⁴⁴ Wenn aber die Zeitbestimmungen zur Veranschaulichung einer räumlichen Entfernung dienen, so durchdringen sich die Begriffe Zeit und Raum oft und sind miteinander verflochten. Nicht allein Menschen, selbst Geister leben folglich in ihrer eigenen Zeit, die sich radikal von der menschlichen unterscheidet. Im Toten- oder Geisterreich verfließt die Zeit bedeutend schneller. Wie in der Geheimlehre ein Tag gleich einem Jahr ist, so bedeutet ein Tag bei den Toten, den Zwergen und im Geisterreich überhaupt 100 Jahre im Menschenleben. Zuweilen wird umgekehrt bloß von einer kurzen Zeit im Menschenleben ohne bestimmte Angabe von Tagen gesprochen, der im Toten- oder Geisterreich oder Jenseits mehrere Jahre, auch Jahrhunderte oder ein Jahrtausend entsprechen. Denkbar verlaufen in der unterirdischen Welt auch die Jahreszeiten anders, die Ernte findet im Winter statt. Und dem nicht schlafenden Teufel gilt die Nacht laut einem Volksglauben aus Frankreich als voller Tag, sodass seine Zeit doppelt so schnell wie die menschliche verläuft.²⁴⁵

Aus der engen Beziehung zwischen Zeit und Zahl erklärt sich ferner die Bedeutung des Zahlenglaubens bei Zeitangaben, konkret sind die Drei-, Sieben-, Neun- und Zwölfzahl beliebt. Die Vertreter der Kirche haben die abergläubische Beobachtung der Zeiten bekämpft, so schon vor Zeiten der Apostel Paulus (Gal 4,10) oder der hl. Augustinus. Weitere Belege gegen Aberglauben und Wahrsagerpraktiken lassen sich nicht allein in der Kalenderliteratur,²⁴⁶ sondern in den Simplicianischen Schriften selbst finden. Am Ende des 26. Kapitels im zweiten *Vogelnest*-Roman befindet sich eine kurze Auflistung der heiligen Zeiten, welche von abergläubischen Menschen missbraucht werden können. Die Liste bezeugt Grimmelshausens Kenntnis der magischen Zeiten und der abergläubischen Praktiken:

„Der „H. Car-Freytag / an welchem nicht allein die Schmid ihre Krampff-Ring gantz nackend auß einer Galgen-Ketten schmideten [...]; Jtem die Walburgs-Nacht / und auff Philippi und Jacobi Tag / [...]; die Johannes-Nacht / in welcher theils verfluchte Leut den Farnsamen vom Teufel empfangen /

²⁴³ Vgl. Art. „Winter“ in: HWA Bd. 9, Sp. 662ff, bes. Sp. 666.

²⁴⁴ „Die Zeit ist ‚spationiert‘ und wird wie der Raum erlebt, als gegenwärtig, als ein Phänomen, das (auch) Eigentum Gottes ist, und mithin keinen Gegenwert hat.“ Otto Borst: *Alltagsleben im Mittelalter. Mit zeitgenössischen Abbildungen*. Frankfurt/M.: Insel, 1983, zit. 549. Vgl. bes. 536ff, 549f., 552.

²⁴⁵ Vgl. Art. „Tag“ in: HWA, Bd. 8, Sp. 635ff, bes. Sp. 636f.

²⁴⁶ Vgl. z.B. den *Eitelkeiten-Calender* des Aletophilus von Uranien (1670).

und andere böse Stück mehr üben / oft aber übel anlauffen / als wie die vorwitzige und gaile Weibsstücker / die in der Nacht St. Andreae erfahren wollen / was sie vor Männer kriegen sollen; Endlich seye auch die heilige Weynacht-Zeit / in welcher uns das Heyl der Welt geboren worden / vor solchen Gottes-vergessenen Leuten nicht sicher.“ (WVN 2 26, 645).

Das kanonische Recht verurteilt die Tagewählerei (z.B. die Ägyptischen Tage) im allgemeinen Sinne, gestattet aber den Landgeistlichen, für die Aussaat und Feldbebauung Zeiten, Monate und Tage zu beobachten und sich danach zu richten, weil es sich auch um natürliche Dinge und nicht einzig um Aberglauben handeln konnte. Einen Beweis dürfte die Volksmedizin bringen, in der die Naturbeobachtung und abergläubische Praktiken fließend ineinander übergehen, z.B. knüpfen sich bestimmte Vorsichtsmaßregeln zum Vermeiden des Ausbruchs von Krankheiten vorwiegend an bestimmte Festzeiten an, für das Sammeln von Heilkräutern und Wurzeln gelten, wie auch für die Heilhandlungen selbst, bestimmte Tages-, Mond- und Jahreszeiten. Hinzu kommt die Überlegung, dass es selbst im Menschenleben bestimmte Zeiten gibt, zu denen man dem Einfluss der Geister und zauberischen Kräfte ausgesetzt wird. Es waren dies grundsätzlich die drei wichtigsten Momente im Einzelleben: die Geburt und die Taufe, die Heirat und der Tod.

Die frühere Zeit- und Naturbetrachtung ist nicht allein im Aberglauben manifest, sie wird außerdem in Bauernregeln bezeugt. Man findet sie am ehesten in der Kalenderliteratur der Frühen Neuzeit, zum Teil allerdings auch in einer auf den ersten Blick unerwarteten, im Hinblick auf das oben Behauptete dennoch einer durchaus legitimen Stelle, nämlich im Katechismus. Nach dem Konzil von Trient wurde der Katechismus von Petrus Canisius auf dem katholischen deutschsprachigen Gebiet bald zu einem weit verbreiteten Werk. Sein *Parvus Catechismus Catholicorum* (Köln 1558) lag 1560 in deutscher Sprache vor. Die deutsche Ausgabe dieses „Kleinen Katechismus“ war vor allem für die unteren Volksschichten gedacht und beginnt nach der Vorrede mit dem ausführlichen „Allgemeinen christlichen Kirchenkalender“, der mit verschiedenen Ratschlägen für das Kirchenjahr versehen ist. Es folgt eine „Tafel der beweglichen Feste“ mit einer Anleitung, wie man die goldene Zahl für alle Jahre, den Sonntagsbuchstaben und die beweglichen Feste darin auffinden kann. Der Kalender schließt mit volkstümlichen Weisheiten und Bauernregeln ab:²⁴⁷

„Einteilung des Jahres
Von Weihnacht bis auf Lichtmeßtag
Hast du sechs Wochen, wie ich sag.
Von Lichtmeß bis auf Walpurgis
zwölf Wochen sind, solch's nicht vergiß.

²⁴⁷ Vgl. Rita Haub: „Vorwort“ in: *Kurzer Unterricht vom Katholischen Glauben. Der Kleine Katechismus des Petrus Canisius. Dillingen 1560*. Eingel. u. hg.v. Rita Haub. Aus dem Frühneuhochdt. übertragen v. P. Andreas Schönfeld SJ. Frankfurt/ M.: 1998. S. 3-23, hier S. 20ff.

Auf Jacobi hast gleich soviel.
Von da neun ist Michaels Ziel.
Sechs auf Martin, sechs auf Weihnacht.
Acht Tag dazu das Jahr ausmacht.“²⁴⁸

2.4 Grimmelshausens Schriften im Kontext der Frühen Neuzeit und der damaligen Literatur. Zur Poetik der Satire

Eingangs wurde das Gedächtnis bereits in Bezug auf die Zeit angesprochen: Zuerst als die Fähigkeit des Menschen, Ereignisse zu vergegenwärtigen; zum anderen als Gedenken des Ewigen. Es beteiligt sich maßgeblich an der gesamten Wissensordnung. Die Wissensordnungen der Barockzeit widerspiegeln sich noch vornehmlich in der Topik.²⁴⁹ Die Topoi, oder *loci communes* wurden mit dem Ziel gesammelt, eine enzyklopädieähnliche Ressource zu schaffen und die Möglichkeit zu bieten, sie jederzeit auf Abruf bereitzuhalten.²⁵⁰ Während die Ordnung des Wissens und die Einheit der vielfältigen Topoifülle die Metaphysik²⁵¹ gewährleistet, macht die Topik als eine reine Gedächtniswissenschaft das Sammeln, die vollständige Prädikation eines Begriffs, einer Person oder eines Sachverhaltes zum Selbstzweck und erfüllt die Funktion der Wissensverwaltung.

In der Frühen Neuzeit setzt sich langsam eine Weltordnung durch, die eine Loslösung der Enzyklopädie und eine Verselbstständigung der Enzyklopädik von der theologischen Fundierung befördert. Die Universalwissenschaft wird von ihrer eschatologischen (theologischen) Legitimation zu Gunsten des empirisch Messbaren befreit, die Gelehrsamkeit institutionalisiert und das Sammeln von Wissen verwissenschaftlicht. Die Sicherung der Vollständigkeit im Rahmen eines Wissensbereichs, einer Disziplin tritt mehr in den Vordergrund. Das Wissen ordnet sich nicht mehr nach der göttlichen *ordo*, sondern z.B. alphabetisch, nach Fächern, und wird von den jeweiligen Fachspezialisten verwaltet,

²⁴⁸ Rita Haub, *Vorwort*, S. 22.

²⁴⁹ Die Topik ist zwar rhetorisch-philosophische Argumentationslehre, sie oszilliert aber zwischen rhetorischer Überredung und philosophischer Überzeugung.

²⁵⁰ Der Meister der Argumentation zeigt sich darin, dass er mit den Topoi geschickt umgeht und „dass er Begriffe einsetzt, wo sie nicht erwartet werden, aber wo ihr Einsatz einem Argument eine ganz neue Spitze und Schärfe gibt. Im Barock und in der Aufklärung hieß eine solche Kenntnis *argutia* und *Witz* und in der Romantik *Humor*.“ Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Apokalypse und Philologie*, S. 234.

²⁵¹ Im frühneuzeitlichen Kontext der Heilsgeschichte und Schöpfungstheologie verbindet sich das topische (enzyklopädische) Wissen mit einem Ordnungskonzept, das zugleich die Art der Zeit- und Geschichtswahrnehmung einschließt. Bei gleichbleibendem Wissensbestand kann die jeweilige Ordnung und der Bezugsrahmen variieren, was ein Nebeneinander von Weltordnungsschemen – damals wie heute – ermöglicht.

es wird metaphysikfern und primär praxisorientiert ausgerichtet. Zu dieser Entwicklungstendenz dürften die protestantische Wissenschaft und deren philosophisch-theologische Grundlage, die theologisch motivierte universale Pädagogik, ihren spezifischen Beitrag geleistet haben.²⁵² In Letzterer steht die Wissenschaft in einem apokalyptischen Zusammenhang. Sie hat eine möglichst hohe Vollständigkeit zu erreichen, womit demonstriert wird, dass das Wissen der Welt sich erschöpft und die Zeit sich erfüllt. In der Wissenschaft bzw. Schule wird außer dem ‚weltlichen‘ Wissen das Evangelium verkündet, wodurch nicht allein die Geheimnisse der Natur offengelegt werden, sondern sich auch die Verbesserung des Menschengeschlechts verwirklicht.²⁵³ Durch das Lernen ist gemäß dieser Auffassung eine Verbesserung der Sitten zu erzielen.

Das heilsgeschichtliche Ordnungskonzept beeinflusst nicht allein die Wissenschaft, es wirkt sich auch im genuin poetischen Bereich aus. Kurz angesprochen seien hier vornehmlich die Zweibücher- und die Signaturenlehre. Die durch den Sündenfall gestörte Schöpfung ist in sich zwiespältig. Das Faktum des Bösen bedingt, dass der göttliche Schöpfungsplan nicht unmittelbar sichtbar und deshalb deutungsbedürftig wird. Für die Deutung der Vergangenheit auf die Wirkungen Gottes bzw. des Bösen hin sind die Geschichtsschreiber zuständig. Ihnen verwandt sind aber auch andere Interpreten bzw. Verwalter des Höheren, wie Dichter und Propheten, die einen prüfenden Blick auf die Gegenwart werfen und aus dem Gegenwärtigen das Künftige zu erfahren suchen.

Der innerlich gereinigte Weise ist in der Lage, die Wechselbeziehung aller Teile der Natur zueinander zu begreifen, die Arkana der Schöpfung zu deuten, und wird zu einem Vermittler zwischen Gott und den Menschen. Die Sinnerschließung des Seins und die Zeichenhaftigkeit der Natur rücken in die Nähe des Hieroglyphischen, Rätselhaften.²⁵⁴ Zwar sind die Ähnlichkeiten verborgen, werden aber an der Oberfläche durch ein sichtbares Zeichen verkündet. Die ganze Welt ist so mit zu entziffernden Zeichen bedeckt. Erkennen heißt in diesem System Interpretieren, Hermeneutik und Semiologie überlagern sich, die Sinnsuche führt zur Entdeckung von Ähnlichkeiten zwischen den Dingen und die

²⁵² Wichtigste Vertreter: Wolfgang Ratke (Ratichius), Johann Arndt, J.V. Andreae, J.A. Comenius und H. Alsted.

²⁵³ Gerade im 17. Jahrhundert zerfällt die Verbindung von Heilsgeschichte, Wissenschaft und Politik, die mit der Generalreformation gemeint war. Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Apokalypse und Philologie*, S. 166.

²⁵⁴ Vgl. Paul J. Korshin: „Typologie als System“. Aus dem Amerikanischen von Margit Smuda. In: Volker Bohn (Hg.): *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*. Frankfurt/ M.: Suhrkamp, 1988, S. 277-308, hier S. 288.

Divination hängt existenziell mit der Erkenntnis zusammen, beide fallen in eins: „Dem Wissen ist eigen, weder zu sehen, noch zu zeigen, sondern zu interpretieren.“²⁵⁵

In diesem Kontext ist die frühneuzeitliche Hermetik zu erwähnen. Nicht von ungefähr wurde der Gott Hermes mit der ägyptischen Gottheit Namens Theut (Thot) verbunden, dem Begleiter der Seelen, Erfinder der Schrift, der Zahlen und Gott der Sprache. Theut wie Hermes wurden schließlich in einen Zusammenhang gebracht mit dem ägyptischen Priester, dem ersten Magier und Astronomen Hermes Trismegistos, der noch vor Moses gelebt haben soll. In der Gestalt des Weisen vereinigen sich Wissenschaft und Religion zu einer Einheit, die Bildung und die Bemühung um die Selbsterkenntnis führen zur Erkenntnis Gottes. Der Weise wurde gleichsam als Arzt begriffen und darüber hinaus als Dichter: „Während der Arzt oder Alchimist in seiner Arbeit an Kräutern und Metallen die Natur nachzuahmen suchte oder ein Kepler in seiner Theorie der Sphärenharmonie nachspürte, strebt(e) der Poet dies mit Worten an.“²⁵⁶ Martin Opitz hebt diesen Punkt ebenfalls hervor: „So ist auch ferner nichts närrischer / als wann sie [= die Verächter der Dichtung, J.M.] meinen / die Poeterey bestehe bloß in ihr selber; die doch alle künste vnd wissenschaften in sich helt.“²⁵⁷ Der Dichter vermittelt die göttliche Wahrheit und Weisheit durch Sprache:

„Die Poeterey ist anfangs nichts anders gewesen als eine verborgene Theologie / vnd vnterricht von Göttlichen sachen. Dann weil die erste vnd rawe Welt gröber vnd vngeschlechter war / als das sie hette die lehren von weißheit vnd himmlischen dingen recht fassen vnd verstehen können / so haben weise Männer / was sie zue erwbawung der Gottesfurcht / gutter sitten vnd wandels erfunden / in reime vnd fabeln / welche sonderlich der gemeine pöfel zue hören geneiget ist / verstecken vnd verbergen müssen.“²⁵⁸

Durch das Argument der Bindung an das Göttliche bzw. die höheren Wahrheiten erfährt die Stellung des Dichters zusammen mit seinem Schaffen Legitimierung und enorme Aufwertung. Ohne göttliche Eingebung gebe es folglich keine höhere Wahrheit in der Dichtung: „Denn ein Poete kann nicht schreiben wenn er will / sondern wenn er kann / vnd

²⁵⁵ Vgl. Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Aus dem Frz.v. Ulrich Köppen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974, S. 61ff, zit. 72.

²⁵⁶ Vgl. den Zusammenhang mit der Hermetik in der Darstellung von Randolph Quade: *Literatur als hermetische Tradition. Eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung frühneuzeitlicher Texte zur Erschließung des Welt- und Menschenbildes in der Literatur des 17. Jahrhunderts*. Frankfurt/M. et al.: Lang, 2001 (Bochumer Schriften zur deutschen Literatur 58), S. 9ff., zit. 57. Die Hermetiker hielten die Autosoteriologie, d.h. die Selbsterlösung, für möglich, was ihnen die Orthodoxie vorgeworfen hat (vgl. Quade, ebd. S. 41f). Hermes Trismegistos galt als der erste Magier und Astronom und Priester der Ägypter – die Hermetik war also mit einem arkanen Wissen verbunden. Freilich wurde Hermes Trismegistos‘ Autorität als einer der ältesten Weisen 1614 durch Casaubons kritisches Urteil entscheidend angegriffen und abgelehnt.

²⁵⁷ Martin Opitz: *Buch von der deutschen Poeterey* (1624). Studienausgabe. Mit dem *Aristarch* (1617) und den Opitzschen Vorreden zu seinen *Teutschen Poemata* (1624 und 1625) sowie der Vorrede zu seiner Übersetzung der *Trojanerinnen* (1625). Hg.v. Herbert Jaumann. Stuttgart: Reclam, 2002, S. 17.

²⁵⁸ Martin Opitz, *Buch von der deutschen Poeterey*, S. 14.

ihm die regung des Geistes welchen Ovidius vnnd andere vom Himmel her zue kommen vermeinen / treibet.“²⁵⁹

Im Hinblick auf die von Gottes Gnaden verliehene Weisheit, auf das hermetische Konzept einer Divination sowie auf das angekündigte Thema erlangt dann die Frage an Bedeutung, ob und wie Verfasser eines Geschichtswerkes, Dichter und Prophet in der Frühen Neuzeit einander eigentlich nahestehen. Alle drei bedienen sich des Erzählens, alle drei sind gleichermaßen in der Gegenwart verwurzelt, an diese gebunden und allen drei wird implizit abverlangt, dass sie aus dem gegenwärtig Vorhandenen einen diagnostischen Schluss ziehen, der den Charakter einer Offenbarung besitzt. Der eine orientiert sich explizit an der Vergangenheit, die er anhand der gegenwärtig zugänglichen Vergangenheitszeugnisse ermittelt; die Prophetie deutet die gegenwärtigen Zeichen, um daraus auf die Zukunft zu schließen. Für den Propheten wie den Dichter wurde die Anbindung an die geistige Sphäre und Partizipation an der höheren Erkenntnis besonders betont.²⁶⁰ Die Erwähnung des *furor divinus* erscheint nicht einzig im Kontext der Barockpoetik, sondern auch bei der Behandlung der Prophetie.²⁶¹

Mit der Prophetie ist aber gleichzeitig eine für das Thema ‚Eschatologie‘ relevante Textgattung angesprochen, die Apokalyptik. Wischmayer nennt als die wichtigsten Merkmale Figuren und Befindlichkeitsbeschreibungen einerseits, Offenbarungen, die Antworten geben, andererseits. Alles wird „niedergelegt in Büchern pseudonymer Natur, ohne persönlich faßbare Autoren: So weit läßt sich die apokalyptische Literatur beschreiben.“²⁶² Die Autoren verstanden sich durchaus „als göttlich inspirierte und legitimierte Schriftsteller, deren Bücher zugleich höchste Bedeutung hatten, da ja Trost und Heil der Lesergemeinde an dem Text des Buches hingen.“²⁶³ In einzelnen Episoden werden nebenordnend, reihend oder in kompliziert verschachtelter Technik die Offenbarungen geschildert. *Furor divinus* und eine durchdachte Komposition schließen sich dabei keineswegs aus:

²⁵⁹ Martin Opitz, *Buch von der deutschen Poeterey*, S. 19.

²⁶⁰ Vgl. Thomaso Garzoni, *PIAZZA VNIVERSALE*, S. 308ff, bes. S. 314, 316.

²⁶¹ Darauf wird weiter unten ausführlicher eingegangen. Vgl. beispielsweise: „er [Cicero] könne nicht verstehen / wie es mit einem solchen *furore* oder Rasen möge beschaffen seyn [...] so von etlichen *furor diuinus* genennet wirdt / vnnd wie es solle zugehen / daß ein Narr / oder einer / so nicht bey Sinnen / solte sehen vnd wissen / daß einem verständigen vnnd weisen Menschen ist verborgen“. Thomaso Garzoni, *PIAZZA VNIVERSALE*, S. 314.

²⁶² Oda Wischmeyer: „Das Neue Jerusalem. Endzeitszenarien der jüdischen Apokalyptik.“ In: *Apokalyptik versus Chiasmus? Die kulturwissenschaftliche Herausforderung des neuen Milleniums*. Hg.v. Walter Sparn. Erlangen 2002. (Erlanger Forschungen. Reihe A. Geisteswissenschaften 97), S. 37-52, S. 46

²⁶³ Oda Wischmeyer, *Das Neue Jerusalem. Endzeitszenarien...*, S. 44.

„Die hohe Kunst der literarischen Strukturierung der Apokalypsen ist Ausdruck der Rationalität der Verfasser, einer Rationalität, die von der Strukturiertheit der Schöpfung ausgeht und diese in der Gestalt des Offenbarungswissens literarisch gestaltet. Offenbarung und Strukturierung widersprechen einander nach dem Verständnis der frühjüdischen Apokalyptiker nicht. Vielmehr erfolgt Offenbarung in geordneten Strukturen, die dem geordneten Handeln Gottes entsprechen, wie es sich in der Struktur von Welt und Geschichte niedergeschlagen hat.“²⁶⁴

Der Erkenntnisprozess kommt dank der *imaginatio*, zustande, er beruht so wesentlich auf der Vorstellungskraft: „Der durch die *vis imaginativa* beflügelte Mensch ist zu einem vergöttlichten Wesen geworden, das sich an den Signaturen des Seins, welche den profanen Augen verhüllt sind, orientieren kann.“²⁶⁵ Die Vorstellungskraft besteht im Nachvollzug des Schöpfungsprozesses und rückt dabei fast bis zum Einswerden mit der Erinnerung zusammen. In der *memoria* treffen sich dann wieder der Dichter und Prophet mit dem Historiographen. Der Dichter verwendet die höheren Wahrheiten, um die Menschen in ihrem auf ihre jeweilige Gegenwart bezogenen Handeln zu lenken, seine Aufgabe ist ‚pädagogisch‘, bzw. psychagogisch.²⁶⁶

In der Dichtung wird allgemein die Natur nachgeahmt, von der es eine idealtypische gibt und eine wirklich vorhandene diesseitige, infolge der Erbsünde durch das Böse gezeichnete. Die Gefahren der sündhaft-affektiven Welt machen den Stoff insbesondere der Tragödien, Romane, Satiren und Verspottungskomödien aus. In den Schelmenromanen werden dementsprechend Menschen beschrieben, die ihren Affekten unterliegen und daher von der göttlichen Gerechtigkeit gerichtet werden. Die lächerliche, aber auch beängstigende Einseitigkeit der Charaktere bzw. Lasterhaftigkeit kann, ähnlich wie in den Komödien, bestimmte Typen konstruieren, Figuren, deren Laster bereits auch die äußere Gestalt prägt. Im pikaresken Erzählen begegnet außer der lasterhaften Figuren häufig der Typus des *homo viator*. Seine Reise ist nicht allein wörtlich zu nehmen, sie steht für Wandelbarkeit, Formung und ist metaphorisch als geistlicher Weg hinaus aus der Welt der

²⁶⁴ Oda Wischmeyer, *Das Neue Jerusalem. Endzeitszenarien...*, S. 46.

²⁶⁵ Randolph Quade, *Literatur als hermetische Tradition*, S. 47.

²⁶⁶ Gemäß der von der *philosophia prisca* beeinflussten Auffassung von Dichtung ist durch die Erbsünde die *memoria* (als Gedenken des Ewigen) des Menschen der Gefahr des Vergessens und die Seele der Weltverfallenheit ausgeliefert. Hätten alle Menschen Erinnerung an alles und und Voraussicht auf alles Zukünftige, würden sie nicht dem täuschenden Wahn der eigenen Affekte folgen, nicht auf falsche Propheten hören, sie würden sich aber auch nicht mit einer bloß unterhaltenden Dichtung zufrieden geben. Schon in der Antike wird daher die erzieherische Funktion der (rhetorischen) Rede mit dem Erinerungsprozess in eine enge Beziehung gebracht: „Gerade aus dem Mangel an Gedächtnis entsteht [...] die Funktion der *doxa* als Verstandeshilfe und Mittel zur glaubenmachenden Rede, so daß die Täuschung als Sein des Nichtseienden (*phantasia*) auf der Defizienz der *mneme* beruht.“ Die Erinnerung ermöglicht sowohl die Selbsterkenntnis als auch die Erkenntnis der Wahrheit. Sie ist „so Voraussetzung für die Situation der Wegewahl und damit konstitutiv für die Entscheidung zum gerechten Leben, denn ohne Kenntnis der Vergangenheit kann es keinen Vergleich der Wege geben noch irgendeine Erkenntnis.“ (Andreas Solbach, *Evidentia und Erzähltheorie*, S. 63, Fn. 84; u. S. 53.)

irdischen Affekte aufzufassen. Der Pikaroroman teilt darin das Reisemotiv mit dem anagogischen Seelenroman, der die Gnade der himmlischen Herrlichkeit darstellt und z.B. bei Andreae, Comenius oder dem katholischen Autor de Cartigny (bzw. Ägidius Albertinus) eschatologische Implikationen erhält.²⁶⁷ Metaphysische Thematik, Erbauung und Satire kommen sich so gerade im pikaresken Erzählen nahe.

„Ich möchte vielleicht auch beschuldigt werden / ob gienge ich zuviel *Satyricè* drein; dessen bin ich aber gar nicht zuverdencken / weil männiglich lieber gedultet / daß die allgemeine Laster *Generaliter* durch gehechlet und gestrafft: als die aigne Untugenden freundlich *corrigirt* werden;“
(*Cont* 1, 563f)²⁶⁸

Die didaktische Botschaft solcher Werke ist zudem im zeitgemäßen Kontext zu betrachten. Gerade die Romangattung steht zu Grimmelshausens Zeiten unter dem Verdacht, bloße Einbildung und sittlich verderbliche Unterhaltung zu sein. Ein Autor muss sein Schreibvorhaben mit dem doppelten Anspruch auf Unterhaltung und Nutzen rechtfertigen.²⁶⁹ Die Verfasser satirischer Romane im 17. Jahrhundert sahen sich ebenfalls vor das grundsätzliche Problem gestellt, wie man die *auctoritas* und mit ihr die didaktische Intention überzeugend darstellt. Trotz der behaupteten höheren Eingebung bleibt der Dichter ein menschliches Wesen. Der Satiriker läuft zudem die Gefahr, dass er die anderen Menschen richtet und damit gegen das Evangelium (Mt 7,1) verstößt. Der Leser kann ihm durchaus vorwerfen, dass er fremde Schwächen brandmarkt, andere verspottet und dort richtet, wo ihm als einem bloßen Menschen nicht zu richten zusteht.²⁷⁰ Ein Ausweg bietet

²⁶⁷ So ist bei de Cartigny ein ganzes Kapitel dem „Bivium“ gewidmet: „Wie der Ritter zwen Weg antrifft / vnnd im Zweiffel stund / welchen er von den beiden nemen vnnd halten sollte“ (Cartigny, Jean de: *Deß irrenden Ritters Raiß. Der Welt Eitelkeit und den Weg zu der ewigen Seligkeit begreifend*. München, Berg, 1594. S. 34v)

„Das Motiv des *homo viator*, das die Schelmenromane charakterisiert, weist über diese Welt hinaus in die Welt der Seligkeit, die der Primordialwelt entspricht.“ (Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Apokalypse und Philologie*, S. 279.)

²⁶⁸ Dass der *Simplicissimus*, *Trutz-Simplex* und *Springinsfeld* zur pikaresken Tradition gehören, steht fest, ebenso wie deren Ausnahmestellung.

Nach Huets Unterscheidung verwendet der heroische Roman historische Stoffe und hält sich an die Wahrscheinlichkeit, der *roman comique* besteht aus erfundenen Geschichten. Der *Simplicissimus* ist kein Schelmenroman im Sinn des spanischen Pikaroromans. In diesem ist die Gesellschaft schlecht, der Schelm richtet selbst Schaden an und begeht Verbrechen. Der *Simplicissimus* erinnert mehr an den *roman comique*. Sorels *Francion* (1623; dt. Übersetzung erschien 1662) und Grimmelshausens *Simplicissimus* haben gemeinsam, dass die Hauptfigur zwar listig ist, aber nicht derart böse gewalttätig wird, wie ihr spanisches Gegenüber. Der *Simplicissimus* gehorcht teilweise den Prinzipien des hohen Romans. Dafür spricht schon die adlige Abkunft des Protagonisten und deren Enthüllung – ein typisches Schema des hohen Romans, ebenso wie Weissagungen, Wiederbegegnungen, das scheinbare Chaos und das Verhängnis bzw. sinnvoller Zusammenhang. [Rosmarie Zeller: *Der niedere Roman. Gattungsnormen und Wissensvermittlung* (Gastvortrag am 8. Juni 2010, Ludwig-Meximilians-Universität München)]

²⁶⁹ Das gilt vor allem für das anschauliche, evidentielle Erzählen. Die erzählten Bilder können den Leser manipulieren, in beiderlei Weise, d.h. sie können ihn ebenso zu der Wollust verführen. Vgl. bes. Andreas Solbach, *Evidentia und Erzähltheorie*, S. 70ff., 82f., 86ff.

²⁷⁰ Über die Satire Grimmelshausens, vgl.: Stefan Trappen, *Grimmelshausen und die menippeische Satire* (Tübingen 1994). Walter Ernst Schäfer: *Der Satyr und die Satire. Zu Titelkupfern Grimmelshausens und Moscheroschs*. In: *Rezeption und Produktion zwischen 1570 und 1730. Festschrift für Günther Weydt zum*

sich, indem das Subjekt der Satire sich selbst zugleich zu ihrem Objekt macht. Die fragwürdige Autorität des Satirikers legitimiert sich auf der Erzählebene am einfachsten in der Spaltung des Ich in ein erzähltes und ein erzählendes, das sein eigenes (erzähltes) Ich verspottet.

Die neuzeitliche Geschichte des Pikaroromans stellt sich in der herkömmlichen Literaturgeschichtsschreibung so dar, dass der Anfang durch den anonymen *Lazarillo de Tormes* (1554) markiert wird. Der *Lazarillo* stellt aber lediglich den neuzeitlichen Urtyp des Pikaroromans dar. Die Ursprünge des Pikaroromans seien vielmehr, wie Trappen hervorhebt, in der Menippea zu suchen. Die Gattung hat „in Gestalt der ‚Metamorphosen‘ des Apuleius, die auch unter dem Namen ‚Der goldene Esel‘ verbreitet sind, ein antikes Vorbild.“²⁷¹ Im 16. u. 17. Jahrhundert hat ein ausgeprägtes Bewusstsein dafür bestanden, dass der Pikaroroman in offenkundig recht enger Anlehnung an Apuleius’ *Metamorphosen* entstand. Präsent war auch, dass Apuleius in den näheren Umkreis der menippeischen Satire einzuordnen ist.²⁷²

Auch die „einen Pikaroroman meist abschließende Weltabkehr ist keine neuzeitliche Erfindung, sondern in der antiken Quelle vorgeprägt. Da diese Quelle der Menippea zuzurechnen ist, meinen wir einen ersten Anhaltspunkt dafür zu haben, daß der Pikaroroman der Tradition der menippeischen Satire zuzurechnen ist.“²⁷³

Wer sich also mit dem Pikaroroman beschäftigt, soll die entsprechenden anderen in die Menippea gehörenden Werke zumindest berücksichtigen. Die Gattung rückt dann in die Nähe solcher Werke wie wunderbare Reisebeschreibungen oder Utopien, darunter nicht bloß Morus’ Werk, sondern zahlreiche andere Schriften. So wurde die erstmals 1605 in

65. *Geburtstag*. Hg.v. Wolfdietrich Rasch, Hans Geulen u. Klaus Haberkamm. Bern/München 1972, S. 183-232. Volker Meid: *Utopie und Satire in Grimmelshausens Simplicissimus*. In: *Utopieforschung*.

Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Hg.v. Wilhelm Voßkamp. Stuttgart 1982. S. 249-265.

Andreas Merzhäuser: *Satyrische Selbstbehauptung. Innovation und Tradition in Grimmelshausens „Abentheuerlichem Simplicissimus Teutsch“*. Göttingen 2002.

Zahlreiche Anregungen zur Erzählweise Grimmelshausens (bes. in den *Vogelnest*-Romanen) auch bei Nicola Kaminski: *Der vergessene Schatten. Auf den narratologischen Spuren des ‚Simplicianischen Autors‘ (Teil I)*. In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 195-214, Fortsetzung in: *Simpliciana* XXIX (2007), S. 359-379.

²⁷¹ Stefan Trappen, *Grimmelshausen und die menippeische Satire*, S. 234.

²⁷² Ein anderes Vorbild der Menippea bildete der wesentlich durch Th. Morus ins Lateinische übersetzte Lukian. Die Gattung bildet sich in der Antike aus. „Mit dem Humanismus setzt die zweite Phase der Menippea ein. In direktem Anschluß an die antiken Vorbilder der Menippea entstehen zahlreiche neulateinische und volkssprachliche menippeische Werke. Der Umfang dieser Literatur ist groß; ihre Rolle für die Geschichte des 16. und 17. Jahrhunderts ist bedeutend; die Qualität der Texte erreicht oft höchstes Niveau.“ (Stefan Trappen, *Grimmelshausen und die menippeische Satire*, S. 236f.)

Ein weiterer bedeutsamer Vermittler der Gattung war Rabelais, der von seinen Zeitgenossen schon als „französischer Lukian“ bezeichnet wird: „Im Rabelais-Kapitel seiner *Mimesis* bezeichnet Erich Auerbach Thomas More als dasjenige Vorbild des französischen Autors, [...]. Tatsächlich hat kein bedeutender Schriftsteller der Renaissance die Zugehörigkeit der *Utopia* zur menippeischen Tradition klarer erkannt und Lukian und More origineller aufeinander bezogen als Rabelais [...].“ (Werner von Koppenfels, *Der andere Blick...*, S. 135).

²⁷³ Stefan Trappen, *Grimmelshausen und die menippeische Satire*, S. 135, 234.

lateinischer Sprache erschienene Schrift von Joseph Hall, *Mundus Alter et Idem*, 1612 ins Deutsche übersetzt und als zweiter Teil der *Utopia* des Thomas Morus unter dem Titel *Goldenes Buch*²⁷⁴ verbreitet. Neue Philologen haben mit guten Gründen auf die Berechtigung dieser Synthese hingewiesen. Denn Halls Werk ist sowohl der *Utopia* als auch deren klassischen Nachfolgern, Tommaso Campanellas *Civitas Solis* (1623) und Francis Bacons *Nova Atlantis* (1638), ebenbürtig an die Seite zu stellen. Und wie diese, so gibt sich auch „Mundus alter“ als Reisebeschreibung.²⁷⁵ „Für die deutsche Literatur spielt diese Gattung vor allem wegen der Wirkung Huttens und Erasmus‘ eine Rolle. Sebastian Frank übersetzte 1534 das ‚Lob der Torheit‘ und publizierte es zusammen mit Cornelius Agrippas ‚Lob des Esels‘.“²⁷⁶

Außer Johann Michael Moscherosch ist Johann Balthasar Schupp als der bedeutendste Prosasatiriker des Barock vor Grimmelshausen zu nennen. Auf Schupp hat außer Moscherosch der lutherische Theologe und Dichter Johann Valentin Andreae direkt persönlich eingewirkt. Die Satire geht in der deutschen Literatur der Frühen Neuzeit mit Erbauung Hand in Hand. Dem Zusammenschluss der menippeischen Satire mit der Predigt und den geistlichen Zwecken kam umso größere Bedeutung zu, als so die Verbreitung und die Wirkungsmöglichkeiten einer Schrift auf das Glücklichste gesteigert werden konnten. Die Vermittlung metaphysischer Wahrheiten kann in Form unterhaltsamer Literatur umso besser aufgenommen, wenn nicht gar ermöglicht werden. Vergleicht man eine solche Art von Literatur mit der ebenfalls didaktisch ausgerichteten Predigt, bestehen nur formale Unterschiede, die Parallelität der Wirkungsabsichten liegt auf der Hand.²⁷⁷

²⁷⁴ *De optimo Reipublicæ Statu*, Libellus vere aureus. *Ordentliche vnd Ausführliche Beschreibung Der vberaus herrlichen vnd gantz wunderbarlichen / doch wenigen bißhero bekandten Insul VTOPIA*. [...] Gedruckt zu Leipzig / in Verlegung Henning Grossen des Jüngern / Anno 1612.

Joseph Halls europäisches Erfolgsbuch *Mundus alter et idem* (Eine andere Welt, und doch dieselbe, 1605): Der neuentdeckte Südkontinent, genannt ‚Terra Australis incognita‘, enthüllt sich mit seinen Gauen als satirische Travestie der Alten Welt: „Hier wie dort florieren Narren und Räuber, haben die Weiber die Hosen an, stehen Fressen und Saufen in vollem Schwang. Antithese fungiert als Ironiefigur der Identität, das Paradox als Entlarvung schlimmer Normalität. Aufschlußreich ist nun, daß der deutsche Übersetzer Gregor Wintermonath Halls allegorische Gegenwelten als *Utopiae Pars II* auf seine Übertragung Mores folgen ließ.“ Werner von Koppenfels, *Der andere Blick...*, S. 139.

²⁷⁵ Stefan Trappen, *Grimmelshausen und die menippeische Satire*, S. 128ff.

²⁷⁶ Stefan Trappen, *Grimmelshausen und die menippeische Satire*, S. 143, zu den deutschen Dichtern vgl. bes. 168ff.

²⁷⁷ „Wie Schupp die satirischen Zwecke seiner Schriften durch die Predigt und deren Nutzen vollendet, so fügt Moscherosch seiner Menippea die geistlich-erbaulichen Argumente in Anlehnung an die eschatologischen Schriften Meyfarts hinzu. [...] Moscherosch und Schupp gehen demnach lediglich einen etwas anderen Weg, um zu dem gleichen Ergebnis zu gelangen: ihrer menippeischen Satire eine geistliche Begründung und geistliche Zwecke hinzuzufügen.“ (Stefan Trappen, *Grimmelshausen und die menippeische Satire*, S. 201, vgl. 202f.)

Die Barockdichtung bleibt noch vielfach der alten Rhetorik verpflichtet. Einen festen Bestandteil der Barockpoetik bildet ein emblematisierendes, Bilder evozierendes Erzählen, die darstellende Anschaulichkeit als Resultat der *evidentia*.²⁷⁸ Innerhalb der *narratio*,²⁷⁹ die sich weiter in Personen- und Vorgangserzählung trennt, spricht bereits Cicero von den drei Teilen der Vorgangserzählung, *historia*, *argumentum* und *fabula*, die mit den jeweiligen Temporalformen korrespondieren²⁸⁰ und darüber hinaus eine Kombination mit den Stilen zulassen:

„Die *historia* berichtet aus der Distanz wahre Begebenheiten der Vergangenheit und etabliert dabei didaktische Momente, während *fabula* unwahre Begebenheiten als Fiktion erschafft. Die *historia* zielt auf das *docere* und die *fabula* auf das *delectare*, und dementsprechend ergeben sich die den *narrationis genera et modi* zugeteilten rhetorischen Mittel. Dem *docere* dienen dabei besonders *ethos*-bildende Verfahren, die die *auctoritas* und damit die Glaubwürdigkeit begründen. Unschwer läßt sich hinter der *auctoritas* die dominante Erzählerfigur des ‚theologischen stylus‘ erkennen, dessen Didaxe der Begründung bedarf.“²⁸¹

Während in der *historia* Faktizität und primär diegetische, berichtende Haltung gefordert werden, tritt bei *argumentum* und *fabula* die Mimesis als Kategorie der Darstellung hinzu. Um den Leser wirksam zur Wahrheit²⁸² zu führen, wird zur mimetischen Anschaulichkeit gegriffen. So definiert z.B. Garzoni unter Berufung auf Priscian die *Fabula*: „Eine Fabul ist eine solche Rede / in welcher durch eine erdichte / aber doch scheinbare *Disposition*, etwas wird fürgebracht / als wenn es wahr were.“ Obwohl die *Fabula* nicht wahr ist, so hat sie doch die Eigenschaft, dass durch sie die Wahrheit offenbar wird.²⁸³ Der Dichter verfährt ähnlich wie ein Advokat, der die Wahrheit verteidigt. Damit

²⁷⁸ Harsdörffer legt insbesondere Wert auf die Beschreibung. Die Dichtung, die in seiner Auffassung und nach dem zeitgemäßen Topos von Gott handeln solle, soll formal gesehen zugleich ein Bild („redendes Gemähl“) sein. Bei Harsdörffer bildet die Anschaulichkeit überhaupt die Grundlage der Dichtkunst. Vgl. Andreas Solbach, *Evidentia und Erzähltheorie*, S. 82.

Zur weiteren Differenzierung des *evidentia*-Begriffs vgl. Jan-Dirk Müller: „*Evidentia* und Medialität. Zur Ausdifferenzierung von Evidenz in der Frühen Neuzeit.“ In: Wimböck, Gabriele / Leonhard, Karin / Friedrich, Markus (Hgg.): *Evidentia. Reichweiten visueller Wahrnehmung in der Frühen Neuzeit*. Unter Mitarb. v. Frank Büttner. Berlin: LIT, 2007. S. 57-81, bes. S. 61ff.

²⁷⁹ Vgl. Andreas Solbach, *Evidentia und Erzähltheorie*, S. 68; und Heinrich Lausberg: *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. Stuttgart: Steiner, ³1990, § 328.

²⁸⁰ „Fabula est in qua nec verae nec veri similes res continentur. [...] Historia est gesta res, ab aetatis nostrae memoria remota [...] Argumentum est ficta res, quae tamen fieri potuit.“ (Cicero, *De inventione* 1,19,27). zit. auch bei Andreas Solbach, *Evidentia und Erzähltheorie*, S. 68.

Zu den Begriffen „fabula“ und „historia“ vgl. noch Stefan Trappen: „Fiktionsvorstellungen der Frühen Neuzeit. Über den Gegensatz zwischen ‚fabula‘ und ‚historia‘ und seine Bedeutung für die Poetik.“ In: *Simpliciana* XX (1998), S. 137-163.

²⁸¹ Andreas Solbach, *Evidentia und Erzähltheorie*, S. 68.

²⁸² Die Verkleidung der Wahrheit in einen Scherz oder deren Verhüllung ist notwendig, weil sie dann, wenn erkannt, eher zu überzeugen vermag, als wenn man sie runderaus ausspricht. Ähnliches findet sich bereits bei Harsdörffer: „Nein / die Wahrheit ist nicht die stärkste / und hat sehr wenig die ihr folgen / wann sie nicht mit einem holdseligen Schertze verkappt ist“ Harsdörffer, Vorrede [unpag.] in Stubenberg, Eromena. Zit. nach Peter Heßelmann, *Gaukelpredigt*, S. 311.

²⁸³ Garzoni beruft sich (in seinem 50. [49.] *Discurs Von Schertzern*) dabei auf Ambrosius; Ders., *PIAZZA VNIVERSALE*, S. 357.

legitimiert sich im Erzählen das Wahrscheinliche, das aber unwahr ist. Es stellt nur einen Schein des Wahren vor, ist essentiell Täuschung, der sich jedoch auch das Wahre zum Zweck der *persuasio* bedienen muss. Die an sich modalen Kategorien der Darstellung – Diegesis und Mimesis – erhalten durch die Verbindung mit *prodesse* und *delectare* zugleich ethische Implikationen.²⁸⁴ Die Indienstnahme der Anschaulichkeit für belehrende Zwecke setzt eine Integrierung der persuasiven Technik in die Ethik voraus.

Die evidentiellen Mittel erzeugen eine Präsenzsuggestion, die durch Zufall, Kontingenz und durch die Fiktion der Interesselosigkeit noch maximiert wird. Bilder (auch die mit Worten gemalten) kann man ‚selbst sehen‘. Die imaginäre Sichtbarkeit hat dabei nicht allein ästhetische Funktionen, sondern auch epistemische, denn sie steht im Dienst der Wahrheitsfindung. Sie behauptet (unabhängig davon, dass sie selbstverständlich manipuliert werden kann) die unwiderlegbare Überzeugungskraft des Gesehenen. Was der Rhetor sagt oder schreibt, ist die Sache selbst oder erscheint uns wenigstens als diese.

„Evident ist das, was jeder für wahr halten muß. Das erkenntnistheoretische Problem, wie das eine mit dem anderen verbunden ist, bleibt in der Regel unerörtert. Gemeinsam ist beiden Aspekten die angebliche Unwiderlegbarkeit des Selbstgesehenen. Die philosophische Diskussion hat dieses Vertrauen in die Erkenntnis mittels der Sinne als Naivität kritisiert.“²⁸⁵

Die *subiectio ad oculos* hat somit außer einer rhetorisch-intensivierenden vor allem eine beweisende, Wahrheit garantierende Funktion. Die beweisende Funktion des Bildes, die man heute primär der wissenschaftlichen Abbildung zuschreibt, scheint in der Frühen Neuzeit für Bilder aller Arten gegolten zu haben.²⁸⁶

Die Evidenz im Text ist freilich eine durch die rhetorischen Regeln vermittelte und erzeugt so andererseits trügerischen Schein. Da nicht jeder Leser den hinter dem

²⁸⁴ Eine damit zusammenhängende Schwierigkeit war die Aporie von erzählender Mimesis, in der täuschende Bilder erweckt werden und die den Leser durch die Lenkung seiner Imagination zu manipulieren vermag, und der didaktischen Intention. Im Verlauf des 17. Jahrhunderts löst sich allmählich die ergötzliche Funktion der Anschaulichkeit (*delectare*) von der belehrenden Intention (*docere*). Dazu formuliert A. Solbach die These: Die modalen Kategorien der Darstellung (mimetisch, diegetisch) verwandeln sich in solche einer Gattungspoetik (*historia, argumentum, fabula*). Die aufgegebene ethische Dimension versteckt sich dann in der implizit wertenden Hierarchie der Wahrscheinlichkeitsgrade und wirkt als Aporie von *delectare* und *prodesse*. (Mehr vgl. Ders., *Evidentia und Erzähltheorie*, S. 121.)

²⁸⁵ In der Poesie, der literarischen Fiktion des 17. Jahrhunderts, ersetzt das Als-ob der Anschaulichkeit die wirkliche Anschauung, wobei die rhetorische Vermitteltheit der Darstellung zur Konzeption der Anschaulichkeit hinzugehört, die auf die Affekte wirken und den Rezipienten ‚überreden‘ soll. Der *evidentia* des Bildes in der Form der wissenschaftlichen Abbildung dagegen wird ihr rhetorisch-fiktiver Charakter zunehmend bestritten; ihr wird Beweisfunktion zugesprochen. (Vgl. Jan-Dirk Müller, *Evidentia und Medialität*, zit. S. 65f.)

²⁸⁶ Müller führt zur Illustration die Stelle im *Simplicissimus* vor, als der Einsiedler dem kleinen Jungen das Lesen beibringt. Wenn Simplicius lesen kann, kann er selbst Gespräch mit dem führen, was ihm vor Augen liegt. Die Grenze zwischen präsentem Gegenstand und seiner Repräsentation in Schrift und Bild wird zuletzt also wieder aufgehoben. Die Bilderbibel macht die Heilsgeschichte präsent und bezeugt sie dadurch, nicht anders als in einem botanischen oder geographischen ‚Atlas‘ sich die Natur, ‚wie sie wirklich ist‘, zeigen soll. (Jan-Dirk Müller, *Evidentia und Medialität*, S. 72.)

Anschaulichen versteckten höheren Sinn erkennt, warnt schon Platon vor der Verführungskraft eines solchen Erzählens.²⁸⁷ Der anschaulich erzählende Text enthält einen doppelten Sinn, einen *sensus duplex*, wobei die Didaxe das versteckte *arcanum* ist. Wer den tieferen Sinn nicht zu erfassen vermag oder sogar Anstoß an dem oberflächlichen Sinn nimmt, bezichtigt sich selbst der Lasterhaftigkeit. Die Gefahr einer umgekehrten Wirkung der *evidentia* stellt sich immer dann ein, wenn der Leser die didaktischen Mittel überliest und die mimetische realitätsnahe Darstellung bei ihm zur Vorstellung und Verstärkung der bösen Affekte führt.²⁸⁸ Idealerweise weckt sie im Leser positive Affekte wie die Zuneigung zum Guten und stärkt die Tugend:

„Die überragende Rolle der Erziehung beruht also in der Funktion der Mimesis als ambivalenter Methode des Lernens, zum einen als seelenverderbende *empereia*, als Imitation der Affekte der anderen und zum anderen als *episteme (techne)*, als wissende Annäherung an die göttliche Gerechtigkeit und Tugend.“²⁸⁹

Die Rede ist dann *pharmakon*, sie führt entweder als Droge zum Rausch, oder bewirkt Gutes bei den Zuhörern.²⁹⁰

Damit geht noch die weitere Gefahr einher, dass die ergötzliche Funktion der Anschaulichkeit sich von der belehrenden Intention emanzipiert und die ‚Rettung des Romans als Tugendlehre‘ insgesamt fraglich wird, wie beispielsweise aus Gotthard Heideggers *Mythoscopia Romantica* (1698) hervorgeht. Heidegger übt darin Kritik an den Romanen, genauer: an dem Verfahren selbst.²⁹¹ Wenn der berichtende ‚theologische Stylus‘ zugunsten der anschaulichen Mimesis verlassen wird, braucht das anschauliche Erzählen, die mit *delectare* assoziierte Mimesis eine Legitimierung, die gerade mit dem Dienst an der Wahrheit begründet wird.

²⁸⁷ „Die Kategorie der täuschenden Illusion, die bei Platon primär philosophisch interessiert, wird in Anchuß an die klassische Rhetorik als *evidentia (enargeia, hypotyposis, descriptio)* identifiziert, und die folgende Untersuchung kann belegen, daß die platonischen Poblemtisierungen auch für die innerrhetorische Debatte erkenntnisleitend geblieben sind.“ (Andreas Solbach, *Evidentia und Erzähltheorie*, S. 9.)

²⁸⁸ Der Rezipient vertraut sich dem Text erst dann an, wenn die überzeugende Szenerie der *evidentia* kein belehrendes Interesse erkennen lässt und „in dem Maße, in dem die Leser die Intention auf das *docere* decodieren, fällt es den Autoren schwerer, ihre moralische Belehrung durchzusetzen, womit die Problematik von ‚lustigem‘ und ‚theologischem‘ Stil bei Grimmelshausen beschrieben ist.“ (Andreas Solbach, *Evidentia und Erzähltheorie*, S. 70.)

²⁸⁹ Andreas Solbach, *Evidentia und Erzähltheorie*, S. 52.

²⁹⁰ Andreas Solbach, *Evidentia und Erzähltheorie*, vgl. S. 63f. und 94f.

Solbach macht auf Platons Schrift-Kritik aufmerksam. Gemäß der platonischen Auffassung zielt die Schrift auf die *memoria* als Ort bildhafter *empereia*, als Repositorium erfahrener Leidenschaften. Dadurch aber potenzieren sich die zum Bösen verleitenden Leidenschaften noch mehr und die Rede führt nicht zur Besinnung an das Gute, sondern verstärkt noch das Vergessen.

²⁹¹ „Heideggers Kritik an den Romanen richtet sich auf das Verfahren selbst, das Fiktionen schafft und die biblische Geschichte sowie die Realhistorie nach eigenen Gesetzen umschreibt. Der Romanautor manipuliert den göttlichen *ordo*, Gottes Wort und Welt, indem er Wahres oder Falsches evidentiell darstellt: Allein die strikt diegetische Berichtsform überlieferter Historie und das Wort Gottes lassen sich als Lektüre legitimieren.“ Vgl. Andreas Solbach, *Evidentia und Erzähltheorie*, S. 87ff, zit. S. 89.

Docere und *delectare* stehen als Intentionen in einem aporetischen Verhältnis zueinander. Beide zielen auf eine größtmögliche Wirkung und daher bedienen sich beide der identischen Mittel der *persuasio*. Während die *evidentia*, die Anschaulichkeit des Erzählten, im Rahmen des *delectare* eine größtmögliche Authentizität erreichen muss, um beim Leser Lustempfinden und Leidenschaften zu erwecken, dient sie im ‚theologischen Stylus‘ umgekehrt dazu, die sinnlichen Begierden im Zaum zu halten und den Leser zu belehren. Die Aporie determiniert das Erzählproblem des satirischen Romans im 17. Jahrhundert. Trotz der Verführungsgefahr wird die Anschaulichkeit zur wirksamsten Art der Vermittlung didaktischer Absichten.²⁹²

Grimmelshausens Erzählen reflektiert dieses Paradox durchaus und es mag sich eine Analogie zwischen der Neugier auf die Welt und der Leselust ergeben, beide haben dasselbe Fundament, die Curiositas: So wie die Neugierde Simplicius in die Welt zieht, so zieht die Curiositas den Leser in die Lektüre. Die Faszination des realen Lebens verhält sich analog zur Faszination des erzählten Lebens und der Lektüre des Erzählten. Nun ist aber der Erzähler ein Satiriker und paradoxerweise will er „den Leser durch die Unterhaltung (*delectare*) zum moralischen Nutzen (*prodesse*) führen, welcher dann allerdings darin besteht, gerne und freiwillig auf den Spaß zu verzichten.“²⁹³

2.4.1 Dichterische Intention und Poetik der Simplicianischen Schriften

Angesichts der frühneuzeitlichen Vielfalt von Konfessionen, konfessionellen Strömungen und spiritualistischen Kreisen mag sich für die vorliegende Arbeit gleich am Anfang die Frage stellen, wo Grimmelshausen konfessionell zu verorten ist. Der Dichter ist höchstwahrscheinlich vom Luthertum zum Katholizismus übergetreten. Er hat seine Hochzeit 1649 in einer katholischen Kirche gefeiert und seine Ernennung zum Schultheiß von Renchen 1667 setzte die katholische Konfession voraus. Sein Arbeitgeber war der Straßburger Bischof. Dennoch liegen die Verhältnisse nicht so einfach: So „klar die biographische Situation sich darstellt, so unklar ist die Rolle der Konfession in Grimmelshausens literarischem Werk bis heute geblieben.“²⁹⁴ Seine Konfession war

²⁹² Vgl. ausführlicher Andreas Solbach, *Evidentia und Erzähltheorie*, bes. S. 85ff.

²⁹³ Rainer Hillenbrand: *Erzählperspektive und Autorintention in Grimmelshausens „Simplicissimus“*. Ein poetologischer Kommentar. Frankfurt/M. et al.: Peter Lang, 2008, S. 175.

²⁹⁴ Stefan Trappen: „Konfessionalität, Erbauung und konfessionell gebundene Traditionen bei Grimmelshausen.“ In: *Simpliciana* XVIII (1996), S. 53-73, hier S. 53.

Über Grimmelshausens ‚diskreten Katholizismus‘ und die möglichen Sympathien des Dichters gegenüber Jansenisten vgl. Dieter Breuer: „Grimmelshausen in den theologischen Kontroversen seiner Zeit.“ In: *Simpliciana* XXVI (2004), S. 339-359, bes. 343f u. 351.

Gegenstand kontroverser Diskussionen.²⁹⁵ Dass Grimmelshausen Ireniker sei und mit dem Jansenismus sympathisiere, hat D. Breuer vermutet. Er kommt, besonders nach einem literarischen Vergleich mit Fischarts Werken, zu der Ansicht:

„Unser Vergleich führt damit zu einem Gegensatz, der offensichtlich auf unterschiedliche theologisch-philosophische Grundlagen zurückzuführen ist: auf eine humanistische, von Fischart calvinistisch abgetönte und eine reformkatholische, jansenistische Bewertung der menschlichen Natur.“²⁹⁶

Und die „Rückbindung des poetischen Ingeniums an eine christlich-irenische (nicht mehr christlich-konfessionelle) Norm ist der einschneidende Unterschied zu Fischarts Poesieverständnis [...].“²⁹⁷ Die irenische Gesinnung des Dichters ist keineswegs unumstritten, S. Trappen warnt davor. Das Fehlen der Konfessionspolemik in seinen Schriften muss nicht gleich irenische Gesinnung bedeuten. Irenik hat im 17. Jahrhundert trotz ihrer Bedeutung für die Religionsgeschichte keine große Breitenwirkung entwickelt, zu damaligen Zeiten „dominiert in Politik, Bildungswesen und erst recht innerhalb des gesamten religiösen Lebens eine strenge konfessionelle Gliederung.“²⁹⁸ Das Gespräch des Simplicius mit dem reformierten Geistlichen (ST III/20, 322) darf nicht als bare Münze genommen und als Ausdruck einer überkonfessionellen christlichen Religion verstanden werden, da Simplicius zu jener Zeit sündhaft lebt. Wenn er sich später in Einsiedeln auch nur aus Furcht vor der Hölle zur katholischen Kirche bekennt, zur Beichte geht und die Kommunion empfängt, ist dies vielmehr als Hinweis auf den konfessionellen Hintergrund zu lesen. Was auf den Katholizismus weiter hindeuten kann, sind die Verteidigung der Marienverehrung durch den Hellebardierer (WVN 1, 329), das Motiv des Einsiedlers und der Werkgerechtigkeit. Grimmelshausens Schriften sind laut Trappen alles andere als frei von konfessionell eindeutigen Stellen und Gestaltungseigenheiten, welche die Verknüpfung auch des Werkes mit der katholischen Konfession bezeugen. Der Autor beabsichtige dabei keineswegs, die eine oder andere Konfession bloßzustellen, und selbst die Hinweise auf den Katholizismus können als vorsichtig betrachtet werden. Seinen Dichtungen liege die Erbauung als Wirkungsabsicht zu Grunde. Dann würden

Zur Konfessionsproblematik im *Simplicissimus* vgl. ferner: Ruprecht Wimmer: „Religion und Konfession in Grimmelshausens *Simplicissimus*.“ In: *Lit.wiss. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*. NF 32 (1991), S. 81-96.

²⁹⁵ „*Simplicissimus* formuliert ein überkonfessionelles, irenisch gesinntes Glaubensbekenntnis, das sich anlehnt an das Selbstverständnis der ‚Simplices‘ in der alten Kirche, nach dem Vorbild seines Einsiedel-Vaters.“ (vgl. Breuer 2005, 903, Kommentar zum III/20).

Stefan Trappen ist dagegen. Vgl. Ders., *Konfessionalität, Erbauung und konfessionell gebundene Traditionen bei Grimmelshausen*, S. 54. und Ders., *Grimmelshausen und die menippeische Satire*, bes. S. 225-230; 292.

²⁹⁶ Dieter Breuer, *Grimmelshausen und Fischart...*, S. 168. Ausführlicher Ders.: „Grimmelshausen in den theologischen Kontroversen seiner Zeit.“ In: *Simpliciana* XXVI (2004), S. 339-359, dort bes. S: 341ff.

²⁹⁷ Dieter Breuer, *Grimmelshausen und Fischart...*, S. 172.

²⁹⁸ Stefan Trappen, *Grimmelshausen und die menippeische Satire*, zit. S. 228.

konfessionelle Differenzen weit hinter die Gemeinsamkeiten zurückfallen, wofür auch die damalige Praxis des Austausches erbaulicher Texte unter den einzelnen Konfessionen ein Zeugnis abgeben könne.²⁹⁹ Zu berücksichtigen ist, dass gerade im Bereich der Erbauungsliteratur die konfessionellen Grenzen eher verschwommen waren, weil hier das Heil der Gläubigen, nicht die Konfessionspolemik im Vordergrund steht: „Innerhalb der geistlich-erbaulichen Literatur des Barock gibt es ausgeprägte Beziehungen über die Grenzen der Konfessionen hinweg.“³⁰⁰ Versteht man die erbauliche Komponente in Grimmelshausens Werken zugleich als eine didaktische und wegweisende, wie dies für die Praxis erbaulichen Schrifttums ebenfalls üblich war,³⁰¹ dann ist nicht die konfessionelle Propaganda, sondern der zeigende, wegweisende Gestus des Autors gerade das wichtigste erzählerische Mittel der Erbauung.

Die erbauliche Komponente von Grimmelshausens Schriften ist seit Jahren bekannt.³⁰² Auf die Form, wie die erbaulichen Zwecke literarisch vermittelt werden, ist früher – außer vielen anderen – vor allem U. Gaier (1990) detaillierter eingegangen. Grimmelshausens „emblematisches Erzählen“ zeichne sich durch hieroglyphische Verdichtung der Bilder und experimentelle Relativierung der emblematischen Deutungen aus: „Das Erzählte ist nie ein vollständiges Emblem, sondern angezeigt durch die beschränkte Erzählperspektive, immer nur eine *pictura*, die der Leser selbst mit Text versehen muß und die ihn oft genug zur Neubetextung zwingt [...]“³⁰³ Die Vieldeutigkeit der verwendeten Bilder ermöglicht Mehrfachinterpretationen, der Leser wird während des Rezeptionsprozesses mit der eigenen Perspektivengebundenheit konfrontiert. Vor Gaier sieht schon Heßelmann das Spezifikum des *Simplicissimus*-Romans gegenüber der Erbauungsliteratur wesentlich darin, dass der allegorische Sinn in den Episoden, die wie Bilder wirken, versteckt bleibe,

²⁹⁹ Vgl. Stefan Trappen, *Konfessionalität, Erbauung und konfessionell gebundene Traditionen bei Grimmelshausen*, S. 56f.

³⁰⁰ Stefan Trappen, *Grimmelshausen und die menippeische Satire*, zit. S. 228.

³⁰¹ Nach Rödter meint die Erbauung im Katholizismus, besonders bei den Jesuiten während der Gegenreformation nicht in erster Linie innerliche Stärkung und Bereicherung des Einzelnen, sondern bezieht sich vielmehr auf die didaktische Komponente des paulinischen *aedificatio*-Begriffs, die Vorstellung eines Zieles und des Weges dorthin. Vgl. Gabriele Rödter: „*Ordo Naturalis und meditative Struktur*: Devotionslyrik im Kräftespiel von Emblematik, Rhetorik und Meditationspraxis dargelegt am Beispiel ausgewählter Kapitel der *Pia Desideria* des Herman Hugo S.J. In: Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock. In Verb.mit Barbara Becker-Cantarino, Heinz Schilling u. Walter Sparrn. Hg.v. Dieter Breuer. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 25) S. 524-536, hier S. 525.

³⁰² „Grimmelshausen stellt sein literarisches Werk ganz eindeutig in die christliche Tradition der ‚Erbauung und Besserung des Nächsten‘.“ Rolf Tarot: „Formen erbaulicher Literatur bei Grimmelshausen.“ In: *Daphnis* 3-4/ 8 (1979), S. 95-121, hier S. 99.

³⁰³ Ulrich Gaier: „Emblematisches Erzählen bei Grimmelshausen.“ In: *Simpliciana* XII (1990), S. 351-391, bes. S. 377.

so dass der Leser die Exegese selbst vornehmen müsse.³⁰⁴ Die Vieldeutigkeit und Mehrfachinterpretation der verwendeten Bilder ist damit nicht widerlegt, sondern vielmehr ergänzt. Zwar ist der Leser an seine Perspektive gebunden, aber jede Auslegung, die sich mit der frommen Intention verträgt und beim Leser die Umkehr bewirkt, ist die intenderte. So ist es möglich, den Zyklus „seiner Intention und Struktur nach“ in die Tradition der „emblematischen Erbauungsliteratur des 17. Jahrhunderts“ zu stellen.³⁰⁵

Die Lektüre hat dann außer moralisch-ethischen auch eschatologische Konsequenzen. Es geht nicht nur um das Verhältnis zum Nächsten, sondern erstlich zu Gott. Das Lesen ist damit nicht nur eine moralische Wegscheide, sondern auch eine mit Initiation, Tod und Wiedergeburt vergleichbare Erfahrung, weil sie zur Umkehr führt (führen kann). Erwünscht wird eine aufmerksame Rezeptionsart, die sich als meditativ, allegorisch³⁰⁶ charakterisieren lässt und sich mit ihrem Reflexionsmodus der Praxis der *lectio divina* annähert. Der erbauliche Zweck wird ferner durch Mittel der Satire und des evidentien Erzählens erreicht. Der Autor selbst signalisiert den verhüllten Sinn seines Erzählens explizit, in der *Continuatio* durch das Pillengleichnis oder das Bild der Pflaumenkerne.³⁰⁷

Paradoxerweise wird Grimmelshausens Stil gerade wegen der *evidentia* zuweilen mit der Argutia-Poetik³⁰⁸ erfasst, die dem Autor wohl durch Harsdörffer vermittelt wurde und allgemein als europäisches Stilphänomen des Barock gilt.³⁰⁹ Ein Paradox ist es, weil der argute Stil mit dem Prinzip des Rätsels umgeht, die *evidentia* hingegen sinnfällige „Bilder“ vor Augen stellen will. Gemeinsam ist beiden Darstellungsverfahren eine Herausforderung des Lesers zur aktiven Sinnsuche. Die Hauptleistung des poetischen Ingeniums besteht im

³⁰⁴ Vgl. Peter Heßelmann, *Gaukelpredigt*, S. 201f.

³⁰⁵ Heßelmann definiert dabei den Emblem-Begriff im doppelten Sinne – weiter gefasst, bezeichnet das Emblem bei ihm die *episteme*, die allegorische Denk- und Auffassungsweise, denn Dinge und Geschehnisse in der Natur und der Hl. Schrift wie auch literarische Texte werden als Embleme betrachtet. Im engeren Sinn bezeichnet das Emblem die im Allgemeinen dreiteilige ikonographisch-literäre Mischgestalt.

Vgl. Ders., *Gaukelpredigt*, S. 99 u. 187.

³⁰⁶ Dies wird weiter unterstützt durch die in der umstrittenen *Simplicissimus*-Ausgabe E⁵ (1671) vorgenommenen Änderungen, die mit sich u.a. erklärende Zusätze bringen: Es sind Einschübe anagogischen Inhalts sowie eine Vertiefung des Religiösen zu verzeichnen. Vgl. Peter Heßelmann, *Gaukelpredigt*, S. 528ff. Heßelmann verteidigt einen Interpretationsansatz, der sich aus der christlichen Hermeneutik herleitet, als berechtigt und macht auf die Vertrautheit des Autors mit der Buchstaben-, Zahlenallegorese, sowie mit der Auffassung von Hieroglyphik als einer von Gott herrührenden Zeichenschrift aufmerksam, wie z.B. der *Teutsche Michel* oder *Musai* belegen. (Ders., *Gaukelpredigt*, S. 33, 60.)

³⁰⁷ Vgl. Cont 1, 563; Cont 25, 687.

³⁰⁸ Ähnlich auch Heßelmann, der Grimmelshausens Stil außerdem mit dem Terminus „Apothegma“ erfasst, d.h. einem kurzen pointierten Ausspruch, „der den Rezipienten zum Nachdenken animiert“. (Ders.: „Dessen Schwall mache Jesuiten verstummen.“ Grimmelshausen und die Rhetorik“. In: *Simpliciana XV* (1993). S. 105-122, zit. S. 116.)

³⁰⁹ Vgl. Dieter Breuer: „Der sinnreiche Poet und sein ungewöhnlicher neuer Stil. Grimmelshausen und die europäische Argutia-Bewegung“. In: *Simpliciana XV* (1993), S. 89-103, hier S. 97ff.; Ders.: „Die Geister unterscheiden lernen. Zur 4. bis 6. Materie von Grimmelshausens *Ewig-währendem Calender*“. In: *Simpliciana XVI* (1994), S. 65-79, hier S. 67f.

„Einfall“ und dessen sinnreicher Formulierung. Der Rezipient muss über eine ebensolche „Verstandesschärfe“ verfügen, um den Stil angemessen zu verstehen, der dabei zugleich das epistemologische Problem der Wirklichkeitserfassung reflektiert. Die scharfsinnige Kürze und gewollte Dunkelheit³¹⁰ bezeugen zum einen die „wirklichkeitserschließende Kraft“ des Poeten, sollen zum andern nach der Enthüllung der überraschenden Evidenz der Sachverhalte und nach der „Auflösung“ des Rätselhaften Vergnügen bereiten, das sich also gerade deshalb einstellt, weil der verhüllte Sachverhalt zu entdecken ist. Im Verständnis der Epoche tritt die Argutia neben die Logik, der sie „bei der Wahrheitsfindung durch Geschwindigkeit, Brillanz und Vergnügen überlegen ist“.³¹¹

Wenn die Schöpfung Gottes einem Kunstwerk vergleichbar ist, das sich nach geheimnisvollen Gesetzen richtet, dann bietet sich dem Künstler (*sicut alter Deus*) die Möglichkeit eines analogen Verfahrens, seine Weltbeschreibung seinerseits zu verschlüsseln und gerade dadurch den Wunder- und Rätselcharakter dieser Welt adäquat wiederzugeben.³¹² Die Argutia nutzt bewusst die im Werk eingeschriebene Ambivalenz³¹³ und gibt das Problem der Deutung an den Leser weiter. Falls Grimmelshausens Stil als argute Rede erkannt wird, ist man zur Sinnsuche herausgefordert. Über die erbauliche Intention und den verborgenen Sinn geben die Texte allerdings vielfach selbst Aufschluss. Das poetologische „Credo“ des Autors „wäre demnach nicht primär ästhetisch, sondern theologisch-pragmatisch geprägt.“³¹⁴

Falls das Konzept für die simplicianischen Schriften zutrifft, dann hat es Folgen für die Rezeption wie für den Leser. Der satirische Erzähler macht sich selbst vielfach zum Objekt des Erzählens, der eigenen Satire. Der Leser gerät seinerseits ebenfalls in die Doppelrolle von Objekt (als Mitglied der kritisierten Gesellschaft) und Subjekt, denn er ist durch das satirische Erzählen zur Stellungnahme aufgefordert. Damit rückt er zugleich in die Rolle des Co-Autors, indem er dem Text durch sein Urteil erst die vollendete Gestalt nach seiner Art gibt, ähnlich wie Baldanders dies schon Simplicius in seiner Chiffre vorzeichnet (Cont 9, 604f.). Der Text wartet auf seine Vollendung durch den Leser, der dann die

³¹⁰ Beliebte Mittel sind unerwartete Vergleiche, Wort- und Buchstabenspiele wie z.B. Homonymien und Anagramme. Über die Vorzüglichkeit des Textes entscheidet im Grunde die Scharfsinnigkeit des Dichters.

³¹¹ Dieter Breuer, *Der sinnreiche Poet*, S. 92.

³¹² Vgl. Ruprecht Wimmer: „Chaos – Mischmasch – Labyrinth. Zur Poetik des *Ewig-währenden Calenders*“. In: *Simpliciana* XV (1993), S. 241-251, hier S. 246.

³¹³ Vgl. Breuer, Dieter: „Die sinnreiche Siebzehn – Zahlenallegorese bei Grimmelshausen.“ In: *Literatur und Kultur im deutschen Südwesten zwischen Renaissance und Aufklärung. Neue Studien, Walter E. Schäfer zum 65. Geburtstag gewidmet*. Hg. v. Wilhelm Kühlmann. Amsterdam: Rodopi, 1995 (Chloe 22), S. 267-282.

³¹⁴ Eberhard Mannack: „Grimmelshausen und das Monströse“. In: *Simpliciana* XV (1993), S. 149-162, hier S. 154.

Deutungsansätze im Text aus seiner eigenen Imaginatio ergänzen und der Wahrheit Ähnliches konstruieren kann.³¹⁵

Die Literatur ist in einem solchen Verständnis kein Selbstzweck, sondern ein pädagogisches Mittel und Instrument. Das impliziert, dass der Autor, begriffen als inspirierter, „sinnreicher“ Poet, bewusst an der Arbeit ist und das Werk nach rhetorischen und (poeto)logischen Regeln konzipiert, die seiner belehrenden Intention dienlich sind. Vom Leser wird gefordert, dass er die „Gemachtheit“ des Textes erkennt, durchschaut und mit dem Text als Mittel zur Erbauung entsprechend umgeht. Grimmelshausen reflektiert diesen Umstand mehrmals explizit, nicht einzig im Eingangskapitel der *Conitnuatio*, sondern mit Nachdruck am ‚Ende‘ seiner Autobiographie, wenn er das ‚evidentielle, anschauliche‘ Erzählen mit der frommen Intention rechtfertigt, die ein „Christlicher“ Leser allerdings erkennt, oder im zweiten *Vogelnest*-Roman:

„und gleich wie die Maur-Rauth von keinem Regen leichtlich naß wird / also kan auch ein rechtschaffnes gottseliges Gemüth nicht so gleich von einem jedwedern *Discurs*, er schein auch leichtfertig als es wolle / angesteckt / vergiffet und verderbt werden; ein ehrlich gesinnter Christlicher Leser / wird sich vilmehr verwundern und die Göttliche Barmhertzigkeit preysen“ (Cont 23, 678).

„GLEICH wie die Bienen Honig / und die Spinnen Giff auß den Blumen saugen / also schöpfen auch die gute Menschen guts / und die schlimme böses auß den Büchern“ (WVN2, 22, 611).

Eine gelingende Lektüre führt zum inneren Wandel und wenn ihr Ergebnis das Ideal christlicher Nächstenliebe ist, dann weist das Lesen über sich selbst hinaus: Wer die moralische Botschaft verstanden hat und sein Leben danach richtet, für denjenigen erübrigt sich die überzuckerte Pille der profanen Literatur. Metaphorisch ausgedrückt führt das zum Zerreißen des Vogelnests (WVN 1, 441) bzw. dazu, das Nest in den Rhein wegzuwerfen. Eine misslungene Lektüre ist eine gutgläubige, die aus Neugierde und Wissbegierde entsteht und zu unersättlichem Weiterlesen führt. Lesen oder Schreiben von Romanen können beide gleichermaßen Objekt der sündhaften Begierde werden. Aufseiten des Autors führt der Missbrauch zur absichtlichen Täuschung und Befriedigung des launischen Publikums, zum hypertrophen Weiterschreiben; aufseiten des Lesers zur Zeitvergeudung und zur begierigen unreflektierten Konsumation eines Buches nach dem anderen, aber auch zur Verkennung der Fiktionalität, der „Lüge“ des Werks. Obwohl eine Erzählung realitätsnah wirkt und die Unüberschaubarkeit der Wirklichkeit wiedergibt, ist die Welt immer eine konstruierte:

Das „Spezifische des fiktionalen Textes im Hinblick auf die Referenzproblematik beruht darauf, daß er über eine Welt, die er allererst konstituiert, redet, als gäbe es sie schon. Daß dem so ist, zeigt sich

³¹⁵ U. Gaier redet von der aktiven Mitgestaltungsrolle des Lesers (Ders., *Emblematisches Erzählen bei Grimmelshausen*, S. 384.)

e negativo gerade an Formen des modernen Erzählens, die darauf angelegt sind, die Illusion einer ‚vorgegebenen Welt‘ zu dekonstruieren, wobei noch die Theoretiker dieses Erzählens mit ihrer Kritik an der vermeintlichen ‚Vorgegebenheit‘ eben der Illusionsbildung traditioneller Fiktion erliegen.“³¹⁶

In eine ähnliche Richtung geht auch Trappens Hervorhebung des Exempels und des um ein Exempel herum organisierten Erzählens für das barocke Erzählen sowie für den *Simplicissimus*:

„Vor allem der Kontrast zu den Erzählverfahren späterer Jahrhunderte, wo eine an illusionistischer Darstellung interessierte Sprache das Exempel verdrängt hat, dürfte verdeutlichen, in welchem Maße es bei diesem barocken Roman um den ständigen Bezug des dargestellten Geschehens zu allgemeingültigen, gern sentenzartig formulierten Lehren und Normen geht. Das Exempel [...] leistet im ‚Simplicissimus‘ einen erheblichen Beitrag zum Erreichen der moralischen Wirkungsabsicht.“³¹⁷

2.4.2 Prophetie und Literaturkritik. Poetologische Reflexion der Darstellung des „Wahren“ innerhalb der Simplicianischen Schriften

Von der Existenz der Propheten war man auch in der Frühen Neuzeit noch überzeugt. Wahrsagern und Propheten widmet Thomaso Garzoni den ganzen 40. Discurs seiner auch von Grimmelshausen benutzten *Piazza Vniversale*. Garzoni unterscheidet zwischen der falschen Prophetie, die auf Betrug angelegt ist, und einer guten, die unter Berufung auf den hl. Augustinus eine göttliche Offenbarung ist, wobei die Seele eine Kraft habe wahrzusagen. „Die Prophecey ist eine göttliche Offenbarung deren Sachen / so aller menschen Gesicht vnd Verstand zu hoch vnnd zu weyt seynd.“³¹⁸

In die Prophetie gehören außer den Rätseln vor allem Offenbarungen und Prophezeiungen, die in der *Piazza Universale* in drei Arten unterteilt sind: man kann eine Offenbarung „durch ein leibliches vnnd auch ein außwendig empfindliches Gesicht“ bekommen, oder zweitens „*per visionem imaginariam*, da einem duncket / er sehe etwas / vermittelst der gestalten vnd bildern / welche *in sensu interiore* oder im innerlichen Sinn als in der *virtute imaginatiua* des Propheten werden angenommen“ oder drittens „bißweilen im traum / bißweilen auch wachent / da aber gleichwohl die eusserliche Sinne verhindert [...] werden“. Die Prophetie selbst wird u.a. mit Cassiodorus definiert als „ein Göttliches Eingeben / dardurch allerhandt zufälle mit unbeweglicher Warheit angezeigt werden.“³¹⁹ Dabei sei es Gott selbst, der dem Propheten etwas offenbart. Laut Garzoni

³¹⁶ Klaus W. Hempfer: „Zu einigen Problemen der Fiktionstheorie“. In: Ders.: *Grundlagen der Textinterpretation*. Hg.v. Stefan Hartung. Stuttgart: Franz Steiner, 2002, S. 107-129, hier S. 129.

³¹⁷ Stefan Trappen, *Grimmelshausen und die menippeische Satire*, S. 310.

³¹⁸ Vgl. Thomaso Garzoni, *PIAZZA VNIVERSALE*, 40. Discurs (*Von den Wahrsagern*), S. 308ff, zit. 308.

³¹⁹ Thomaso Garzoni, *PIAZZA VNIVERSALE*, S. 309. Ergänzt sei, dass Garzoni die Prophezeiungen auch nach Inhalt bzw. Art und später nach verschiedenen Wahrsager-Praktiken unterteilt (Verheißungen, Drohungen etc.), dazu vgl. mehr ebd., bes. 308f., 316ff., alle Zitate: S. 309.

wird ein Prophet von einem *furor divinus* ergriffen, was ihn zugleich in die Nähe der Dichter bringt, wie das später genannte Beispiel Orpheus noch bekräftigt.³²⁰ Träume können die Wahrheit offenbaren, wie am Alten Testament, konkret an Josephs und Daniels Auslegungen der Träume gezeigt wird. Allerdings warnt Garzoni auf der anderen Seite vor einer übertriebenen Achtung auf Träume sowie vor Abgötterei und Lügenhaftigkeit der Wahrsager, die auf diese Weise verurteilt werden.³²¹ Die Prophetie hängt, wie Garzoni belegt, mit der Dichtung zusammen.

Im *Simplicissimus* finden sich zunächst bestimmte Ereignisse, die sich nicht bloß der Menippea zuordnen lassen, sondern auch in den Bereich der Prophetie gehören. Zu nennen sind hier der Traum des kleinen Simplicius (I/15-18), die Reden des Jupiter (III/4-5), aber auch Visionen, die in der *Continuatio* vorkommen (Höllenvision). Außerdem verbindet sich in dem Roman die Kunst der Prophetie mit dem Motiv der Erziehung. Die Hauptfigur macht während ihres Lebensweges Erfahrungen mit unterschiedlichen Gestalten, die als Erzieher oder Begleiter wirken, allen voran sind es der Einsiedler-Vater, der Hanauer Pfarrer, Secretarius, der alte Herzbruder, Jupiter, Pfarrer in Lippstadt, Regimentskaplan in Philippsburg und der junge Herzbruder. Dabei nimmt ihre Bedeutung

„im Bildungsprozeß des Simplicius [...] in dem Maße ab, wie sich die besondere Begabung des Simplicius, seine Einbildungskraft und sein Wissen, in Auseinandersetzung mit der Welt, der Welt des Dreißigjährigen Krieges, entfalten, bis er als ein sprachgewaltiger und aufgrund seines Erfahrungswissens weltüberlegener Künstler seine Bestimmung gefunden zu haben glaubt.“³²²

Einige von den Erziehergestalten sind mit Attributen der Weisheit und der Fähigkeit ausgestattet, die Zukunft zu sehen. Obwohl Grimmelshausen in seinen Werken die Wahrsagerei und abergläubische Praktiken öfter satirisch angreift, tritt die Prophetie im *Simplicissimus Teusch* als Entschlüsselungsinstrument der Realität auf,³²³ was vermuten lässt, dass Grimmelshausen nicht die Wahrsagerpraktiken als solche verwirft, sondern vielmehr den übertriebenen, unreflektierten Glauben an die *ars prognostica*.

Orakel und Zukunftsweisungen gehören gleichwohl nicht so sehr in die niederen Romangattungen als vielmehr in die hohen:

³²⁰ Thomaso Garzoni, *PIAZZA VNIVERSALE*, vgl. S. 316.

³²¹ Thomaso Garzoni, *PIAZZA VNIVERSALE*, vgl. bes. 318ff, 325f.

³²² Dieter Breuer, *'Eine freye Person die niemand unterworfen'*, S. 251.

³²³ Ein Werk, in dem sich der Autor gegen abergläubische Praktiken wendet, ist sein *Galgen-Männlin*. Im *Simplicissimus* werden „Figuren von höchstem Autoritätsgrad auch wieder als Wahrsager dargestellt, wie z.B. der alte Herzbruder. Ohne daß Grimmelshausen die Astrologie in seinem großen Roman affirmativ figurieren läßt, ohne daß er sie widerlegt, weist er ihr die Funktion eines Entschlüsselungsinstrumentes von Realität zu, eines Entschlüsselungsinstrumentes, das alles andere als unfehlbar ist.“ (Ruprecht Wimmer: „Kalendermachen als Dichten. Sieben Thesen zu Grimmelshausens *Ewigwährendem Kalender*“. In: *Simpliciana* XVII (1995), S. 39-43, zit. 42.)

„Ein typisches Merkmal des höfisch-heroischen Romans sind Orakel und andere Arten von Voraussagen. Wie mehrfach angedeutet spielt das Orakel in der *Arcadia* eine zentrale Rolle: es ist der Kern, der die ganze weitgefächerte Handlung letztlich zusammenhält.“³²⁴

Das Schicksal des Menschen unterliegt nicht nur den Wechselfällen der Fortuna, sondern ist durch die noch mächtigere göttliche Vorsehung gelenkt, an die konkret Simplicius in seinem Lebenslauf mehrmals explizit verweist (IV/22, 426)³²⁵ und die sich zudem an ganz konkreten Ereignissen seines Lebens beobachten lässt. Solche Vorfälle erscheinen zunächst wie zufällig, deren Folgen lenken aber die Handlung in entscheidender Weise. In der Handlung wird mit der Vorsehung gerechnet:

„Tendiert der Pikaro-Roman im Spannungsfeld von Verhängnis und Fortuna dazu, das Wirken der Fortuna zu zeigen, die Welt als eine vom Zufall bestimmte darzustellen, wo es für den Helden nur darauf ankommt, sich möglichst geschickt aus der Affäre zu ziehen, so scheint Grimmelshausen gerade die Spannung zwischen Verhängnis und Fortuna zu zeigen. Was wie Zufall aussieht, ist letztlich, wie gerade die Weissagungen belegen, Bestandteil eines göttlichen Plans.“³²⁶

Wenn aber die Handlung eines Romans *in nuce* bereits in einem Orakel oder einer Prophezeiung enthalten ist, dann kommt die kompositorische Funktion solcher Momente ins Spiel:

„Alle Träume, alle Formen der Deutung haben in der Welt des Erzählten eine zukunfts-gewisse, prognostische Kraft. Deutungspraktiken und gedeutete Phänomene zeigen, dass die erzählte Welt eine wohleingerichtete Welt ist, in der alles nach dem Plan Gottes, nach der göttlichen Vorsehung geschieht und nichts dem bloßen Zufall überlassen bleibt.“³²⁷

Außer dem Einsiedler-Vater, der dem Jungen seinen Gang in die Welt voraussagt (vgl. ST I/12,49; 18,69), sind die Prophezeiungen des alten Herzbruders und der Wahrsagerin von Soest von Relevanz. Die Prophezeiungen des Herzbruders treffen bis ins kleinste Detail zu.³²⁸ Die Wahrsagerin von Soest wiederum warnt Simplicius vor den unmittelbar bevorstehenden Gefahren und mit dem Hinweis hinsichtlich seiner Eltern „hat sie die Funktion, auf ein zentrales Element des Romans hinzuweisen, nämlich die Auflösung der Identität von Simplicius.“³²⁹

R. Zellers Untersuchungen zur Prophetie, Fortuna und Providenz im *Simplicissimus* begegnen sich mit dem, was Grimmelshausen bereits in seinem *Keuschen Joseph* verfolgt hat, dessen Titel auf die Wichtigkeit der Providenz für Josephs Geschichte verweist:

³²⁴ Rosmarie Zeller, *Simplicius liest die Arcadia...*, S. 90.

³²⁵ „Die Prophezeiungen sind zunächst ein kompositorisches Mittel, Kohärenz herzustellen, was noch dadurch unterstrichen wird, dass Simplicius immer wieder darauf hinweist, wenn eine Prophezeiung sich realisiert.“ (Rosmarie Zeller, *Simplicius liest die Arcadia...*, S. 91.)

³²⁶ Rosmarie Zeller, *Simplicius liest die Arcadia...*, S. 92.

³²⁷ Rüdiger Zymner, *Gottes Plan und Dichters Werk*, S. 105.

³²⁸ An jener Stelle im Roman (II/24; 202) darf der Erzähler daher „nicht zu sehr auf die Prophezeiung seines eigenen Lebenslaufes achten, denn sonst wüssten wir ja schon die ganze Geschichte, die wir erst erfahren wollen.“ (Rosmarie Zeller, *Simplicius liest die Arcadia...*, S. 91.)

Vgl. Ferdinand van Ingen: „Die ‚Ars Prognostica‘ im *Ewig-währenden Calender* und im *Simplicissimus Teutsch*.“ In: *Simpliciana* XVI (1994), S. 137-149, bes. 143-147.

³²⁹ Rosmarie Zeller, *Simplicius liest die Arcadia...*, S. 92.

Exempel Der unveränderlichen Vorsehung Gottes. Unter einer anmutigen und ausführlichen Histori vom Keuschen Joseph in Egypten / Jacobs Sohn. Vorgestellt [...] durch den Samuel Greifnson vom Hirschfeld (1667). Grimmelshausens 17-jähriger Joseph³³⁰ soll gerade ein Beispiel unveränderlicher Vorsehung Gottes sein. Umso bemerkenswerter wird das, als man weiß, dass der Dichter sowohl im *Simplicissimus* als auch im ersten Teil des *Wunderbarlichen Vogelnests* diese Erzählung explizit anspricht.

Die zu bewältigende narrative Schwierigkeit im *Joseph*-Roman besteht darin, die exemplarische und damit die religionspraktische bzw. moraldidaktische Funktion der Geschichte zu bewahren und zugleich ihre Vorhersagbarkeit poetisch zu unterlaufen.³³¹ Die Providentia-Struktur darf für den Leser nicht sofort, muss aber dennoch durchschaubar sein. Erzähltechnisch zu bewältigen ist das Problem, wie man die göttliche Providenz und die im Leben beobachtbare Kontingenz literarisch glaubwürdig umsetzt. Eine Strategie, die hier zur Verfügung steht, ist die der Anwendung von dunklen Orakeln und Chiffrierung.³³² Konkret der Erzähler Simplicius wendet die andere mögliche Taktik der Erzählereinsmischungen an und bekundet wiederholt unmissverständlich, was ihm jeweils bevorstand:

„MEine Hoffart vermehrte sich mit meinem Glück / darauß endlich nichts anders als mein Fall erfolgen konnte.“ (ST III/9,274)

„Wann ein Ding seyn soll / so schickt sich alles darzu [...]; Jch wuste aber nicht [...] daß das tückische Glück der *Syrenen* Art an sich hat [...],“ (ST III/16, 307)

„ES schickt sich ein Ding auff mancherley Weis / deß einen Unstern kompt Staffelweis und allgemach / und einen andern überfällt das Seinige mit Hauffen,“ (ST III/23, 335)

³³⁰ Es fällt u.a. auf, dass der Dichter auch seinen Springinsfeld das erste Mal Glück in der ‚Welt‘, im Krieg erfahren lässt, als dieser gerade 17 Jahre alt ist (vgl. Spr 12, 224).

Grimmelshausen identifiziert sich mit dem biblischen Joseph, der 17-jährig entführt wurde (vgl. KJ 26) und nach Ägypten kam. Eine solche Selbst-Identifizierung mit Joseph unterstützt noch die als autobiographisch vorgegebene Geschichte im *Ewig-Währenden Calender*, die XXXIV. Geschichte „Plattheyblein“ (EC III, 140, 142): Nach der Eroberung von Breisach wollte der Herzog von Weimar Offenburg belagern. In Offenburg waren die kaiserlichen Heere und es wurde dort ein „Plattheyblein“ gefangen. Die Fischer haben den ungewöhnlichen Fang dem Obristen gegeben. Und „ein noch junger Mußquedirer von Geburt ein Gelnhäuser macht diese Außlegung drüber: Es würde [...] die Statt Ofenburg so lang der Obriste lebt und darinn *commandirte* nicht eingenommen werden: weswegen der Jüngling zwar verlacht wurde : Es hatte sich aber befunden / daß er wargesagt“ (ebd, 142). Der Musketier – der Dichter – hat die erfolgreiche Verteidigung Offenburgs durch den Obristen Reinhard von Schauenburg prophezeit. Mit dem biblischen Joseph verbindet den Dichter also auch die Gabe der „Prophetie“.

Vgl. ferner Dieter Breuer: „Grimmelshausen als Literaturkritiker.“ In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 101-114, bes. S. 107.

³³¹ Die Welt im *Keuschen Joseph* ist also eine provideziell strukturierte, was Motive wie Träume, Traumdeutung, Chiromantie, Astronomie, Astrologie und Orakel noch unterstützen. (Rüdiger Zymner, *Gottes Plan und Dichters Werk*, S. 102.)

³³² „Einen eigenen Beitrag zur Poetisierung der ‚Histori‘ und damit zur Verwischung der unterlegten *Providentia*-Struktur leisten aber auch die Erzählereinsmischungen sowie der überaus bewegliche, häufig der *argutia* verpflichtete Stil der Erzählinstanz.“ (Rüdiger Zymner, *Gottes Plan und Dichters Werk*, S. 110.)

Der andere sowohl mit der Dichtung als auch mit der Prophetie verbundene Aspekt, der bereits im *Keuschen Joseph* eine große Rolle spielt und auf den noch im simplicianischen Zyklus eingegangen wird, ist die Frage nach der Wahrheit in der dichterischen Darstellung. Der außerhalb der literarischen Gesellschaften stehende Grimmelshausen hatte nur das eigene satirische Erzählwerk als Publikationsorgan für seine Literaturkritik zur Verfügung und konnte sich nur so zu den metaliterarischen und literaturkritischen Themen äußern. Die Möglichkeit nützt er zuerst im Gespräch des Simplicius mit dem reformierten Geistlichen.³³³ Simplicius muss seinen *Joseph*-Roman vor dem Pfarrer und Zensor Lippstadts verteidigen, dem der Hauswirt das Buch ohne Wissen des Simplicius übergeben hat. Das Werk erscheint dem Zensor in moralischer Hinsicht anstößig, und Simplicius muss ihm insgeheim Recht geben. Anstoß erregt die im Buch äußerst anschaulich dargestellte Liebesleidenschaft (vgl. ST III/19). Das Gespräch thematisiert so den Konflikt zwischen der Wahrheit der evidentiellen Beschreibung und der Wahrheit der erbaulichen Intention.

Um die Wahrheit, diesmal verstanden als historisch treue Faktenwiedergabe im Kontext mit der Moral, geht es in Grimmelshausens anderem ausführlichsten metaliterarischen Text, der berühmten Literaturfehde in der Wirtshaus-Szene im ersten Teil des *Vogelnest*-Romans.³³⁴ Während Simplicius auf seinen Sohn im Wirtshaus wartet, spricht er mit dem Wirt über sein Buch. An der Romanstelle werden die Poesie und Literaturkritik im Kontext der Prophetie behandelt.³³⁵ Als Zesens *Assenat* (1670) erschien, muss es wohl den Autor, der nichts studiert hat, befremdet haben, wie ein Gelehrter seine Inventionen teils kommentarlos übernimmt, teils kritisiert und dazu von seinem Roman behauptet, dass dergleichen auf diese Weise noch niemand verfasst hat. Grimmelshausen sieht sich darüber hinaus in seiner originellen Deutung des biblischen Stoffes im Sinne der damaligen Staatslehre ebenso verkannt, wie in der Deutung von scheinbar chaotischen Ereignissen aus der Perspektive der *Providentia Dei*.³³⁶ Simplicius gibt am Ende implizit

³³³ Dazu vgl. Friedrich Vollhardt, *Die interpretatorische Relevanz nichtfiktionaler Elemente...*, S. 245f.

³³⁴ Die Literaturfehde ist so auffälligerweise in eine Episode eingebettet, die zum einen die Prophetie thematisiert und zum anderen auf einer Missdeutung beruht. (Peter Heßelmann, *Gaukelpredigt*, S. 462.)

³³⁵ Mehr vgl. Dieter Breuer, *Grimmelshausen als Literaturkritiker*, S. 101-114, bes. S. 105.

³³⁶ Vgl. Dieter Breuer, *Grimmelshausen als Literaturkritiker*, S. 109f.

„Es geht in dieser metaliterarischen Passage einerseits um die Zuverlässigkeit der Quellen und andererseits um die Einstellung ihnen gegenüber. Simplicius hält die von Zesen angeführten Quellen für spätere Erfindungen der Rabbiner, die dazu dienen, ‚die Jugend anzureitzen / deß Josephs Tugenden nachzufolgen / als ihnen die Wahrheit der Geschichte sollen darzu legen‘ (S. 405), die also einen moralischen Zweck haben und daher offenbar der Wahrheit nicht instrenger Weise verpflichtet sind. [...] Selbst der Gattung der *Historia* gegenüber, zu der die *Assenat* und der *Keusche Joseph* gehören, muss man kritisch sein.“ (Rosmarie Zeller:

zu, dass es keine allein richtige Version der Josephsgeschichte gibt. Fiktives und historisch Beglaubigtes sind bei ihm vermischt.³³⁷ Ähnlich wie die anschauliche Ausführung des Geschehens wird die historisch belegbare Wahrheit für erbauliche Zwecke genützt und ist ihnen untergeordnet.

Parallel zur Literaturfehde läuft die ungerechte Anklage des jungen Simplicius und der Wirtin wegen Ehebruch. Vater Simplicius hat sich, aufgrund der Angaben im Nativitätenbuch seines Sohnes, mit seinem Sohn im Wirtshaus „Zum Raben“ verabredet, Simplicius aber ging ins Wirtshaus „Zum Rappen“. Das Rabenmotiv kündigt die Wahrsagerthematik indirekt an. Der Rabe diente in der Mythologie als Begleiter Apolls oder Wodans. Er konnte sich als Himmelsbote sowohl mit Göttern als auch mit Dämonen verbinden, in der Bibel ist er u.a. in der Folge von Nochs Fluch ein Tier des Schlachtfeldes und des Hochgerichtes. In der germanischen Mythologie³³⁸ verbindet sich dieser Vogel nicht allein mit der Totenwelt verbindet, sondern auch mit der Dichtung und kennt die Zukunft. „Als wissendes Tier [...], das selbst den Weg zum Lebenswasser kennt, vermag der R[abe] seefahrenden Helden wie wandernden Heeren oder Stämmen den Weg zu weisen. Er zeigt die hl. Bäume an.“³³⁹ Außerdem kennt der Rabe einen Stein, der unsichtbar macht.³⁴⁰

Der alte Simplicius hat aus dem Nativitätenbuch festgestellt, dass sein Sohn sich gerade an jenem Tag in Lebensgefahr befinden wird. Er gibt sich hier als der Wissende³⁴¹ zu verstehen, der Einblick ins Verborgene verfügt, ruft seinen Sohn zu sich und hat ihm

„Magia naturalis, Zauberkunst und Kritik des Wunderbaren im *Wunderbarlichen Vogelnest*.“ In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 151-167, S. 162.)

³³⁷ „Das ist aber genau, was Grimmshausen im ganzen simplicianischen Zyklus getan hat, indem er Autobiographie an Autobiographie reihte [...]“ (Rosmarie Zeller, *Magia naturalis...*, S. 162.)

³³⁸ Der Rabe ist in der germanischen Mythologie ein dämonisches Wesen, das mit der Totenwelt zusammenhängt; Er ist das Tier des Totengottes; der Vogel, welcher den Gehängten, Odins Opfer, umflatterte, Tier des Schlachtfeldes, das Krieger geleitet, und in der Fahne dem Heer vorangetragen war. „Ebenso gehört er dem Dichter zu.“ Vgl. Art. „Rabe“ In: HWA Bd. 7, Sp. 427-457, hier 435f.

³³⁹ Vgl. Art. „Rabe“ In: HWA Bd. 7, Sp. 427-457, hier 443.

³⁴⁰ Es soll dem Aberglauben nach ein glatter, runder, feurigroter Stein (wie Karfunkel) sein. Vgl. Art. „Rabenstein“ In: HWA Bd. 7, Sp. 457-459, bes. 457.

³⁴¹ Das Nativitätenbuch hat eine Tendenz zum Buchhaften, es ist ein Büchlein, eine kurze Broschüre, die eine Vermittlung der Sublunaren Welt vorstellt und als siderischer Diagramm angelegt ist. Das astrologische Medium dient dem alten Simplicius als Hilfsmittel. Haberkamm betrachtet die Episode im Kontext mit dem *Keuschen Joseph*. Denn durch den Rückverweis auf den *Joseph* wird auch auf der „literarkritischen“ Ebene das Nativitäten-Motiv, Traumdeutung und Prophetie implizit thematisiert, deren erste narrative Verwendung schon damals erfolgte. Jacob, Josephs Vater, beschimpft die Astrologie, weil die (lügnerische) Nachricht der Brüder von Josephs Tod im Widerspruch zu der prophezeiten Herrlichkeit Josephs steht (vgl. KJ 36f). Der alte Simplicius durchschaut die Situation zuerst auch nicht, wie der Vater Jacob. Neulich ist auf den Zusammenhang beider Romanstellen K. Haberkamm näher eingegangen (Ders.: *Das Nativitätenbuch. Astrologisches Medium und simplicianisches Erzählen bei Grimmshausen*. Vortrag an der Tagung der Grimmshausen-Gesellschaft 8.-10.Juli 2010, Thema: *Wort – Bild – Ton. Grimmshausen und die Medien*. [8.7.2010]).

„befohlen / daß er sich auff diesen Tag hier in diesem Hauß einstellen / und meiner erwarten sollen / zu sehen / wie ihm etwann zu helffen seyn möchte“ (WVN 1, 402).

Nachdem Simplicius sich dem Wirt als Autor des *Keuschen Joseph* zu verstehen gegeben hat, merkt er, dass sein Sohn inzwischen die Wirtshäuser verwechselte und gefangen genommen wurde. Der Vater hat das Nativitätenbuch richtig gelesen, konnte trotzdem das Ereignis nicht verhindern, denn sein Sohn hat ihn falsch verstanden. Die simultan angelegte Szene basiert auf einem sprachlichen Missverständnis, der Verwechslung von Rabe und Rappe.³⁴²

Der Hellebardierer Michael wirkt hier wie ein Schutzengel, erst seine Fürsprache verhilft den beiden Unschuldigen zum Freispruch. Die Lösung der Episode hat so bestimmte Folgen, die sich auch als Schlussfolgerungen auf die dort angesprochenen Themen der Prophetie und der Wahrheit beziehen lassen. Die falsche Anklage verweist darauf, dass es sehr wohl eine Wahrheit gibt, die sich erkennen lässt, wenn man ihr zugleich glaubt. Den Angeklagten wird aber nicht geglaubt und erst ein magisches Mittel, das Vogelnest, und die Anwesenheit Michaels konnten die Gefahren abwenden,

so „dass das *Wunderbarliche Vogelnest* nicht nur eine Auseinandersetzung mit dem Wunderbaren, dem Wunderglauben, der Zauberei ist, sondern auch eine implizite Auseinandersetzung mit der Literatur, die sich des Wunderbaren als Mittel bedient, um beim Leser Interesse zu erwecken.“³⁴³

Trotz seiner Kritik an Wahn und falscher Einbildung ist der Autor sich dessen bewusst, dass die Literatur von Träumen und der Einbildung lebt. Die Einbildung und somit auch ‚Lüge‘ kann er nützen, um erbauliche Inhalte, die moralisch-religiöse Wahrheit, seinen Lesern zu vermitteln. „Also ist es der Gebrauch, den der Leser vom Buch macht, der den Wert des Buches ausmacht genauso wie es der Gebrauch des Vogelnestes ist, der seinen Wert ausmacht.“³⁴⁴

2.5 Fazit

Das zugrundeliegende Zeitkonzept, mit dem an Grimmelshausens Werke herangegangen wird, beruht auf dem heilsgeschichtlichen Geschichtsmodell, seinen möglichen Implikationen im Bereich des damaligen Geschichtsbewusstseins und der

³⁴² Elmar Locher: „Anmerkungen zur Konstruktion des ‚Sehens‘ im *Wunderbarlichen Vogelnest* vor dem Hintergrund der ‚neuen Optik‘.“ In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 83-99, bes. 90f.

³⁴³ Rosmarie Zeller, *Magia naturalis...*, S. 152.

³⁴⁴ „Wenn man aber einmal Buch und Vogelnest gleichsetzt, so kann man die beiden Romane auch als Romane über die Wirkung der Imagination bzw. fiktiver Literatur lesen. Die sorgfältige Beseitigung des Vogelnestes am Ende des Zweiten *Vogelnestes* müsste man dann als die Zerstörung des Instruments des Wunderbaren, der Fiktionalisierung oder wenn man will der Imaginationsmaschine interpretieren als Zeichen, dass der Zyklus abgeschlossen ist.“ (Rosmarie Zeller, *Magia naturalis...*, S. 163.)

frühneuzeitlichen Zeitwahrnehmung. Das Heilsgeschichtsschema wirkt sich formal wie inhaltlich auf das Erzählen im Allgemeinen aus.³⁴⁵ Im Konkreten kann es heißen, dass die Erzähllogik der Texte sich entsprechend dem heilsgeschichtlichen Modell verhält und die Verknüpfung von Einzelereignissen anderen Mustern gehorchen kann als etwa nur kausalen oder intentionalen. Was für die nichtfiktionalen Texte gilt, ist in Bezug auf die untersuchten fiktionalen Texte von Grimmelshausen zumindest zu berücksichtigen und als denkbar in Betracht zu ziehen.

Die Heilsgeschichte kennt ein Telos, die zweite Ankunft Gottes am Ende der Zeiten. Dieses Telos gibt allem seinen Sinn und stellt als Endzweck zugleich das Zentrum christlicher Hoffnung und Erwartung dar. Gottes Ankunft bringt das Jüngste Gericht und eröffnet die Ewigkeit. Sie markiert nicht nur ein Ende der Zeit im futurischen Sinn. Das Ende der Zeit ist gleichermaßen eine Figur der individuellen inneren Verwandlung, Umkehr und einer Offenbarung von Wahrheit. Durch die Person des kommenden Gottes ist eine Verbindung der „letzten Zeiten“ mit der als individuell erfahrenen Lebenszeit möglich, die universal zu verstehende Offenbarung ist von der figuralen nicht zu trennen. Das Ende der Zeit bedeutet nicht bloß Mitte oder Neubeginn (Reich Gottes), sondern ist auch eine Begegnung mit der Person Gottes, deren Ankunft in der Bibel mit apokalyptischen Bildern umschrieben wird und die sich literarisch – trotz ihrer prinzipiellen Unfassbarkeit – als Figur, Bild oder Topos darstellen lässt. In diesem Sinn ist es die Figur der Offenbarung, die hier von dem umfassenden, als Lehre von den Eschata verstandenen Bereich der Eschatologie übernommen und als Leitfaden für die nachfolgende Untersuchung zur Geltung kommen soll.

Im Folgenden rückt zunächst die ‚Zeit‘ in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, die hier von der Perspektive der Eschatologie betrachtet wird. Es würde der methodische Dreischritt naheliegen, die beiden Anderweltlichkeiten, d.h. Zeitlichkeit, Ewigkeit, und drittens die Übergangsmomente systematisch herauszugreifen und zu untersuchen.

Ein solches Vorgehen basiert auf der Vorstellung, dass die (irdische) Zeitlichkeit und (himmlische) Ewigkeit zwei unterschiedliche Welten sind, zwischen denen die Hauptfigur einfach in der Art eines Code-Switching hin und her pendelt. Eine solche Methode ist aus mehreren Gründen unangemessen und nicht ganz sachgerecht: Erstens weil sie auf bestimmten so nicht haltbaren Präsuppositionen basiert. Was ist irdische Zeitlichkeit und wie sieht der Himmel aus? Angenommen wird, dass beides klar voneinander abgrenzbar

³⁴⁵ Hier bieten sich hauptsächlich die Fragen der Typologie an, vgl. Bohn (Hg.) (1988); Ohly (1977); Alt (1995) und Mauser (1976).

und dass es unmöglich ist, in beiden Bereichen zugleich zu existieren. Dass die Verhältnisse zwischen „Zeit“ und „Ewigkeit“ bzw. „Erde“ und „Himmel“ nicht dem einfachen Verhältnis Zeit/Raum vs. Zeit-/Raumlosigkeit entsprechen, geht aus den theologischen Darlegungen ebenso klar hervor wie das Vorhandensein der gegenseitigen Verflechtung der beiden (im Tempel, in der Eucharistie und anderen Sakramenten, in den Festzeiten, in der *incarnatio*, in den persönlichen Offenbarungen etc.). Schließlich spielt der Umstand eine Rolle, dass die Begegnung des Irdischen mit dem Göttlichen nicht so sehr die Negation und Vernichtung als vielmehr die Verwandlung des Vorhandenen besser charakterisiert.

Zweitens würde eine solche Herangehensweise namentlich bei Grimmelshausen deswegen etwas zu kurz greifen, weil er sich als Satiriker Topoi wie Verkehrte Welt, Venusberg etc. zu Nutze macht. Utopien und Anderweltlichkeiten gehören gleichermaßen zu der Gattung wie die damit verbundenen phönixhaften Verwandlungen von Simplicius oder allgemein das Initiationsgeschehen. Es ist daher nicht so sehr das gattungsgemäß bereits teils vorgegebene Vorhandensein von Anderweltlichkeiten und Initiationen als solches, was hier interessiert,³⁴⁶ sondern vielmehr die Art, wie der Satiriker Grimmelshausen das Ende der Zeiten konkret literarisch umsetzt. Die Parusie, bzw. weiter gefasst die Figur der Offenbarung mit ihren Implikationen im Temporal-Heilsgeschichtlichen, im Figural-Bildlichen und in ihrer persönlich-ethischen Dimension ermöglicht eine Verbindung von Bereichen, die als miteinander unvereinbar erscheinen mögen, von dem eschatologisch-heilsgeschichtlichen Standpunkt her gesehen jedoch miteinander eng zusammenhängen, sodass eine durch die heutige Wissensordnung begründete Trennung gerade nicht angemessen ist.

Die Dichtung ist, bemessen an der Hl. Schrift und mit Grimmelshausen gesprochen, eine ‚Lüge‘, dient aber andererseits der Vermittlung von Wahrheit und legitimiert sich in dieser pädagogischen Funktion als eine göttlich inspirierte Tätigkeit. Grimmelshausens Erzählstil wurde hier in der Einführung als ein solcher erfasst, in dem sich die durch erbauliche Zwecke motivierte Satire einer Technik des evidentiellen Erzählens und der arguten Rede des sinnreichen Poeten bedient. In den untersuchten Texten liegen explizite Rezeptionssignale und innertextliche Verweise auf den verborgenen Sinn vor. Die Existenz

³⁴⁶ Die Beschreibung von Anderweltlichkeit wurde bereits punktuell unternommen und kann als Orientierung dienen. Vgl. Locher (*Die Zeichen sind beieinander*, 1993), Volker Meid (*Utopie und Satire...*, 1982), Berns (*Roman und Utopie...*, 1982).

eines solchen Sinns erfordert eine auf ähnlichen Prinzipien beruhende Lektüre, wie dies auf das Erbauungsschrifttum zutrifft.

3 Dargestellte Zeit in den Simplicianischen Schriften

3.1 *Bücher I-VI: „Der Abentheurliche Simplicissimus“ und „Continuatio des Abentheurlichen Simplicissimi“*

An den Anfang dieses Abschnitts sei eine kürzere Vorüberlegung gesetzt. Die narratologische Kategorie der (erzählten) Zeit mag vielleicht deshalb so interessant werden, weil sie mit der (strukturellen) Geschlossenheit bzw. Offenheit des Werkes, mit dessen Aufbau zusammenhängen kann. Erinnert sei beispielsweise an die Einheit der Zeit im klassischen Drama oder an die Form des analytischen Dramas. Die Handlung umfasst eine gegebene Zeitspanne, der Endzustand unterscheidet sich klar vom Ausgangszustand. Die Verschlungenheit des Zeitverlaufs mit dem Handlungsverlauf kann nicht nur darauf schließen lassen, welche Bedeutung der Autor den einzelnen Ereignissen innerhalb der erzählten Geschichte beimisst, welchen Gattungsprinzipien er folgt, sondern sie mag indirekt auch Auskunft über das im Werk befindliche kultur- oder epochenspezifische Zeitverständnis geben.

Vom Standpunkt der Narratologie aus betrachtet, treffen in einem literarischen Werk mehrere vom Wesen her lineare Größen zusammen. Es ist zuerst die Linearität des sprachlichen Signifikanten, der ein geschriebener Text gehorcht, und der Narration, des produzierenden narrativen Aktes. Die Zeit der erzählten Geschichte (in Genettes Begrifflichkeit), der narrative Inhalt, weist ebenfalls einen linearen Verlauf auf. Schließlich bleibt der eigentliche Untersuchungsgegenstand der Narratologie übrig, die Erzählung, d.h. der narrative Diskurs. Die Beziehungen zwischen der Zeit der Geschichte und der (Pseudo)Zeit der Erzählung stehen immer in einem spezifischen Verhältnis zueinander und werden dann auf verschiedene Aspekte hin untersucht.¹ Genette unterscheidet bekanntlich die Kategorien der Ordnung, der Dauer und der Frequenz und analysiert dann die Konsequenzen, die sich aus der Betrachtung des Verhältnisses der Geschichte zur

¹ Vgl. Gérard Genette: *Die Erzählung*. Aus dem Frz. v. Andreas Knop, hg. v. Jürgen Vogt. München: Fink, 1994, S. 15f u. 21f.

Erzählung im Hinblick auf die jeweilige Kategorie ergeben. So könnte man allerdings auch im Fall des *Simplicissimus* vorgehen.

Als Roman in der Ich-Form ist das ganze Werk im Prinzip vom Ende her geschrieben und man könnte daher zusätzlich die in der Narratologie übliche Kategorie des erzählten und erzählenden Ich einführen. Das scheint jedoch gerade beim *Simplicissimus* problematisch zu sein, denn: Wo genau liegt die Grenze zwischen den beiden Ichs? An welcher Stelle im Text fallen die Zeitebenen und somit auch die beiden „Ichs“ des Simplicius zusammen? Nach seiner Heimkehr (ST V/23), oder erst in der *Continuatio*? Welches Romanende gilt, das Ende des fünften Buches oder erst der Ausgang der *Continuatio*, wo sich noch zusätzlich herausstellt, dass der Bericht von Simplicii Leben dem Leser durch den holländischen Schiffskapitän vermittelt wurde und sich die fingierte Autor- und Herausgeberschaft noch komplizierter gestaltet? Die einfache Differenzierung zwischen dem erzählten und erzählenden Ich weist über sich selbst hinaus, wie früher G. von Graevenitz² zeigte.

Was in diesem Abschnitt von Interesse sein wird, heißt in der narratologischen Begrifflichkeit Ebene der „erzählten Zeit“. Vom *Simplicissimus* wurde früher als von einem Kriegsroman gesprochen und es steht außer Zweifel, dass der Dreißigjährige Krieg das Geschehen an manchen Romanstellen mitbestimmt. Der Ich-Erzähler ordnet die Episoden seines Lebens zumeist chronologisch. Die Abfolge des erzählten Geschehens müsste mit den historischen Ereignissen korrespondieren. Doch der überwiegend lineare Zeitfluss mag zuweilen seltsam erscheinen, will man die Chronologie des Romangeschehens mithilfe der Erwähnungen von Kriegsereignissen rekonstruieren. Erstens lassen sich Unstimmigkeiten in der Kriegschronologie feststellen. Zweitens weist der Zeitfluss nicht immer dasselbe Tempo auf, worauf zum einen die mehrere Jahre umfassende erzählte Zeit, zum andern das Vorkommen von den bereits von Lohr (1999) angesprochenen Tageszeit- und Uhrzeitangaben hinweist. Im Folgenden wird deshalb bewusst noch einmal dem historischen Kriegsverlauf sowie der Untersuchung Aufmerksamkeit gewidmet, in welchem Verhältnis das Kriegsgeschehen mit der Lebenszeit der Hauptfigur steht und inwiefern sich die Zeitverhältnisse in den Initiationen der Hauptfigur deskriptiv erfassen lassen.

Die einzelnen Romanepisoden sind von Anfang an meistens chronologisch geordnet. Grob gesehen ist Simplicius zum Beginn des erzählten Geschehens 10 Jahre alt (vgl. I/1).

² Gerhart von Graevenitz, *Das Ich am Ende*, S. 123ff.

Die Handlung beginnt historisch im Jahre 1632, weil die Leser später (V/8) erfahren, dass er zur Zeit der Schlacht bei Höchst (1622) geboren wurde. Mit ungefähr zwölf Jahren, fast dreizehnjährig, kommt er nach Hanau, da er sich vorher ungefähr zwei Jahre beim Einsiedler „und etwas länger als ein halbes Jahr nach dessen Tod“ (I/11, 44) im Wald aufhielt. Als Simplicius später seinen Pflegevater wiedersieht, teilt er mit, dass inzwischen etwa 18 Jahre vergangen seien,³ sodass er demnach ungefähr 28 Jahre alt sein müsste. Bekanntlich heiratet er zum zweiten Mal. Ein Jahr nach der ersten Begegnung mit seiner zweiten Ehefrau fasst er den Beschluss, den Mummelsee zu besichtigen (vgl. ST V/11, 487). Endlich lässt er sich im Schwarzwald nieder, von wo aus er eine Reise nach Moskau unternimmt. Nach mehr als drei Jahren⁴ kommt er zurück nach Hause, er müsste zu dem Zeitpunkt also fast 33 Jahre alt sein, hält man sich an diese expliziten Angaben.

Grimmelshausen wollte zwar der „Posterität“ davon berichten, „was vor Grausamkeiten in diesem unserm Teutschen Krieg hin und wieder verübet worden“ (I/4, 27), aber auf der anderen Seite ist der *Simplicissimus Teutsch* nicht als eine Kriegschronik geschrieben. Das genaue Datum der dort erwähnten Schlachten spielt offensichtlich eine sekundäre Rolle und es wird im Buch nirgends genannt.⁵ Zum Beispiel geschieht das so bei der Nennung der Schlacht von Höchst (22.6. 1622), als Tilly, der Heerführer der Katholischen Liga, den Herzog Christian von Braunschweig schlug. Man würde dem Text Gewalt antun, falls man alle Daten aller Schlachten genau angeben möchte. Solche Versuche wurden nichtsdestoweniger unternommen und gerade dank ihnen kamen Unstimmigkeiten zu Vorschein, die hier der Übersicht halber kurz aufgelistet werden.⁶

Simplicius steht vor seinem Eintritt in die Welt, die bedeutende Schlacht von Nördlingen (6.9. 1634) wird erwähnt. In dieser Schlacht haben die kaiserlichen Armeen die Schweden und deren protestantische Verbündete besiegt. Simplicius spricht an dieser Stelle von der Überrumpelung Gelnhausens. Dies geschah erneut als Folge der Schlacht von Nördlingen jedoch erst am 15./25. Januar 1635, die Stadt wurde damals von kaiserlichen Truppen geplündert. Es werden hier also zwei mehrere Monate auseinander liegende Ereignisse miteinander verbunden und der Kontext, besonders die Garben auf

³ „Haben euch nicht vor ungefähr 18. Jahren die Reuter euer Hauß und Hof geplündert und verbrennt?“ Der Knan indessen insistiert: „[...] es ist aber noch nicht so lang“ (V/8, 476).

⁴ „Ich war drey Jahr und etlich Monat auß gewesen“ (V/22, 542).

⁵ Dieter Lohr, *Autobiographisch-lineare Zeit – Simplicissimus*, S. 77f.

⁶ Für die folgenden chronologischen Angaben wurden die Kommentare in den Romanausgaben von Breuer (2005, 2007) und Meid (Komm. d. Ausg. 1996) verwendet. Autor des Anmerkungsapparates in der Werkausgabe von Meid (1996; s. u. Primärquellen) ist Hans Heinrich Borchardt. Die Anmerkungen wurden später von Herbert Kulick durchgesehen, die Ausgabe von Volker Meid aktualisiert.

dem Feld, spricht dafür, dass die erste Plünderung der Stadt im September 1634 gemeint ist.

Der Gubernator Ramsay bekommt die „angenehme Zeitung“, dass „die Seinigen das veste Hauß Braunfels ohne Verlust einigen Manns eingenommen“ (I/29, 102). Tatsächlich geschah dies am 28.1. 1635 durch einen Handstreich des Obristen Graf Ludwig Heinrich von Nassau, nicht durch Ramsays Befehl. Die nächste Rekurrenz auf historische Ereignisse geschieht in der Mitteilung, Ramsays Soldaten hätten neulich „Orb geplündert / Braunfels eingenommen / und Staden in die Asche gelegt“ (ST II/11, 155). Die Eroberung von Orb ist auf den 17.12. 1634 datiert, von Braunfels Ende Januar 1635 und von Staden erst am 25. Mai 1635. Mit Lohr ist also durchaus eine gewisse Befremdlichkeit festzustellen, wie hier Ereignisse mehrerer Monate unter „neulich“ zusammengefasst werden und dass diese Erwähnung an einem Tag „um die winterliche Sonnenwende“, um den 21. Dezember also, geschieht (II/7, 140). Damit aber stellt sich zugleich heraus, dass „der Dezember 1634 nicht mehr gemeint sein kann, wenn die Eroberung von Braunfels und Staden schon vorbei ist, und der Dezember 1635 noch nicht gemeint sein kann“, weil dann die Ereignisse des letzten Dezembers, Januars und des Mai wohl kaum als „neulich“ gewertet würden.⁷

Simplicius wird von den Kroaten geraubt (II/14), was auf den Januar 1635 zutrifft, weil sie damals unter der Führung Markus von Corpus ihr Quartier in Hersfeld hatten. Von den Kroaten wird ferner berichtet, dass sie seit März 1635 plündernd durch Hessen zogen, sie hatten u. a. tatsächlich den Auftrag, Hanau zu rekognoszieren.

Im zweiten Buch begegnet man ferner einer Zeitraffung, die beinahe anderthalb Jahre umfasst. Simplicius lebt eine Zeit lang bei den Kroaten und denkt über eine Flucht nach, sobald der Frühling kommt (vgl. II/15, 171). Nach der Flucht lebt er eine Weile im Wald. Ende Mai beginnt der Hexenreigen (II/17). Nach der Chronologie müsste es sich um den Mai 1635 handeln. Dann (II/19) wird die Belagerung Magdeburgs geschildert, zu der es jedoch erst 1636 kam. Im Prager Frieden von 1635 wurde die Stadt dem Sohn des Kurfürsten von Sachsen zugesprochen, aber die Schweden wollten sie zunächst nicht räumen und gaben sie erst frei, als Sachsen und Kaiserliche gemeinsam anrückten. Der alte Herzbruder prophezeit seinen eigenen Tod und stirbt dann tatsächlich am 26. Juli, dem einzigen ausdrücklich genannten Datum auf der Handlungsebene des *Simplicissimus*.⁸

⁷ Dieter Lohr, *Autobiographisch-lineare Zeit – Simplicissimus*, S. 79.

⁸ Das andere konkrete Datum, der 22.4. 1668 befindet sich auf der paratextuellen Ebene im Beschluss der *Continuatio*. Vgl. *Cont* 699. Nach dem Neuen Stil müsste dieser Tag der Jubilate-Sonntag der Osterzeit gewesen sein.

Simplicius, inzwischen weiblich, wurde „von einer Rittmeisterin vor eine Magd angenommen“, bei der er sich „beholfen / biß Magdeburg / item die Werberschantz / auch Havelberg und Perleberg von den Unsern eingenommen worden“ (II/25, 206). Diese Belagerung Magdeburgs wird von Meid⁹ auf den 13. Juli datiert, was eine Unstimmigkeit ergibt, weil der Herzbruder bereits tot ist. Die Schanze bei Werben an der Elbe wurde am 27.8. 1636 von den Kaiserlichen angenommen, Havel in Brandenburg am 25.8. 1636 und Perleberg in Brandenburg Mitte September 1636.¹⁰ Die Weiberkleidepisode endet mit der Entdeckung von Simplicius und seiner Verhaftung. Simplicius wartet in Gefangenschaft unter der Aufsicht des Profosen auf den General Auditor, der ihn „examiniere“ will (II/26, 213), doch ehe es dazu kommt, beginnt die für die Schweden siegreiche Schlacht von Wittstock. Diese aber hat sich erst am 24. 9. 1636 ereignet.

Bei den Kaiserlichen dient Simplicius dann bei einem Dragoner, es folgt der Winter im Kloster Paradies. Im dritten Buch wird von den militärischen Bewegungen des bayerischen Heerführers Graf von der Wahl berichtet. Dieser zog 1637 aus der Oberpfalz nach Westfalen, was mit der Romanchronologie übereinstimmt. Auch die weiteren Ereignisse lassen sich mit der historischen Zeit in Einklang bringen. Simplicius zeichnet sich durch seinen Listenreichtum aus (vgl. III/10), findet den Schatz und wird später von den Feinden gefangen.

Bei den Schweden verbringt er den Winter 1637/38. Doch dann kommt eine nahezu unglaubliche Häufung von Episoden. Borchardt¹¹ bemerkt schon früher unter Berufung auf Könnecke, dass die „Chronologie des Romans [...] die Ereignisse in Lippstadt, Köln, Paris, Philippsburg auf den Zeitraum weniger Monate nahezu unglaublich zusammendrängte“.¹² Dann wird der angehende Sommer erwähnt (IV/7, 375), später die „Oesterliche Zeit“ (IV/11, 390).¹³

Am 9. 8. 1638 wurden die kaiserlichen Truppen des Grafen Götz und des Herzogs von Savelli von Bernhard von Weimar geschlagen.¹⁴ Nach der Schlacht bei Wittenweier folgt

⁹ Vgl. Meid 1996, S. 742.

¹⁰ Vgl. Breuer 2005, S. 866

¹¹ Autor des Anmerkungsapparates in der Werkausgabe von Meid (1996; s. u. Primärquellen). Die Anmerkungen wurden später von Herbert Kulick durchgesehen.

¹² Meid 1996, S. 760.

¹³ Diesen Widerspruch findet D. Lohr. Als einzige Erklärung dafür könnte dienen, dass die Osterzeit 50 Tage lang dauert und wenn der Ostersonntag im April gefeiert wird, dann kann die Osterzeit in der Tat fast bis in den Juni dauern. (Ders., *Autobiographisch-lineare Zeit – Simplicissimus*, S. 80.)

¹⁴ In IV/9 wird die Anwesenheit der Kaiserlichen in Philippsburg genannt, in IV/12 ferner Graf von Götz, der vom 4. bis zum 14. Juni 1638 sein Hauptquartier in Bruchsal hatte. Simplicius begegnet zwar dem Herzbruder, doch er lässt sich bald mit den Merode-Brüdern ein und bleibt bei diesen bis zur Wittenweierer Schlacht (IV/13).

gleich ein Sprung in die vorweihnachtliche Zeit (laut Romanchronologie 1638/39), damit wird die Begegnung mit Olivier (IV/14-24) eröffnet. Gleich nachdem Olivier gestorben (IV/24) und Simplicius glücklich aus dem Wald nach Villingen gelangt ist (IV/25), folgt eine erneute Begegnung mit Herzbruder. Hier kommen weitere Beispiele für historische Ungenauigkeiten vor. So die Schlacht, in deren Verlauf der Graf von Götz umgekommen sein soll (vgl. V/4). Götz fiel erst bei Jankau am 6. März 1645, die Romanchronologie macht da „einen Sprung über fünf Jahre hinweg, der aber nicht zum weiteren Verlauf des Romans“ passe.¹⁵ Grimmelshausen verlegt die Schlacht schon ins Frühjahr 1639. Dieser Unstimmigkeit geht eine andere voran, wenn von der Gefangenschaft Götzens berichtet wird (IV/26). Götz wurde nach der verlorenen Schlacht bei Wittenweier abgesetzt und im Dezember 1638 in Ingolstadt inhaftiert. Seine wirkliche Rehabilitierung erfolgte erst im August 1640, Simplicius und Ulrich suchen dagegen schon im Frühjahr 1639 Wien auf (V/3), weil es dort um Götzens Sache gutstehen soll.

Gegen Ende des fünften Buches trifft man auf weitere Zeitraffungen. Im Mai kommen Simplicius und Herzbruder im Sauerbrunnen an (V/5). Simplicius begibt sich nach L. zu seiner ersten Frau und kommt „nach 14. Tagen durch viel Mühe und Gefahr wieder in Bettlers Gestalt in Saurbrunnen“ (V/5, 467). Danach folgt die Heirat mit dem Bauernmädchen und als Simplicius wieder Witwer ist, heißt es, er ging „an den jenigen Ort / allwo ich vorm Jahr mein verstorbenes Weib das erste mal sahe / und das süsse Giffit der Lieb einsoffe“ (V/11, 487). Falls es zutrifft, dass die Ankunft im Sauerbrunnen auf das Jahr 1639 fällt und dass die Bemerkung, Simplicius habe seine „Haußhaltung allerdings ein gut Jahr haben“ lassen (V/8, 475), als Redewendung auszulegen ist, dann befindet sich die Hauptfigur zum Zeitpunkt der Reise zu den Sylphen im Jahr 1640. In dem betreffenden Kapitel (V/12) ist aber von Duc d'Anguin die Rede. Dieser, eigentlich Louis II. von Bourbon, Herzog von Enghien und berühmter Prinz von Condé, trat auf als Gegner des bayerischen Generals Franz von Mercy in den Schlachten bei Freiburg (3./4. 8. 1644) und am 25.8. 1644 vor Philippsburg. Nicht nur Lohr,¹⁶ der die Reise ins Zentrum der Erde ins Jahr 1641 verlegt, stellt hier einen Widerspruch in der Chronologie fest, auch in Breuers Kommentar zur Romanausgabe¹⁷ findet sich diese Feststellung, wobei hier die Reise in den Mummelsee auf das Jahr 1642 datiert wird. Meid kommt zu demselben Ergebnis wie

¹⁵ Meid 1996, S. 760.

¹⁶ Dieter Lohr, *Autobiographisch-lineare Zeit* – Simplicissimus, S. 80f.

¹⁷ Breuer 2005, S. 959.

Breuer, dem Jahr 1642 als Datum der Mummelsee-Episode. Er kommentiert konkret diese Stelle jedoch vorsichtiger mit den Worten:

„immer wieder versucht Grimmelshausen jetzt bewusst, eine gewisse Zeitlosigkeit zu unterstellen, denn das Romangeschehen ließe sich etwa für das Jahr 1642 ansetzen, wenn man die Erwähnung von Götzens Tod und die Zeitangabe in V/8 („vor ungefähr 18 Jahren“, nach der wir sogar im Jahr 1650 hielten, da *Simplicissimus* 1632 zum Einsiedler kam) nicht berücksichtigt.“¹⁸

Nach der Mummelsee-Episode wird berichtet, dass sich in jenem Herbst „Frantzösische / Schwedische und Hessische Völcker“ näherten. Es wird von der Blockade Offenburgs erzählt, zu der es bereits 1643 kam, vollständig blockiert wurde die Stadt aber erst 1645. Könnecke und mit ihm V. Meid¹⁹ halten die Berufung auf den Herbst 1645 für zutreffend, Breuer²⁰ dagegen das Jahr 1643 und die Blockade durch die Truppen Herzog Bernhards von Weimar vom Februar bis September für wahrscheinlicher. *Simplicius* lässt sich überreden und reist mit dem schwedischen Obristen, der auf seinem Hof einquartiert war, nach Russland. Er kommt auf Umwegen nach Jahren wieder zurück in den Schwarzwald und beschließt seine Reisen mit der Feststellung, er sei „drey Jahr und etlich Monat auß gewesen“ (V/22, 542). Inzwischen „war der Teutsche Fried geschlossen worden“ (ebd.), was also die Blockade Offenburgs eher im Jahre 1645 nahelegt. Trotzdem erscheint es sehr unglaubwürdig, dass eine solche Weltreise einschließlich einer einjährigen Gefangenschaft dreieinhalb Jahre gedauert haben soll, was die Deutung nahelegt, dass dem Westfälischen Frieden hier eine hauptfigurbezogene Bedeutung zukommt. Das „Zusammenfallen des Westfälischen Friedens mit dem Erlangen des inneren Friedens des Protagonisten“ stellt einen markanten Eindruck in der Erinnerung des Erzählers und somit „eine gelungene Abrundung des Geschehens am Romanende“ dar.²¹

Es bleibe nach Lohr dahingestellt, ob die Ungenauigkeit in der historischen Chronologie auf unsaubere Studien Grimmelshausens zurückzuführen sei oder ob der Erzähler einige Ereignisse, wie z.B. die Eroberungen Gelnhausens, intendiert miteinander vermenge. Jedenfalls könne man im Fall von *Simplicissimus* von der autobiographischen Zeit reden und deren wesentlichem Charakteristikum, das sich hier beobachten lässt: Die Zeit werde „in der Erinnerung [...] relativ, mehrere Daten können in einem einzigen zusammenfallen, und Ereignisse eines Tages können in der Erinnerung weit auseinanderklaffen“.²² Die Zeitangaben passen sich daher entsprechend dem individuellen Charakter der autobiographischen Zeit ihrem jeweiligen Umfeld an und das Individuum

¹⁸ Meid 1996, S. 762.

¹⁹ Meid 1996, S. 765.

²⁰ Breuer 2005, S. 977.

²¹ Dieter Lohr, *Autobiographisch-lineare Zeit – Simplicissimus*, S. 81.

²² Dieter Lohr, *Autobiographisch-lineare Zeit – Simplicissimus*, S. 79.

selbst setzt so die äußeren Maßstäbe, gliedert die Zeit nach eigenem Gutdünken. Im Einklang damit würden nur solche historischen Ereignisse erwähnt, die keine Fixpunkte in der Geschichte, sondern „Fixpunkte im Leben des Protagonisten“ darstellen.²³

Es fällt also auf, wie Grimmelshausen mit historischen Tatsachen in seinem Werk umgeht, warum sich die Erzählung das eine Mal ziemlich getreu an das historische Geschehen des Dreißigjährigen Krieges hält, das andere Mal aber wieder von der geschichtlichen Genauigkeit abweicht, obwohl der Autor selbst nachweislich Kriegschroniken benutzte²⁴ und den Krieg selbst erlebte. Im Hinblick auf die Kriegereignisse kommen aber auch andere Fragen auf:

Warum erlaubt er sich solche Zeitsprünge und Unstimmigkeiten?

Was hat ihn zum Beispiel dazu geführt, die historische Chronologie gegen das Romanende hin zunehmend zu vernachlässigen?

Warum ist die *Continuatio* so arm an historischen Informationen im Vergleich zu den ersten fünf Büchern?

Voranmerkung zu (un)bestimmten Zeitangaben

Was zuweilen befremdend klingt, sind Zeitangaben wie: „eine Woch oder vier vor Weynachten“ (IV/14, 401); „ein Tag oder vierzeh“ (IV/25, 438); „nachdem ich ein Tag oder acht zu Wien gewesen“ (V/4, 457), „[...] und würde sich solche Cur auff ohngefahr ein Woch oder acht belauffen“ (V/5, 461). Hier liegt es zuerst allerdings nahe, sich an Lohrs Auslegung anzuschließen und auf die Unzuverlässigkeit des „autobiographischen“ Erzählers aufmerksam zu machen, der nicht mehr in der Lage ist, die genauen Zeiträume zu identifizieren. Diese Deutung ist durchaus nachvollziehbar.

Bloß fällt an diesen Angaben doch auf, dass sie, obwohl unbestimmt, dennoch manchmal spezifische Zeiträume markieren können und nicht bei der Unbestimmtheit bleiben müssen, die in anderen Fällen vorliegt: „Jch kam einmals“ (I/24, 90), „einmals umb Mitternacht“ und „Einmals ging ich [...]“ (II/20, 185) „ein paar Tag“ (V/23, 433), „Einmals spazierte ich“ (V/8, 475) usw. Derartige bestimmt-unbestimmte Formulierungen lassen sich auch im *Springinsfeld*-Roman finden: „so ist sie ein Jahr oder sechs älter“ (Spr 4, 179), „ein Tag oder vierzeh“ (Spr 5, 181). Es ist aber zu überprüfen, ob die Unbestimmtheit im konkreten Fall tatsächlich nur die (fingierte) Insuffizienz des

²³ Dieter Lohr, *Autobiographisch-lineare Zeit – Simplicissimus*, S. 92f, zit. 93. Dies ist freilich, wie bereits in Kap. 1.2. nahegelegt, nur eine mögliche und m.E. gerade im Hinblick auf die frühneuzeitliche Literatur diskutabile Erklärung.

²⁴ Seine wichtigsten Quellenwerke: *Theatrum Europaeum* (mehrere Bde. u. Auflagen, Frankfurt am Main 1633ff) und Eberhard Wassenbergs *Erneuertes Teutscher Florus* (Frankfurt 1647).

Gedächtnisses darstellt. Eine solche Erklärung mag plausibel für nonfiktionale Texte sein, ob sie auch auf einen vormodernen fiktionalen literarischen Text zutrifft, ist m.E. höchst vorsichtig zu behaupten.

Wie die oben genannte Angabe „eine Woch oder vier vor Weihnachten“ (IV/14, 401) verdeutlicht, wird konkret in diesem Fall m. E. nicht bloß eine Unbestimmtheit wiedergegeben, die darauf schließen lässt, dass der Erzähler sich nicht mehr an die Zeit genau erinnern kann. Die Worte können zugleich als Deutungsindiz aufgefasst werden, denn mit den vier Wochen ist der Advent umspannt und das Geschehen wird in eine signifikante Zeit des Kirchenjahres eingebettet. Gerade weil der Advent nicht explizit in Erinnerung gerufen wird, obwohl dem Autor diese Alternative durchaus zur Verfügung stand, liegt eine symbolische Auslegung der Stelle nahe. Die Anspielung bleibt indirekt und verkappt sich in einem Detail, doch gerade dies macht sie um so wichtiger für das folgende Geschehen: Begegnung mit Olivier, Erfüllung der Prophezeiung und Abrechnung mit dem Bösen. Das hieße, man muss bei der Lektüre des sonst so mitteilbaren, detail- und erzählfreudigen Textes auch und gerade auf das aufpassen, was er dem Leser nicht explizit sagt, sondern was nur wie beiläufig angedeutet wird. Der Advent als Fastenzeit vermittelt eine spezifische Stimmung der Buße und Reue. Mit der Zeit verbindet sich die Hoffnung auf die Ankunft des Lichts, der Wintersonnenwende und des Herrn.²⁵ Die frühere Liturgie war durch die Parusie am Ende der Zeit noch viel stärker beeinflusst als heute.

Im fünften Buch kommt Simplicius mit dem Herzbruder in Sauerbrunnen an. Der Letztere ist krank und von der Heilkur wird gemeldet: „[...] und würde sich solche Cur auff ohngefähr ein Woch oder acht belauften“ (V/5, 461). Mit der Erwähnung des Monats „Mäy“ (ebd.) und der Situierung der Episode in den Frühling wird zugleich signalisiert, dass das Geschehen mit höchster Wahrscheinlichkeit in die österliche Zeit oder bereits auf Pfingsten fällt. Zunächst fällt auf, dass hier die Zahl Acht nicht im Kontext der „acht Tage“ als Kennzeichnung einer Woche, sondern auf die Zahl der Wochen selbst angewandt wird. Obgleich auf den ersten Blick kein weiterer Bezug vorzuliegen scheint, sei dennoch angemerkt, dass die christliche Liturgie acht Wochen als die Frist kennt, die vom Ostersonntag bis zum Fest der Heiligen Dreifaltigkeit reicht und damit im weiteren Kontext zu Pfingsten, der siebten Woche nach Ostern, gehört. Die Erwähnung der Frist fällt in den Kontext von Herzbruders Krankheit (Vergiftung). Wie alle kirchlichen Feste,

²⁵ Die zugehörige Stelle (IV/14) wird weiter unten im Rahmen der Olivierepisode im Kontext des Geschehens erörtert.

so spielte auch der Dreifaltigkeitssonntag im Volksleben und -glauben eine besondere Rolle, wurde sogar als „Fromntag“ für heilig gehalten.²⁶ In Thüringen oder im Breisgau sammelte man an dem Tag Heilkräuter und Blumen, die vor Gefahren wie Hagel schützen sollen. Der Regen hat laut Aberglauben an dem Tag eine besondere Kraft und wird mancherorts entweder für Weihwasser oder ein Heilmittel gegen Brandwunden gehalten.

3.1.1 Zu Retrospektiven und Vorwegnahmen

Die einzelnen Romanepisoden im simplicianischen Zyklus sind meist linear, chronologisch geordnet und diese Erzählweise dominiert. Retrospektiven oder Vorwegnahmen kommen auf der Ebene des Erzählten insgesamt eher selten vor und wenn, dann gewöhnlich in Form einer Erinnerung oder der Erzählung einer der Romanfiguren. Simplicius geht in seiner Vita chronologisch vor und beginnt mit seinem Erzählen mit seinen ersten Erinnerungen. Eine solche Erzählweise und zeitliche Anordnung mehrerer oder vieler Vorgänge konnte schon in der antiken Rhetorik als Beweismittel für die Wahrhaftigkeit des Erzählten dienen. Alle anderen Beweisgründe (*elementa narrationis* wie Ort, Person, Gründe, Materie und Sache) wurden erst dann wirksam, wenn sie zeitlich richtig angeordnet sind. Das ‚Natürliche‘ galt in der Rhetorik als das Wahre: „Die ‚natürliche Erzählung‘, der *ordo naturalis* der Rhetoren, vollzieht sich im zeitlichen Nacheinander (Erstes zuerst!) und gilt als starkes Indiz für historische Wahrheit.“²⁷

Dennoch findet man im Geschehen auch rückblickende Momente: Eine Reflexion bzw. Betrachtung des eigenen Zustandes findet sich schon, als Simplicius sich im Wald aufhält (I/5,30). Beim Einsiedler erinnert er sich bei der Betrachtung des Hiob-Bildes in der Bibel an den Knan und seinen geplünderten Hof. Simplicius selbst stellt sofort einen expliziten Zusammenhang zwischen Knans Hütte und Hiobs Unglück her (vgl. I/10, 43). So entsteht eine direkte Verbindung zwischen Knan und der biblischen Gestalt. Das Buch Hiob nimmt in der Bibel schon anhand seiner Thematik eine Sonderstellung ein. Ein Rechtschaffener wird von Gott geprüft und am Ende belohnt. Die Illustration aus der Lutherbibel ist so das

²⁶ So in der Eifel. Zum Volksglauben vgl. Art. „Dreieinigkei“ in: HWA Bd. 2, Sp. 433-435.

²⁷ Markus Völkel, *Wie man Kirchengeschichte schreiben soll*, S. 460.

Die Zeit spielt auch in der Argumentation eine Rolle. Der Redner hat auf die Wiedergabe der Zeit und die zeitliche Anordnung in der Rede zu achten. Durch den Umgang mit der Zeit kann er ein bestimmtes Urteil der Zuhörer über eine Handlung erzielen. Deshalb ist für die antike (Prozess-) Rhetorik „die Zeit nicht nur selbst ein Beweismittel, sondern sie gibt auch die Form an, in der Beweise, Argumentationen und Erzählungen überhaupt erst erbracht werden können.“ (Markus Völkel, ebd., S. 459f.)

„literarisch vermittelte exemplarische Deutungsmuster“,²⁸ das Grimmelshausen selbst angibt.

Im *Simplicissimus* kommt es mehrmals zu Verhörsituationen beim Militär.²⁹ Das Verhör impliziert – außer der Identifizierung – ebenfalls Erinnerung und Rückblende auf der Ebene des Erzählens durch eine Figur. In Hanau (I/20,73) wird Simplicius vom Gubernator verhört und kann sich an nichts erinnern. Die spätere Erinnerung an das Waldleben gestaltet sich wie eine Klage (I/20,75).

Die Erinnerung an den Einsiedler wiederholt sich vor der Narrenverwandlung³⁰, danach und im Lager vor Magdeburg.³¹ In der Hanauer Episode spielt die Erinnerung des Pfarrers eine für Simplicius rettende Rolle: Der Pfarrer erzählt dem Gubernator Ramsay von dessen Schwager, der Einsiedler geworden ist (I/22, 79ff), Ramsay erinnert sich infolgedessen an seine Schwester (I/23, 85) und Simplicius kommt frei. Der Hanauer Pfarrer kennt auch das zukünftige Geschehen, sodass er erneut Simplicius hilft, indem er ihn warnt und das Geschehen vorwegnimmt (II/5,132). Dem Erinnern an sich ist ein ganzer (*memoria*-)Exkurs gewidmet (II/8, 142ff).

Simplicius erzählt in der Nacht im Lager von Magdeburg in Gegenwart des alten Hofmeisters sein Leben (II/20,185). Der alte Hofmeister wird ihm sowie Olivier (II/24, 201) dann die Zukunft vorhersagen. Die Prophetie nimmt zwar die Handlung vorweg, wird aber an der Stelle nicht konkreter ausgeführt (II/20,186). Auch der Hofmeister warnt Simplicius vor der Zukunft, besonders vor dem Ablegen des Narrenkleides und vor Wasser.³² Es folgt eine kurze Ausführung der Wahrsagerei allgemein (II/25). Die Wahrsagerin zu Soest prophezeit der Hauptfigur das Treffen mit Knan (III/17, 313f.).

Der Erzähler selbst kann ebenfalls vorwegnehmende Bemerkungen einblenden, wie: „Aber es war mein gröstes Glück / daß mir dieser Knecht gefangen worden / massen auß der Folge meiner Histori zu vernehmen seyn wird.“ (III/11, 284). Die Erinnerung an das eigene Narrendasein (III/8, 271) verbindet Jupiters Narrentum mit dem Narrentum des Simplicius in Hanau. Mittels kurzer Rückblenden³³ werden weitere innertextuelle Bezüge

²⁸ Dieter Breuer, *Krieg und Frieden in Grimmelshausens Simplicissimus Teutsch*, S. 80. In dem Aufsatz wird außerdem auf die kollektive Dimension solcher Deutungsmuster verwiesen.

²⁹ Vgl. ST II/26, 211ff.; III/14, 301ff.; IV/9,381; IV/25,437.

³⁰ ST II/2,125. „Solche Gedancken verursachten / daß ich damals meines Einsidlers geführtes dörfftig und elend Leben vor glücklich seelig schätzte / und ihn und mich wieder in vorigen Stand wünschete.“ (II/2, 125)

³¹ ST II/16,175; II/29,221.

³² ST II/21,195, II/24,202.

³³ In L. erinnert sich Simplicius an seinen Dragoner-Stand und an die Zeit, als er nur ein Roßbube war (III/17, 311). Eine Erinnerung an die eigene Kindheit folgt, zugleich nimmt der Erzähler auch das Geschehen schon andeutend vorweg: „Jch aber sahe viel Leut / sonderlich einen Bauren im Bergischen Land / der mich

hergestellt, so z.B. durch die Erinnerung an die Läuse oder den früheren Dienst bei den Schwedischen.³⁴ An das Narrentum des Simplicius wird erinnert, als er sich einen Helm und ein Wappen mit den Narrenzeichen versehen lässt (III/11,286f). Später wird es aber beim Verhör verleugnet (III/14,302f.). Die eigene Identität verleugnet Simplicius später nochmals (IV/10,387).

Bestimmte Gegenstände, Umstände der Handlung oder Figuren rufen Erinnerungen hervor und verbinden auf diese Weise innertextuell einzelne Episoden miteinander.³⁵ Retrospektiv sind ferner die Erzählungen insbesondere der beiden Gestalten Olivier und Herzbruder. Simplicius begegnet Herzbruder vor der Olivier-Episode und danach.³⁶ Eine weitere Rückblende befindet sich sowohl in Oliviers Lebensgeschichte (IV/18-22), als auch in Herzbruders Erzählung. Dessen Erinnerungen sind zumindest in dem folgenden Punkt interessant:

„und als die Enge deß Orts und der grosse Ernst nit zuliesse / viel vom *Quartier* geben und nehmen zu *parlementiren* / kriegte ich einen Hieb in Kopff / davon ich zu Boden fiel / und weil ich fein gekleidet war / von etlichen in der *Furi* außgezogen / und vor todt in Rhein geworffen wurde. In solchen Nöthen schrye ich zu Gott / und stellte alles seinem heiligen Willen heim / und in dem ich unterschiedliche Gelübde thät / spürte ich auch seine Hülf;“ (IV/26, 442)

Herzbruder hat offensichtlich etwas Vergleichbares erlebt wie Simplicius. Auch er musste um sein nacktes Leben ringen, verlor sein Kleid (das Statussymbol), das Bewusstsein, wurde buchstäblich für tot gehalten und auch hier war es der Rhein, das Wasser, das bei ihm eine neue, mit Elend verbundene Lebensphase einleitete. Der Rhein markiert so wie eine Reinigung vom vorangehenden Zustand einen Übergang.

Simplicius erfährt im Sauerbrunnen von seiner Geburt und seinem adligen Herkommen. Die Rückblende bringt so eine neue Perspektive in die Handlung. Die chronologisch vor dem eigentlichen Romanbeginn liegende Schilderung der Schlacht von Höchst kommt erst gegen Ende in einer Episode vor, als Simplicius zudem selbst Pflegevater eines Findelkindes wird. Das Motiv der verborgenen adligen Herkunft wird in einen paradoxen Kontext eingebettet. Es kommt erst nach den erfolglosen Versuchen des Simplicius, die Fahne zu erwerben oder überhaupt eine bessere gesellschaftliche Stellung zu erzielen. Er erfährt davon in dem Augenblick, da er sich dem Landleben zuwendet, ihn seine zweite Frau betrügt, er selbst ebenfalls ein wollüstiges Leben führt und dafür von der

allerdings an meinen Knan im Spessert gemahnte / sein Sohn aber dessen *Simplicio* sich am besten vergleiche.“ (III/23, 335f.).

³⁴ ST III/8, 271 und II/28 und ST III/15, 305 und II/28.

³⁵ Die Einheit der Person (Kornett aus dem schwedischen Lager) verbindet mehrere Episoden miteinander (IV/10 und V/5 mit III/14).

³⁶ ST IV/12,392; IV/25,439ff.

Dame (Courage) mit dem Findelkind „belohnt“ wird, wofür ihn die Obrigkeit ebenfalls noch bestraft.³⁷

An den Retrospektiven und Vorwegnahmen ist deutlich geworden, dass der Autor verschiedene Handlungsmomente oder -motive miteinander verknüpft. Der Umfang solcher Bezüge variiert – von einer kurzen Erwähnung bis zu einem längeren Erzählen, wie etwa im Fall Oliviers oder wenn der Knan von der Geburt des Simplicius berichtet.

3.1.2 Zeit in der Handlung des *Abentheurlichen Simplicissimus*

Betrachtet man die im Roman angesprochenen Tageszeiten genauer, gilt, dass die Handlung eines Tages sich über mehrere Kapitel hinweg erstrecken kann. Dann werden sehr häufig Angaben zu Tageszeiten gemacht, z. B.:

„Es war schon weit nach Mitternacht“ (II/2, 123), „biß es vollends Tag würde“ (ebd.), „zum Frühstück“ (II/3, 125), „morgen früh“ (III/15, 304), „dieselbe Nacht“ (ebd., 306), „den Morgen“ (ebd.), „Dieselbige Nacht“ (III/16, 308), „nach Mitternacht“ und „gegen Mittag“ (IV/23) usw.

Kindheit im Spessart und Überfall auf Knans Hof

Gleich im ersten Buch wird der Leser mit den genaueren Tageszeitangaben konfrontiert, genau genommen im dritten Kapitel. Der betreffende Abschnitt eröffnet die Handlung gleichsam mit einem neuen Beginn: „*DA fienge ich an* mit meiner Sackpfeiffen so gut Geschirr zu machen [...]“.³⁸ Der Anfang des Spiels markiert aber zugleich, etwas ironisch ausgedrückt, den Anfang von Ende, weil eine Truppe Kürassiere den Schäfer überfällt.

Die Kindheit im Spessart, wie sie am Anfang beschrieben wird, ist mit Undifferenziertheit charakterisiert worden:

„Das Kind ruht in der Mitte der selbstverständlichen Lebensvollzüge des Bauernhofes wie in einem räumlich vergrößerten und zeitlich verlängerten Uterus. Die Erzählung, die ihren eigenen Versuch ironisiert, das Unerzählbare ihres sozusagen vorgeburtlichen Ursprungs zu erzählen [...]“.³⁹

Die archaische Existenz auf Knans Hof endet mit der ersten Zeiterfahrung, die hier durch den Kriegseinbruch in die zeitlose Welt verdeutlicht wird. Damit beginnt die Plünderung von Knans Hof, es heißt, dass Simplicius „Nachmittag die Pferd träncken“ (I/4, 30) half und später wegläuft, wie es ihm die Magd riet. Mit dem Abschied des Jungen von Knans Haus endet gleichzeitig ein Lebensabschnitt. Im Text wird das explizit durch den Beginn

³⁷ Vgl. ST V/9, 481 und V/6.

³⁸ I/3, 23, Hervorh. J.M.

³⁹ Auch A. Solbach spricht vom „Ende der vorzeitlichen Existenz“. (Ders., *Evidentia und Erzähltheorie*, hier S. 22, im Text zit. S. 366.)

eines neuen Kapitels⁴⁰ verdeutlicht, das zudem mit den Worten eröffnet wird: „*DA machte ich gleich den Anfang / meinen unglücklichen Zustand / den ich vor Augen sahe / zu betrachten*“.⁴¹ Simplicius kam „gegen Abend“ in einen Wald und „die stockfinstere Nacht“ bricht an (ebd.).

Der Abend oder die Nacht markiert nach der biblischen und orientalischen Zählung zugleich den Beginn des nächsten Tages: „Denn bei den Juden beginnen die natürlichen Tage am Abend und enden am Abend nach dem Wort aus Genesis: ‚Und es wurde Abend und Morgen, der erste Tag‘ (Gen 1,5).“⁴² Der Anbruch des ersten ganzen Tages im Roman wird im Text selbst kunstvoll vorbereitet, formal durch den Beginn eines neuen Kapitels, inhaltlich durch den Überfall auf Knans Hof. Damit wird der vorherige Zustand des Simplicius beendet. Das Morgengrauen dieses ersten Tages steht im Zeichen des Morgensterns und der brennenden Hütte Knans. Der Morgenstern ist der Planet Venus, der in dieser Konstellation nur etwa alle anderthalb Jahre für einige Monate zu sehen ist. Diese Angabe ließe sogar eine „naturwissenschaftlich exakte Verbindung zur historischen Handlungszeit“ zu.⁴³ Man kann nach den Zyklen des Planeten Venus berechnen, dass im Text das Jahr 1632 gemeint ist, aber auch die spätere zeitliche Zuordnung zur Schlacht von Nördlingen (1634) bestätigt dies (Simplicius hat beim Einsiedler mehr als zwei Jahre verbracht). Der Morgenstern symbolisiert zugleich die Hl. Jungfrau Maria oder Jesus.⁴⁴

Den so beschriebenen (ersten) Tag verbringt Simplicius allein, er wird von fünf Reitern gesehen, die aber „wegen eines Morastes“ (I/5, 31) zu ihm nicht gelangen können, es folgt eine Nacht (und so der zweite Tag) und dann noch eine Nacht. Damit beginnt der dritte Tag: „Als mich aber die Nacht wieder ergriffe“; „als mich abermal die Nacht ereylte“ (ebd., 31 u. 32).

⁴⁰ Das dritte Kapitel des ersten Buches beginnt ebenfalls mit einem Anfang, der hier jedoch auf Simplicii Sackpfeifenspiel bezogen wird: „*DA fienge ich an mit meiner Sackpfeiffen so gut Geschirr zu machen / daß man den Krotten im Krautgarten damit hätte vergeben mögen [...]*“ (I/3; 23)

⁴¹ ST I/5, 30; Hervorh. J.M.

⁴² Robert Bellarmin: „Erläuterung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses.“ In: Ders.: *Katechismen. Glaubensbekenntnis. Vaterunser*. Übs. u. hg. v. Andreas Wollbold. Würzburg: Echter Verlag, 2008. S. 209-272, hier S. 241.

⁴³ Bernd W. Seiler: *Die leidigen Tatsachen. Von den Grenzen der Wahrscheinlichkeit in der deutschen Literatur seit dem 18. Jahrhundert*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983, S. 97.

⁴⁴ Vgl. die *Lauretanische Litanei* und *Exsultet*. Wie der Morgenstern nach einer dunklen Nacht der Vorbote des Tages ist, so geht Maria als Morgenstern der Sonne Christus voraus. In der Lauretanischen Litanei, die ab dem 12. Jh. aber auch in der lateinischen Kirche bezeugt ist, ist „*stella matutina*“ einer der Ehrentitel, mit dem die Gottesmutter um Beistand gebeten wird. Im *Exsultet* hingegen, dem in der römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Kirche verwendeten Osterlob, wird nicht Maria, sondern Jesus als „Morgenstern“ angesprochen. Er ist das Licht in der Finsternis, das den Tag des Reiches Gottes herbeiführt. Und nicht zuletzt in der Offenbarung des Johannes (22,16) ist Jesus der Morgenstern.

In der letztgenannten Nacht kommt es zur Begegnung mit dem Einsiedler (I/6). Dass mit dieser Begegnung ein neuer Geschehensabschnitt anbricht, dürfte aus dem Text klar hervorgehen. Es kommt hier demnach ein Textpassus vor, der sich über mehrere, konkret drei Tage erstreckt (vgl. ST I/5-7). Den Uranfang markiert der plötzliche Überfall zusammen mit der Flucht von Simplicius von Knans geplündertem Hof. Im darauffolgenden Abschnitt (I/6) findet ihn der Einsiedler und der Junge verliert das Bewusstsein. Die Ohnmacht bedeutet im älteren Volksglauben einen kurzen Tod,⁴⁵ in den mittelalterlichen Artusepen markiert sie häufig einen Einschnitt im Leben der Figur.⁴⁶ Das siebte Kapitel beginnt daher folgerichtig mit einem Anfang, dem Zu-Sich-Kommen der Hauptfigur. Der Junge ruht im Schoß des Einsiedlers, seit jeher ein Ort der Sicherheit und Geborgenheit:

„WAs gestalten mir wieder zu mir selbst geholffen worden / weiß ich nicht / aber dieses wol / daß der Alte meinen Kopff in seinem Schos / und vornen meine Juppen geöffnet gehabt / als ich mich wieder erholte [...].“ (I/7; 32)

Die Begegnung mit dem Eremiten erfolgt in der Nacht zum dritten Tag. Der Zeit von drei Tagen wird nicht nur in der älteren Naturkunde, im Volksglauben, sondern auch in der Liturgie ein bedeutender Platz eingeräumt. Nach drei Tagen sieht man den Mond am Himmel wieder. Am dritten Tag des österlichen Triduum Sacrum ist der Herr auferstanden. Dem möglichen Einwand, dass einschließlich des Überfalls auf Knan die untersuchte Zeitspanne vier Tage umfasst, wäre mit dem Gegenargument zu begegnen, dass auch das Triduum bereits am Gründonnerstag anfängt (s.o.).

Wie gerade angemerkt, steht der erste Tagesanbruch im Buch im Zeichen des Morgensterns (Venus). Dieses Detail verdient aus mehrerer Hinsicht Aufmerksamkeit. Zunächst kann man das Geschehen der Erzählung genau historisch bestimmen. Zu Recht aber stellt schon Seiler fest, dass eine solche Berechnung der Sichtbarkeit des Planeten „indessen nichts mehr mit dem Aspekt der Wahrscheinlichkeit zu tun“ hat, weil

„zum einen das Jahr eigentlich nicht bewußt gemacht wird und es zum anderen auch bereits für die ersten Leser des ‚Simplicissimus‘ um fast vierzig Jahre vergangen gewesen ist. Wahrscheinlich ist dieses tageszeitliche Detail allenfalls in bezug auf die mißliche Lage des Beobachters, die einen Schlaf bis in den hellen Tag nicht annehmen läßt.“⁴⁷

Wahrscheinlich wäre allerdings gerade die symbolische Bedeutung des Himmelskörpers.

Was im Zusammenhang mit dem Romanbeginn noch auffällt, will man sich auf einen Vergleich mit der historischen Chronologie einlassen, zeigt sich erst viel später im Text.

⁴⁵ Vgl. „Tod“ in: HWA, Bd. 8, Sp. 970ff.

⁴⁶ In Hartmanns *Iwein* z.B. wird der Hauptheld, nachdem er es unterlassen hat, rechtzeitig zu seiner Frau zurückzukehren, wahnsinnig, lebt im Wald und fällt in Ohnmacht. Die ganze Passage stellt anhand dieser archaischen Motive den „Tod“ der Hauptfigur dar, auf den die „Wiedergeburt“ folgt.

⁴⁷ Bernd W. Seiler, *Die leidigen Tatsachen*, S. 97.

Falls Simplicius mit zehn Jahren, also 1632, in den Wald floh, dann aber lassen sich die Anfangskapitel mit dem Bericht des Knans im fünften Buch nur schwer zeitlich in Einklang bringen: „Ach Herr / sagte er / der Mansfelder Krieg hat mir ihn [=Simplicius] beschert / und die Nördlinger Schlacht hat mir ihn wieder genommen“ (V/8, 477). Die Nördlinger Schlacht fand bekanntlich erst 1634 statt.

Konsequenterweise muss die keineswegs neue⁴⁸ Frage lauten: Wo sind die zwei Jahre des Jungen beim Einsiedler verschwunden?

Waldleben und Ankunft in Hanau

Simplicius wird von einer Partei Musquetiere überrascht: „Den zweyten Tag / nachdem obgemeldtes Dorff geplündert und verbrennt worden / [...] umbrachten mich bey 40. oder 50. Mußquetier“ (I/14, 54). Er sieht dann einem Scharmützel zwischen Soldaten und Bauern zu und träumt in der darauffolgenden Nacht, also in der Nacht zum dritten Tag, von dem Baum. Am dritten Tag schließlich findet er den Brief des Einsiedlers mit dem Rat, den Wald zu verlassen, sich und den Pfarrer zu retten und Gott stets vor Augen zu haben. Das Schreiben ist ein Vermächtnis des Einsiedler-Vaters, diese „Epistel“ ist Testament und Predigt in einem und diese Funktion wird durch die Arrangierung der Zeit m.E. nur noch verstärkt. Die Frist von drei Tagen erscheint auch hier wieder.

Nach dem Tod des Eremiten hörte der Junge zuerst nicht auf den Rat des Pfarrers, zu den Menschen zu gehen, und setzte sein eremitisches Leben fort. Wohl eben deshalb, weil es aus eigenem Entschluss passiert und nicht aus Gottes Willen, muss auch das weitere Geschehen folgen – das Handeln nach dem eigenen Antrieb muss sich „ohne Salz“ behelfen, was auf Dauer nicht gehen kann, der Junge wird langsam träge und wankelmütig. Wenn ihn später doch „die Begierde / die Welt auch zu beschauen“ bezwingt (I/14, 52), begibt er sich nochmals zum Pfarrer, sieht aber das Dorf in Flammen. Der Dorfplünderung kommt insofern eine für die Hauptfigur wichtige Bedeutung zu, als sich dort der zurzeit einzige Anspruchspartner befindet, der Pfarrer. Wenn er bei der Zerstörung des Dorfs gefesselt wird (I/13, 52), ist das Geistliche „gebunden und gefangen, blinde Tötungswut

⁴⁸ Schon Carl August von Bloedau beobachtet, wie Cordie anmerkt, eine Unstimmigkeit zwischen der Angabe des Knans, die Nördlinger Schlacht habe ihm den Jungen genommen, mit den Ereignissen im ersten Buch, wo die Nördlinger Schlacht erst nach dem Aufenthalt beim Einsiedler stattfindet. Auch mit dieser Verschiebung um zwei Jahre und der Annahme einer Urfassung, die die Einsiedlergeschichte nicht vorgesehen habe, ist die Chronologie des fünften Buches nicht in Ordnung zu bringen. Vgl. Ansgar M. Cordie, *Raum und Zeit des Vaganten*, S. 354.

und Habgier greifen um sich“.⁴⁹ Der Verlust des Kontakts mit dem Pfarrer bedeutet für den Jungen gleichzeitig eine Lebensbedrohung, weil er ähnlich wie vordem von seinen Pflegeeltern auch diesmal von der im Augenblick wichtigsten Bezugsperson durch äußere Gewalt getrennt wird. Die Rolle des Pfarrers wird durch die Erwähnung unterstrichen, Simplicius werde nun ohne Salz leben müssen. Das Salz dient hier auch als Anspielung auf die biblischen Zeichen für den göttlichen Geist.⁵⁰ Ohne ihn kann aber nichts gelingen, weil es nicht mit Gottes Segen geschieht. Obwohl Simplicius auch jetzt beschließt, „die Wildnis nimmermehr zu verlassen“ (ebd., 53), handelt er im Widerspruch zum göttlichen Willen. Seine Hütte wird folgerichtig geplündert. Die materielle Grundlage ist ihm damit entzogen.

Erst jetzt vertraut er sich in Gottes Obhut:

„Gleich wie aber meine Erfahrung schlecht und gering war / also konte ich auch nichts rechtschaffenes schliessen / das beste war / daß ich mich GOTT befahl / und mein Vertrauen allein auff ihn zu setzen wuste / sonst hätte ich ohn Zweifel desperiren und zu Grund gehen müssen“ (I/15, 58)

Erst dieser Akt der demütigen Unterwerfung ermöglicht m. E. die weitere Handlung und den „Sprung in die Welt“⁵¹. Es folgt der Traum und der Morgen, an dem das Schreiben des alten Eremiten gefunden wird. Nach Th. Strässle⁵² unternimmt Simplicius insgesamt drei Versuche,⁵³ die Wildnis zu verlassen, nach den ersten beiden zieht er sich aber jedes Mal zurück. Sein Befund wird durch die Untersuchung von Zeitangaben unterstützt. Der Traum vom Baum wird erzähltechnisch nicht allein durch die Schilderungen der Kämpfe zwischen Soldaten und Bauern vorbereitet, sondern auch durch die zeitliche Platzierung, nämlich in der Nacht zum dritten Tag.

Vor Ankunft in Hanau

Nach dem Traum (I/15-18) wird mit dem Übergang in die Welt ein weiterer dreitägiger Zeitraum eröffnet. Der Junge fand Einsiedlers Brief mit dem entsprechenden Hinweis, machte sich „auff den Weg / [...] gieng also zween Tag einen geraden Weg fort“, übernachtet dann in den hohlen Bäumen und kommt „den dritten Tag [...] ohnweit Gelnhausen auff ein zimlich eben Feld“ (I/18, 69). Falls den drei Tagen im Erzählernexus

⁴⁹ Thomas Strässle: „*Vom Unverstand zum Verstand durchs Feuer.*“ *Studien zu Grimmelshausens „Simplicissimus Teutsch“*. Bern et al.: Peter Lang, 2001. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 34), S. 329.

⁵⁰ Vgl. Breuer 2005, S. 816; Mt 5,13, Mk 9,49-50, Kol 4,6.

⁵¹ Überschrift von I/18, 67.

⁵² Thomas Strässle, *Vom Unverstand zum Verstand durchs Feuer*, vgl. S. 328.

⁵³ Zuerst im 13. Kapitel, es folgt der Überfall auf das Dorf. Zum zweiten Mal führt er die Soldaten aus dem Wald heraus.

eine übertragene, allegorische Bedeutung zuzuschreiben ist, dann aber ist nicht ganz harmlos, was Simplicius auf dem Feld unweit Gelnhausen macht, denn es heißt im Roman: „da genosse ich gleichsam eines Hochzeitlichen Mahls / dann es lag überall voller Garben auff dem Feld“ (ebd.). Der dritte Tag würde symbolisch für einen Sonntag – Tag des Herrn – stehen. Die an dieser Stelle ungewöhnliche Wortverbindung „hochzeitliche Mahl“ sowie das Bild der betreffenden Szene im Roman würde dann in die Nähe der biblischen Geschichte rücken, des Abreißens der Ähren am Sabbat durch die Jünger Jesu.⁵⁴ Die Verbindung der Episode mit der betreffenden Bibelstelle wäre deshalb von Bedeutung, weil damit allusiv das bevorstehende Leid und der Konflikt des Simplicius mit der Welt vorweggenommen würden.

Das 19. Kapitel eröffnet nicht nur einen neuen Abschnitt im Buch, im Leben des Jungen, sondern zugleich einen neuen Tag: „DA es taget“ (I/19, 69). Mit dem Durchgang durch das Gelnhausener Tor wird abermals ein Übergang angedeutet. Erst dann kommt Simplicius in der Festung Hanau an.

Ankunft in Hanau

Die Ankunft in Hanau und ihre Bedeutung für das weitere Geschehen ist schon früher klar erkannt worden. Ebenso fest steht, dass die Ereignisse der ganzen Hanauer Episode miteinander eng kompositorisch verknüpft sind. Bereits der Eingang durch das Stadttor sowie die Begegnung mit dem „Hermaphroditen“ deuten die sich anbahnende Verwandlung der Hauptfigur in einen „Narren“ oder in ein „Kalb“ an.⁵⁵ Die Erzählkunst Grimmelshausens manifestiert sich hier zudem noch darin, dass er das Thema der Verwandlung mit der Satire auf die Modewelt seiner Zeit verknüpft.⁵⁶

Was bei der Ankunft und den weiteren Ereignissen dort noch auffällt, ist eine m.E. große Ähnlichkeit mit dem, was in den Evangelien in Bezug auf die Ereignisse der Karwoche geschildert wird. Man beurteile dies selbst:

Ausdrücklich wird auf die Passion Christi durch ein Bild im 24. Kapitel verwiesen. Simplicius kommt „mit einem vornehmen Herrn in eine Kunst-Kammer“ und findet unter den „Raritäten“ ein Bild von ‚*Ecce Homo!*‘, das ihm am besten gefällt, vor allem „wegen

⁵⁴ Mt 12,1-8; Mk 2,23-28; Lk 6,1-5.

⁵⁵ Haberkamm spricht von einer Initiation in die Welt des Hofes, in die soziale Welt als solche und in das Prinzip von Ambivalenz bzw. Ambiguität. (Ders.: ‚„Sebel unter dem Schenckel.“ Zur Funktion des Hermaphroditischen in Grimmelshausens *Courasche*.“ In: *Simpliciana* XXIV (2002), S. 123-140, hier S. 126.)

⁵⁶ Vgl. Wie Hillenbrand hinweist, begründet die Komik des Werkes gerade die Verknüpfung der „ernsten“ Thematik (Initiation, Verwandlung) mit einer Verspottung der menschlichen Eitelkeit. (Rainer Hillenbrand, *Erzählperspektive und Autorintention*, S. 43.)

seiner erbärmlichen Darstellung / mit welcher es die Anschauer gleichsam zum Mitleiden verzuckte“ (I/14, 90). Sein Begleiter hingegen schätzt eine Darstellung der chinesischen „Abgötter in ihrer Majestät“ (ebd., 91) viel köstlicher ein und als der Junge auf seinem Standpunkt verharret, wird er als „Phantast“ zurechtgewiesen.

Simplicius wird schon nach der Begegnung mit dem Hermaphroditen „Hermann“ gleich in die Festung hinein geführt und erregt ein großes Aufsehen: „Also führete man mich durch die Statt / und jederman lieff zu / als wenn ein Meer-Wunder auff die Schau geführt wurde“ (I/19, 73).

Von Hanau wird als von der „herrlichen“ Festung gesprochen (I/19, 70). Auch das Jerusalem der Augusteischen Zeit kann als eine herrliche Stadt gelten. Der Einzug Jesu in Jerusalem erweckte ähnlich wie die Ankunft des Simplicius viel Aufsehen, die Menschen breiteten Kleider auf der Straße aus und rissen Zweige ab,⁵⁷ sodass die betreffende Stelle im Roman eine Analogie aufweist, wenn man das „Aufsehen“ und „bevorstehendes Leid“ als gemeinsamen Bezugspunkt beider Szenen betrachtet. Die Ähnlichkeit wird zudem noch dadurch bekräftigt, dass die Menschen über Simplicius staunen und Mutmaßungen aussprechen, wer er sein könne:

„und gleich wie mich jedweder sehen wolte / also machte auch jeder etwas besonders auß mir / etliche hielten mich vor einen Spionen / andere vor ein Unsinnigen / andere vor ein wilden Menschen / und aber andere vor ein Geist / Gespenst / oder sonst vor ein Wunder / welches etwas besonders bedeuten würde: Auch waren etliche / die hielten mich vor ein Narren / welche wohl am nächsten zum Zweck geschossen haben möchten / wann ich den lieben Gott nicht gekennet hätte“ (I/19, 73).

Eine ähnliche Beschreibung befindet sich direkt in der Einzug-Episode, wie z.B. bei Matthäus zu lesen: „Als er in Jerusalem einzog, geriet die ganze Stadt in Aufregung, und man fragte: Wer ist das? Die Leute sagten: das ist der Prophet Jesus von Nazaret in Galiläa.“ (Mt 21,10-11) Zum andern wird deutlich, dass der Junge sich von der Hanauer Welt radikal unterscheidet. Deshalb fragen sich die Menschen, wer er sei, ähnlich, wie sie sich über die Andersartigkeit Jesu gewundert haben:

„Als Jesus in das Gebiet von Cäsarea Philippi kam, fragte er seine Jünger: Für wen halten die Leute den Menschensohn? Sie sagten: Die einen für Johannes den Täufer, andere für Elija, wieder andere für Jeremia oder sonst einen Propheten. Da sagte er zu ihnen: Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Simon Petrus antwortete: Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes!“ (Mt 16,13-20⁵⁸)

⁵⁷ Vgl. Mt 21,1-10; Mk 11,1-11; Lk 19,28-21,4 u. Joh 12,12-19. Jesus schickt zwei seiner Jünger voraus und lässt sich aus dem Dorf vor ihnen einen Esel holen, auf dem Tier reitend zieht er in Jerusalem ein. Johannes merkt an, dass die Menschen eben deshalb auf die Straße gingen, weil sie von der Auferweckung des Lazarus durch Jesus gehört hatten. Lukas konzipiert die Einzugs-Episode außerdem so, dass er die Engelverkündigung vor den Hirten Betlehems wieder aufnimmt und nun als erfüllt schildert (vgl. Lk 19, 37f und Karl-Josef Kuschel, *Lachen*, S. 115).

⁵⁸ Außerdem s. Mk 8,27-30; Lk 9,18-22. Nicht nur hier, sondern auch noch an anderen Stellen des Romans kommt es dazu, dass sich die Mitmenschen über Simplicius verwundern.

Ein weiterer Grund, der dafür sprechen dürfte, dass Grimmelshausen Hanau als allegorisches Jerusalem gedacht hat, ist, dass in einer von Krieg geprägten Zeit das Himmlische Jerusalem nun plötzlich „weniger als Friedensstadt denn als Festung oder Burg gesehen“ wurde.⁵⁹ Historisch belegt ist, dass konkret die Festung Hanau schließlich eine ähnliche Katastrophe wie Jerusalem im Jahre 70 erfuhr – die darin befindlichen Menschen starben vor Hunger, als die Festung von draußen belagert wurde. Die „Herrlichkeit“ des Ortes wurde ihm zum Verhängnis. Hanau wurde zu einer „Mausefalle“ für das eigene Heer und die Zustände bei der Belagerung im Jahre 1635, als man anfing, Katzen und Hunde zu essen, belegen, wie gefährlich eine Festung für ihre eigenen Bewohner werden konnte, hatte sie den Feind erst einmal angezogen.⁶⁰ Hanau ist zwar herrlich, aber seine Herrlichkeit geht bald zu Ende, es ist eine verkehrte Welt. Auch Jerusalem war zwar beim Einzug des Messias herrlich, seine Herrlichkeit ging mit der Weltverfallenheit einher und die Plünderung ließ nicht lange auf sich warten.

Anschließend wird das Verhör beim Gubernator Ramsay beschrieben. Auf dem Verhör fällt Simplicius' Nichtwissen auf. Es ist konsequent, weil der Junge zwar Gottes Grundsätze kennt, aber was die Welt anbelangt, weiß er von ihr zu diesem Zeitpunkt so gut wie gar nichts, sieht man von seinen bisherigen Erfahrungen beim Knan⁶¹ und von den Überfällen durch die Soldaten ab. Es wird im Text vom Erzähler selbst hervorgehoben, dass er „dennoch der einfältigste verbliebe; gestalten ich / wie ich den Wald verlassen / ein solcher elender Tropff in die Welt war / daß man keinen Hund mit mir auß dem Ofen hätte locken können“ (I/11, 47).

Die Unkenntnis der Welt könnte in diesem Fall allerdings dem ähneln, was in der Schrift steht: „Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf“ (Joh 1,11). Äußerlich sieht er aus wie alle anderen Menschen, die einzige Differenz besteht in der Weltunerfahrenheit, was sich mit der Reinheit, Absenz der Sünde bei Gottes Sohn vergleichen lässt. Simplicius' Nichtwissen (I/20, 73) deutet, ähnlich wie das Schweigen des Verhörten im Evangelium, auf seine Unschuld hin, wird zugleich aber als verdächtig und gerade in dem umgekehrten Sinn, als Bestätigung der Schuld, aufgefasst, und damit scheint auch das Ende der Romangestalt besiegelt. Der Verhörsituation im Roman mag die Verhörsituation im Neuen Testament als strukturelles Vorbild zu Grunde liegen. In der Gottergebenheit des Jungen kann man eine Analogie zu den Worten des Gekreuzigten

⁵⁹ Vgl. Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, S. 205.

⁶⁰ Ansgar M. Cordie, *Raum und Zeit des Vaganten*, S. 396.

⁶¹ Auf die Unwissenheit wird im achten Kapitel nochmals verwiesen, z.B. wenn der Einsiedler den kleinen Jungen befragt.

erblicken: „Also klagte ich mich selber an / bat Gott umb Vergebung / und befahl ihm meine Seel“ (I/20, 76) Vgl.: „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist.“ (Lk 23,46) Beiden Aussagen ist eine absolute Gottergebenheit gemeinsam.

Folgerichtig kommt in der Erzählung gerade kein Tod vor, sondern ein Freispruch, der von Simplicius explizit auf die göttliche Gnade zurückgeführt wird: „und als die Noth am grösten / da war die Hülff Gottes am nächsten“ (I/20, 76). Simplicius kann leben, wird dank dem Hanauer Pfarrer frei gelassen und avanciert bald sogar zum Günstling Ramsays.

Kalbsverwandlung

Noch vor dem Beginn des Festmahls begegnet Simplicius u.a. einem Pagen, der ihn später verrät. Die Begegnung dürfte dabei eine nicht so marginale Rolle spielen, wie es scheinen könnte. Er gehört zu Ramsay und Simplicius berichtet, „demselben schenckt ich mein Hertz“; „ja ich vertraute ihm alle meine Heimlichkeiten“ (I/28, 101). Später nennt er ihn gar „meinen Cameraden und vertrauten Hertz-Bruder“ (I/34, 114). Der Page bringt am Vorabend des Festmahls Simplicius „die Kunst“ des „Wahrsagens“ bei⁶², die ihn dann gleich am anderen Tag⁶³ vor der übrigen Hanauer Gesellschaft desavouiert, er muss zum ersten Mal Ramsays Zorn erfahren.⁶⁴ Nachdem er wiederum den verräterischen Pagen ernst genommen hat, verdirbt er den Tanz und wird in den Gänsestall eingesperrt. Was er dort beobachtet und später vor den anderen verrät, bildet den entscheidenden Anstoß zum Beschluss, ihn zum Narren machen zu lassen.⁶⁵ Obwohl das ganze Geschehen relativ viele Kapitel umfasst, erstrecken sich die darin erzählten Episoden über einen kurzen Zeitraum. Allein das Fest dauert zwei Tage und diese werden ausführlich geschildert.⁶⁶ Genauer: Der erste Tag des Festes endet für Simplicius im Gänsestall. Auch das erste Buch des Romans schließt an dieser Stelle, gleichsam in der Mitte des Geschehens. Es ist durchaus berechtigt, hier danach zu fragen, warum der Autor sich für einen solchen kompositionellen Schritt entschieden hat.⁶⁷ Handelt es sich um einen rein spielerischen Eingriff des Autors in den Text, der nichts weiteres zu bedeuten hat? Oder steckt eine Absicht dahinter? Warum endet das Geschehen des ersten Buches mitten in der Nacht?

⁶² „Einsmals schwätzten wir im Bett lang miteinander / ehe wir entschlieffen / und in dem wir vom Wahrsagen redeten / versprach er mich solches auch umbsonst zu lernen“ (I/28, 101).

⁶³ „DEß andern Tags“ (I/29, 102).

⁶⁴ „Hierdurch bekam ich [...] einen ungnädigen Herrn an meinem *Gouverneur*“ (I/31, 109).

⁶⁵ „Wörtlich spricht der Erzähler hier von seinem „Untergang“: „Solches verursachte einen allgemeinen Schluß zu meinem Untergang / welcher war / daß man mich dapffer *agiren* sollte / so würde ich mit der Zeit einen raren Tischrath abgeben [...]“ (II/3, 129).

⁶⁶ ST I/29-II/3.

⁶⁷ Diese Frage stellten sich bereits Strässle (2001) und Haberkamm (2002).

Vielleicht bietet die Betrachtung der Zeitverhältnisse und deren auf die Religion bezogene Bedeutung hier eine mögliche Antwort. Das Festmahl beginnt am Tag eins. Mit Anbruch des zweiten Tages nimmt Simplicius an der „ersten Hochzeit“ teil und konsequenterweise beginnt hier auch das zweite Buch. Dieser Nacht wird wieder relativ viel Platz eingeräumt, die ersten beiden Kapitel im zweiten Buch. Sie ist durchaus ereignisreich, denn nachdem Simplicius aus dem Gänsestall geflohen ist, kommt er, inzwischen nach Mitternacht, zum Pfarrer, wird ausgezogen und gebadet. Das beschriebene Geschehen ist also voller Ereignisse, die mit der Initiation assoziiert werden. Nach Tagesanbruch setzt sich das Fest vom vorangehenden Tag fort und nachdem Simplicius den „dollen Fähnrich“ verraten hat, wird sein „Untergang“ beschlossen. Noch an demselben Tag erfolgt der Besuch des Commissarius. Die beschriebene Musterung dauert mehrere Tage,⁶⁸ Simplicius bekommt währenddessen von Ramsay einen neuen Namen. Er erweist sich während dieser Tage erstmals der Verstellung mächtig.⁶⁹

Wenn die Narrenverwandlung beginnt, wird ausdrücklich erwähnt, dass er im Keller „[d]rey Täg und zwo Nächt“ verbringt (II/5, 134). Der explizite Vergleich des Kellers mit der Hölle (II/5) lässt die Vorstellung einer Unterwelt auftauchen und die genannte zeitliche Dauer erinnert wieder an die drei Tage des Erlösers im Reich des Todes. In der Tradition hat man diese Zeit sogar auf einzelne Stunden umgerechnet. Dass es sich um keine bloße kabbalistische Spielerei sondern um eine offiziell anerkannte „Berechnung“ handelt, bezeugt Bellarmins Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im Katechismus:

„Wir sagen nicht, dass Christus nach drei ganzen Tagen auferstand, sondern am dritten Tag. Das ist auch vollkommen richtig, weil er am Freitag in Grab lag, (das ist der erste Tag, wenn auch kein ganzer), und den ganzen Samstag, also dem zweiten Tag, und einen Teil des Sonntags, also dem dritten Tag, weil die natürlichen Tage am Vorabend beginnen, wenn unsere Uhren 18 Uhr geschlagen haben. [...] Er wollte so lange im Grabe bleiben, wie nötig war, um diese Wahrheit zu beweisen [= dass er wirklich tot war]. Auch möchte ich, dass ihr bedenkt, dass Christus, wie er 33 oder 34 Jahre unter den Menschen lebte, wo auch wenigstens 33 oder 34 Stunden unter den Verstorbenen weilen wollte, was tatsächlich so viel ergibt, wenn ihr 7 Stunden des Freitags (weil er am Freitag um 17 Uhr begraben wurde), 24 Stunden des Samstags und 2 oder 3 Stunden des Sonntags zusammenzählt, weil Christus nach Mitternacht auferstand, beim Anbruch der Morgendämmerung.“⁷⁰

Simplicius kommt anschließend in den „Himmel“ und hält sich dort wieder genau so lange auf. Zuerst erwacht er unter den Händen der „alten Weiber“ (II/6, 135). Dann schläft er wieder ein. „Meines Davorhaltens schlieffe ich diesen Satz länger als 24 Stund“ (ebd.,

⁶⁸ „Folgende Täge giengs bey der Musterung bund über Eck her“ (II/4, 131).

⁶⁹ Vgl. Thomas Strässle, *Vom Unverstand zum Verstand durchs Feuer*, S. 77.

⁷⁰ Damit aber bekommt der Umfang von drei Tagen außer der heilsgeschichtlichen noch eine zahlensymbolische Bedeutung. Das Alter Christi und seine Aufenthalt in der Unterwelt sind gleich – 33 oder 34 Jahre in der Welt bzw. genau so viele Stunden im Grab. (Robert Bellarmin: „Ausführlichere Erklärung der christlichen Lehre.“ In: Bellarmin, *Katechismen*, S. 65- 207, hier S.78.)

137) und wenn er wieder erwacht, stehen zwei andere Knaben wie Engel an seinem Bett. Nach einem Schlaftrunk folgen wieder der Schlaf und das endgültige Erwachen im Gänsestall als Kalb: „Den andern Tag erwachte ich wiederumb“ (ebd.).

Das Motiv des Hermaphroditischen umrahmt die Narrenepisode, kommt aber in Abwandlungen auch hier vor. Ein „Hermaphrodit“ ist das erste Wesen, das Simplicius am Hanauer Tor trifft.⁷¹ Er deutet dann nicht nur auf die bevorstehende Veränderung hin, sondern es ist durchaus zu fragen, inwiefern der Gestalt bei Grimmelshausen auch die Signifikanz als Hinweis auf die Verbindung von Mann und Frau zukommt.⁷² Die Hanauer Episode bietet in dieser Hinsicht durchaus Gelegenheiten für eine solche Auslegung. Der Tanz im Allgemeinen, im Roman aber die Tanzszene wäre ein solcher Moment. Simplicius wird währenddessen von einer panischen Angst ergriffen, die ihn an die Seite der Dame treibt, deren Tugend später satirisch gebrochen gepriesen wird. Objektiv gesehen besteht beim Tanz kein Anlass für die Todesfurcht:

„Ungeklärt ist auch, warum er sich zu der Dame flüchtet, statt die Flucht zu ergreifen. Der Text gibt darüber keine unmittelbare Auskunft. [...] Dem äußeren Anschein nach reagiert Simplicius nur auf die äußere Gefahr. Die Diskrepanz zwischen der ungefährlichen Realsituation und seiner Todesangst erhält in der Annahme eine Begründung, daß auch die sexuelle Anspielung einen ursächlichen Anteil an seiner Reaktion hat.“⁷³

Eine plausible Erklärung bietet in dem Fall das wörtliche Verständnis der Anspielungen des neidischen Pagen:

„Ja / sagt mein Camerad / [...] du wirst sehen / wann sie sich also in Todts-Gefahr begeben, daß jeder ein hübsche Frau oder Jungfer erwischt / dann man sagt / es pflüge denen Paaren / so also zusammen haltend fallen / nicht bald wehe zu geschehen.“ (ST I/34, 114)

Simplicius nimmt die Belehrung seines Freundes gutgläubig und damit auch wörtlich auf und erwischt gleich darauf „eine Dame von hohem Adel und vortrefflichen Tugenden / mit welcher mein Herr eben *conversirte* unversehens beym Arm wie ein Beer / und hielte sie wie eine Klett“ (ebd. 115). Der Tanz im 34. Kapitel wird zudem später ausdrücklich als „*Praeludium Veneris*“ (II/1, 121) bezeichnet. Im Tanz wird bildlich die ursprüngliche, mythische Einheit der Geschlechter hergestellt, was das Motiv des Hermaphroditischen evoziert.⁷⁴ So gesehen ist die „Hochzeit“ im Gänsestall kein Zufall, sondern eine „natürliche“ Folge des Vorspiels.

⁷¹ „Der Hermaphroditismus ist bei Grimmelshausen negativ konnotiert.“

Vgl. Klaus Haberkamm, *Sebel unter dem Schenckel*, S. 130 u. zit. 132.

⁷² Klaus Haberkamm (*Sebel unter dem Schenckel*, S. 132) kommt in seiner Analyse zu dem Schluss, dass das Hermaphroditische bei Grimmelshausen ein Sinnbild für Ambivalenz und negativ konnotiert ist. Es steht für einen Zwischenstatus.

⁷³ Peter Triefenbach: *Der Lebenslauf des Simplicius Simplicissimus. Figur – Initiation – Satire*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1979, S. 126 u. 127.

⁷⁴ Vgl. Klaus Haberkamm, *Sebel unter dem Schenckel*, S. 127.

Im zweiten Buch absolviert Simplicius die Kalbsverwandlung, deren Interpretation als Initiationsgeschehen schon lange bekannt ist. Falls die Initiation als ein mit Tod und ‚Wiedergeburt‘ aufs Innigste verbundenes Geschehen betrachtet wird, ist der Narr, das Kalb Simplicius Simplicissimus allegorisch gesehen gleichzeitig ein ‚Neugeborenes‘. Nicht nur vor, sondern auch während der Kalbsverwandlung selbst spricht nicht wenig im Text dafür, dass konkret im Fall dieses Initiationsgeschehens nicht bloß auf die Einweihung der Hauptfigur in die soziale Welt angespielt wird, sondern überhaupt auf die ‚Ankunft‘ eines Menschen in der Welt, also die Geburt eines Kindes.

Solche Ankunfts- und Geburtsthematik wird bereits viel früher, im ersten Buch, vorweggenommen. Von Knan erhält Simplicius das „Hirten-Ampt“ zugeteilt (I/2, 21). Zum einen wird die Pastoral- und Hirtenthematik eng mit dem Weihnachtsfest assoziiert, zum anderen spielt der Erzähler selbst auf die einfache Herkunft aller großen biblischen Gestalten an (vgl. ebd., 21).

Die Geburt eines neuen Lebens wurde in den früheren Vorstellungen mit dem Tod des „Samens“ oder allgemein mit dem Absterben von etwas Altem verbunden. Beim Ackerbau glaubte man, dass das Korn in der Erde zuerst stirbt und erst dann eine neue Pflanze emporwächst. Ähnlich wird beschrieben, dass Simplicius beinahe gestorben ist: „damals legten sie mich in ein Leylach / und zerplotzten mich so unbarmherzig / daß mir alle innerliche Glieder sampt der Seelen herauß hätten fahren mögen“ (II/3, 135). Der „Tod“ des alten Zustandes geht der Neugeburt voraus. Simplicius macht hier und während der ganzen Prozedur mit, um heil zu entkommen, dabei gerät jedoch seine Seele in Lebensgefahr, die „göttliche Vernunft“ droht hier vergessen, „getötet“ zu werden.

Das sechste Kapitel im zweiten Buch dürfte weitere Hinweise auf die (allegorische) „Geburt“ liefern. Die drei alten Frauen kommen Simplicius außerordentlich hässlich vor und er vergleicht sie mit den „natürliche[n] höllische[n] Geister[n]“ (II/6, 135), ferner mit den Erinnyen (Eumenides); Tisiphone (Megära), die als Rächerin des Mordes auftrat, wird speziell genannt. Sie würden, so P. Triefenbach, durch „die zur Schau gestellten Brüste“ als Ammen kenntlich gemacht⁷⁵. Was die Beschreibung durch den Erzähler allerdings bestätigt: „ihre lange Brüst weiß ich nichts anders zu vergleichen / als zweyen lummerichten Kuh-Blasen / denen zwey Drittel vom Blast entgangen“ (ebd. 136) Vielleicht mag es nicht übertrieben sein, noch etwas weiter zu gehen und in ihnen Hebammen zu sehen. Wie der Leser gleich erfährt, erkennt der Junge in den „Erinnyen“-

⁷⁵ So schon Peter Triefenbach, *Der Lebenslauf*, S. 99.

Frauen später ganz gewöhnliche Personen aus seiner Umgebung: „Als ich mich besser erkoberte / sahe ich / daß die eine unser Schüsselwäscherin / die ander zwo aber zweyer Fourierschützen Weiber waren.“ (II/6, 130) Sie entkleiden ihn, womit er für das neue Gewand vorbereitet wird, und waschen ihn – wie man es nach der Geburt eines Kindes macht. Der Junge stellt sich „als wenn ich mich nicht zu regen vermochte / [...] als diese ehrliche alte Mütterlein mich splitternackend außzogen / und von allem Unrath wie ein junges Kind säuberten“ (ebd.) Danach „legten sie mich in ein köstlich Bett / [...] sie aber giengen / und namen ihre Kübel und andere Sachen / damit sie mich gewaschen hatten / samt meinen Kleidern und allen Unflat mit sich hinweg“ (ebd., 137).

Von Bedeutung ist weiter, dass Simplicius ausgerechnet im Gänsestall als Kalb erwacht. Zuerst „stimmt“ es einfach nicht, dass sich „Kälber“ im Gänsestall aufhalten. Zum andern aber befindet er sich genau dort, wo vorher nach dem Tanz die ‚Hochzeit‘ stattgefunden hat. Der Ort selbst bildet eine Art Umrahmung der ganzen Verwandlung. Simplicius fügt sich gleich in die Rolle des Narren und benimmt sich gemäß seinem Kostüm als Kalb, also explizit wie ein Junges, das nach seiner Mutter verlangt, auch hier kehrt die Symbolik ‚Mutter-Kind‘ wieder: „[Ich] stellte mich gar wie ein hungerig Kalb / das sich nach seiner Mutter sehnet / mein Geplerr wurde auch bald von den jenigen gehört / die darzu bestellt waren“ (II/7, 138).

Weiter drückt das in der Literaturwissenschaft vielfach besprochene Phönix-Bild die Neugeburt-Thematik am anschaulichsten aus:

„bilde dir ein / als ob du gleich dem *Phoenix*, vom Unverstand zum Verstand durchs Feuer / und also zu einem neuen menschlichen Leben auch neu geboren worden seyest“ (ST II/8, 142; Hervorh. J.M.).

Und die Hypothese sei jetzt von der Perspektive der temporalen Anordnung der Erzählung überprüft. Das im ersten Buch implizit erwähnte Datum 17.3. („S. Gertraud“, I/9, 40) kann man mit einer weiteren Bedeutung aufladen, die sich mit Breuers Deutung⁷⁶ verträgt. Der St. Gertrudstag bestimmt nach Breuers Stellenkommentar das Ende der winterlichen Spinnarbeit und den Beginn der Feldarbeit, der Einsiedler „besamt“ dann das unbebaute Feld von Simplicii Seele.⁷⁷ Aufschlussreich ist in diesem Kontext die Analogie

⁷⁶ Breuer (2005, S. 809) beruft sich dabei auf Triefenbach.

⁷⁷ Wie wichtig der Tag früher war, mag auch beweisen, dass in die Zeit um den 17. März laut einigen alchemistischen Schriften der Beginn des *Opus magnum* fallen soll. Vgl. Allison Coudert: *Der Stein der Weisen. Die geheime Kunst der Alchemisten*. Aus dem Engl. v. Christian Quatmann. Bern/ München: Scherz, 1982, S. 61.

Die Heilige selbst erschien dem Volk als eine rechte Nothelferin. Sie schützt vor Gefahren auf dem Meer, heilt Kranke, rettet Gefangene oder dem Teufel Verfallene, nimmt sich der Fremdlinge an und beschirmt Reisende, die um eine gute Herberge besorgt sind. In der Reihe der himmlischen Beschützer für Reisende steht die Heilige zumindest im Mittelalter sogar unter den ersten. Man glaubte daher, dass sie auch den

von der Fortpflanzung und der Bebauung der Erde.⁷⁸ Das bestärkt um so mehr die Lesart, dass der Gertrudstag die „geistige“ Befruchtung des Simplicius, Entstehung einer mit Geist begabten Seele symbolisiert. Die „Fleischwerdung“ der Geistseele wird damit als nächster Schritt in der Erzählung impliziert und später im Text als „erste Hochzeit“ im Gänsestall versinnbildlicht.

In diesem Kontext sei auf die oben erwähnte theologische Bedeutungseinheit zwischen Empfängnis, Geburt und Kreuzigung Jesu hingewiesen. Genau neun Monate nach dem Gertrudstag rückt die Wintersonnenwende und mit ihr das Weihnachtsfest näher. Es beginnen laut dem *Ewig-währenden Calender* die Saturnalien (17.12.). Der Unterricht des Eremiten beginnt im achten Kapitel zuerst mit einem Dialog, der in der tatsächlichen Durchführung eher einem Verhör gleicht oder einer Befragung. Nach Strässle ist der erzählerische Griff im Roman „formal einzigartig“ und die Gesprächssequenz behält ihre Relevanz auch deshalb, weil der Einsiedler hier die Nächstenliebe „geradezu zu seiner kommunikativen Grundeinstellung“ macht.⁷⁹ Komisch wirkt dabei die Unwissenheit des Jungen, wie sie bei dem Aufsagen des Vaterunsers zum Vorschein kommt. Warum Grimmelhäuser gerade hier zu einer solchen Form des Dialogs mitten in einem Roman wechselt, dürfte nicht nur mit der komischen Bloßstellung von Simplicius' Ungelehrtheit erklärt werden, sondern auch damit, dass in den früheren Jahrhunderten der christliche Katechismus genau auf diese Weise den Kindern oder Taufbewerbern vermittelt wurde und der Dichter Grimmelhäuser, den Gattungsvorgaben der menippeischen Satire entsprechend,⁸⁰ die Vermittlungsform des Katechismus nützt. In der Alten Kirche dienten die Katechismen dem Unterricht für die Taufbewerber, seit dem 16. Jahrhundert

Seelen Herberge auf der Reise ins Jenseits gewährt. Der hl. Gertrud wurde sehr wahrscheinlich irrtümlicherweise und wohl infolge einer Verwechslung mit der hl. Gertrud von Helpede (Helfta), einer bedeutenden Mystikerin aus dem 13. Jh., die Verfasserschaft von Zauberbüchlein (Geisterbeschwörungen) zugeschrieben, das sog. Gertrudenbüchlein. Es wurde zum Schatzheben und zu andern Beschwörungen gebraucht. Als Andachts-, nicht Zauberbuch, ist es im 17. und 18. Jh. in unzähligen Abdrucken verbreitet worden, das Büchlein ist aus den Offenbarungen der Heiligen geschöpft. Warum Gertrud zur Schatzspenderin wird, geht aus der Legende der älteren Gertrud so wenig hervor wie aus der Lebensgeschichte der jüngeren.

Vgl. Art. „Gertrud, hl.“ in HWA Bd. 3, Sp. 701f. u. Art. „Gertrudenbüchlein“ in: HWA Bd. 3, Sp. 706-709.

⁷⁸ Der „männliche“ Eingriff der Befruchtung wird nach Bourdieus Theorie in mancher kulturellen Tradition hervorgehoben. Im Fortpflanzungszyklus wie im agrarischen Zyklus privilegiert die mythisch-rituelle Logik den männlichen Eingriff, die gefährliche Eröffnungsaktion auf Kosten der Austragungsperioden, der der Erde ebenso wie der der Frau, denn beide spielen in diesem Prozess eine eher passive Rolle. (Vgl. Pierre Bourdieu: *Die männliche Herrschaft*. Aus dem Frz.v. Jürgen Bolder. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2005, S. 84f.)

⁷⁹ Thomas Strässle, *Vom Unverstand zum Verstand durchs Feuer*, S. 38.

⁸⁰ Die Menippea sucht die Kontraste und widersprüchlichen Verbindungen, mischt sich häufig mit anderen Gattungen, deren Elemente sie sich einverleibt, und weiß die philosophische Wahrheitssuche mit einem gleichsam journalistischen Sinn für Aktualität zu vereinen. So Werner von Koppenfels, *Der andere Blick...*, S. 21.

bezeichnet der Begriff das Buch, das in der Kirche, Familie und Schule als Unterrichtsmittel verwendet wurde. Nachdem z.B. Erasmus von Rotterdam oder Calvin solche Werke verfasst hatten, erlangten die Katechismen des Reformators Martin Luther große Bedeutung. Er ließ 1529 in Wittenberg seinen *Deutsch Catechismus*, einen „Großen“ Katechismus für den Unterricht der Kinder und Einfältigen veröffentlichen, in dem mittels lehrstückhafter Darstellung die fünf Hauptstücke behandelt werden: Dekalog, Symbolum, Vater Unser, Taufe und Abendmahl (mit Beichte). Unter dem Titel *Enchiridion. Der kleine Catechismus für die gemeinen Pfarrherrn und Prediger* erschien im selben Jahr Luthers „Kleiner Katechismus“, der in 44 nichtnummerierten Fragen und Antworten ebenfalls die fünf Hauptstücke (Dekalog, Symbolum, Vater Unser, Taufsakrament mit Beichte und Altarsakrament) darstellt. Nach der Bibel wurden beide Katechismen zum meistgedruckten Werk innerhalb der reformatorischen Christenheit. Die Dialogform oder eher das Prinzip der Fragen und Antworten geht auf Martin Luther zurück und wurde zum Merkmal des Katechismus.

Nach dem Tridentinischen Konzil (1545-1563) entstanden⁸¹ auch auf der katholischen Seite Katechismen in dieser Form, die in der Folgezeit schnell Verbreitung gefunden haben. Wie in Italien der Katechismus von Hl. Robert Bellarmin (1542-1621), so auf deutschem Gebiet der „Canisi“, der Katechismus von Hl. Petrus Canisius (1521-1597). Robert Bellarmins Katechismus erschien in zwei Fassungen, der kürzere mit dem Titel *Dottrina cristiana breve* lag 1597, der ausführlichere, *Dottrina cristiana più copiosa della dottrina cristiana* ein Jahr später, 1598, ausgearbeitet vor. Petrus Canisius hat mehrere Versionen des Katechismus verfasst: Die ausführlichste heißt *Summa doctrinae christianae* („Großer Katechismus“) und erschien 1555 im Auftrag König Ferdinands I. in Wien. *Catechismus minimus* (Kleinster Katechismus) erschien 1556 als Auszug aus dem „Großen Katechismus“. Der leicht fassbare Abriss der Glaubenslehre umfasst 59 Fragen in sechs Kapiteln und sollte im ersten Religionsunterricht für Kinder und das einfache Volk benutzt werden. Im Religionsunterricht an den Lateinschulen sollte der „Kleine (bzw. Mittlere) Katechismus“, *Parvus catechismus catholicorum* (Köln 1558), später auch Katechismus catholicus genannt, mit 122 Fragen in fünf Kapiteln benutzt werden.⁸² Die Schüler oder Taufbewerber mussten die Antworten auf die Fragen oft auswendig lernen.⁸³

⁸¹ Ein Produkt des Konzils war der *Catechismus Romanus* (Rom 1566), der in Varianten praktisch bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1862-65) in Geltung blieb.

⁸² Zu den Katechismen insgesamt vgl. Andreas Wollbold: „Bellarmins Katechismen und Auslegungen zum Glaubensbekenntnis und zum Vater Unser“. In: R. Bellarmin, *Katechismen*, S. 11-24 und Rita Haub: „Robert

Im *Simplicissimus* dürfte durch die Form des Dialogs im achten Kapitel auf die Textsorte des Katechismus Bezug genommen werden. Inwiefern Ähnlichkeit bei einer direkten Gegenüberstellung der beiden Texte hervortritt bzw. wie sie durch die falschen Antworten des Jungen der Komik preisgegeben und eben dadurch nur noch unterstrichen wird, beurteile jeder selbst:

„EJnsiedel: Wie heissestu? *Simpl.* Ich heisse Bub. Einsid. Ich sihe wol / daß du kein Mädlein bist / wie hat dir aber dein Vatter und Mutter geruffen? [...] Einsid. Kanstu auch beten? *Simpl.* Nain / unser Ann und mein Meüder haben als das Bett gemacht: Einsid. Ich frage nicht hernach / sondern ob du das Vatter unser kanst? *Simpl.* Ja ich: Eins. Nun so sprichs dann: *Simpl.* Unser lieber Vatter / der du bist im Himel / hailiget werde nam / zrkomes d Reich / dein Will schee Himmel ad Erden / gib uns Schuld / als wir unsern Schuldigern geba / führ uns nicht in kein böß Versucha / sonern erlöß uns von dem Reich / und die Krafft / und die Herrlichkeit / in Ewigkeit / Ama.“ (I/8, 37)

Und die „Idealsituation“:

„I. Wer ist und darf ein Christgläubiger und zu Recht Katholik genannt werden?

Der, sofern er die heilsame Lehre Jesu Christi, des wahren Gottes und Menschen, in seiner Kirche und Versammlung bekennt und nicht irgendwelchen Sekten, Abspaltungen oder irrigen Lehren anhängt, die gegen die christliche allgemeine Kirche sind.

II. Von welchen Dingen soll man die Christen zuerst lehren und unterweisen?

Vom Glauben, Hoffnung, Liebe, von den Sakramenten und den Teilen, die zu der christlichen Gerechtigkeit gehören.“⁸⁴

Das Gebet wird in seiner mustergültigen Form bei Canisius wie folgt präsentiert:

„II. Woraus erkennen wir, wie man recht hoffen und bitten soll?

Aus dem Gebet, das Christus, unser Herr und Meister, mit seinem heiligen Mund gelehrt und uns zu beten befohlen hat, welches man das ‚Vater unser‘ nennt.

III. Wie viele Teile hat das ‚Vater unser‘?

Sieben; und sie lauten so:

1. „Vater unser, der du bist in den Himmeln. Geheiligt werde dein Name.“
2. „Zu uns komme dein Reich.“
3. „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden.“
4. „Gib uns heute unser tägliches Brot.“
5. „Und vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.“
6. „Und führe uns nicht in Versuchung.“
7. „Sondern erlöse uns von dem Übel. Amen.“⁸⁵

Analog zum Anfang des Katechismus, wo ein katholischer Christ definiert wird, beginnt der Einsiedler mit der Frage nach dem Namen des Jungen. Der Name, den Simplicius

Bellarmin und der Katechismus nach dem Tridentinum“ In: R. Bellarmin, *Katechismen*, S. 25-35, hier S. 32ff.

⁸³ Vgl. Andreas Wollbold, *Bellarmins Katechismen...*, S. 13f.

⁸⁴ *Kurzer Unterricht vom Katholischen Glauben. Der Kleine Katechismus des Petrus Canisius. Dillingen 1560.* Eingeleitet und hg. v. Rita Haub. Aus dem Frühneuhochdt. übertragen v. P. Andreas Schönfeld SJ. Frankfurt am Main 1998, S. 29.

⁸⁵ *Kurzer Unterricht vom Katholischen Glauben*, S. 36.

später bekommt, wird zwar gleich vom Einsiedler begründet, dennoch ist die Vielseitigkeit des programmatischen Namens⁸⁶ nicht genug zu betonen. Das Gebet Vaterunser, von dem dann die Rede ist (vgl. I/8, 38), steht bei Canisius, d.h. in der deutschen Ausgabe des Kleinen Katechismus von 1560, gleich im zweiten Abschnitt, der von der Hoffnung handelt. Nach dem achten Kapitel folgt im Roman nun die tatsächliche Unterweisung des Jungen. Dass ein neuer Abschnitt anhebt, signalisiert im Text auch formal wieder ein „Anfang“: „JCh fieng an zu essen“ (I/9, 40). Damit sowie mit der „Taufe“ auf den Namen Simplicius beginnt er, gleichsam zu „sein“.

Simplicius merkt an, dass ihn der Einsiedler vor der eigentlichen Unterweisung in eine etwa dreiwöchige Probezeit aufgenommen hat: „Eine Zeit von ungefähr drey Wochen war mein Probier-Jahr“ (I/9, 40). Die Probezeit beginnt um den Gertrudstag. Im Mittelalter enthielt die liturgische Vorbereitungszeit auf Ostern nicht allein die eigentliche Quadragesima und die Karwoche, sondern auch eine dreiwöchige Vorfastezeit.⁸⁷ Doch ob die betreffende Zeitangabe im Roman ausgerechnet darauf anspielt, scheint eher unwahrscheinlich. Deutet man die Zeitspanne nichtsdestoweniger als bewusst gewählt, so stellt man fest, dass es im Buch Daniel heißt, der Prophet habe nach drei Wochen Fastenzeit seine Visionen von Gott empfangen.⁸⁸ Seine Askese führt zu apokalyptischer Offenbarung:

„In jenen Tagen hielt ich, Daniel, drei Wochen lang Trauer. Nahrung, die mir sonst schmeckte, aß ich nicht; Fleisch und Wein kamen nicht in meinen Mund; auch salbte ich mich nicht, bis drei volle Wochen vorbei waren.“ (Dan 10,2f.).

Auch Simplicius wird – darin dem Propheten ähnlich – nach der Probefrist von drei Wochen im göttlichen Wort unterwiesen. Dann ist sein Wissen aber zugleich die ewige Wahrheit und Offenbarungswissen, zu dem man als Mensch (nach dem Sündenfall) erst dann wieder gelangt, wenn man sich im Zustand der inneren Reinheit und Gnade befindet. Die Beobachtung korrespondiert mit solchen Interpretationen, die in dem Einsiedler-Vater den göttlichen *logos* erkennen und folgerichtig zu der Ansicht gelangen, dass der Roman *Simplicissimus Teutsch* mit dem Ende der „vorzeitlichen Existenz“ beginne, d.h. genauer mit der Erschaffung der Geist-Seele von Simplicius, die seine Gottähnlichkeit garantiert

⁸⁶ Simplicius bleibt allen ein Rätsel, auch sich selbst. Der Typenname täuscht. Auffallend ist die Distanz zu allen ihm aufgenötigten Rollen, die ihm äußerlich geliebt sind. Prognostiker geben erste Hinweise auf seine wahre Identität, seine adlige Abkunft, die ihm aber unglaublich erscheint. Simplicius ist also im wörtlichen wie im übertragenen Sinn nicht zu fassen. (Dieter Breuer, *'Eine freye Person die niemand unterworfen'*, bes. S. 243-245.)

⁸⁷ Die drei Wochen wurden Septuagesima, Sexagesima und Quinquagesima genannt und ihre Einhaltung war im Mönchtum ein weit verbreiteter Brauch. Vgl. Teresa Pérez Higuera: *Chronos. Die Zeit in der Kunst des Mittelalters*. Würzburg: Echter, 1997, S. 238.

⁸⁸ Oda Wischmeyer, *Das Neue Jerusalem. Endzeitszenarien...*, S. 42.

wie auch seinen Status als Gottes Kind: der ‚Vater‘ gibt ihm einen Namen, womit zugleich aber auch angedeutet ist, dass er als sein Kind im Buch des Lebens eingeschrieben ist und als Auserwählter erlöst werden kann, falls er Gott nicht vergisst.

Zwischen dem genannten Datum (Gertrudstag) und der Narrenverwandlung liegen nichtsdestoweniger genau genommen zwei Jahre und mehrere (ggf. neun) Monate. Das alles stimmt auf der Textoberfläche. Aber m.E. ist die zeitliche Verschmelzung der zwei Jahre und etlicher Monate des Waldlebens doch nicht so abwegig, wie sie auf den ersten Blick zu sein scheint. Dem Waldleben haftet etwas Zeitloses an. Nach zwei Jahren stirbt der Einsiedler, für Simplicius eine Gottvatergestalt. Er hinterlässt die „Heilige Schrift“ (den Brief) und in dem Moment, da Simplicius den Brief findet (in I/18), fällt der Anfang wieder mit dem Ende zusammen, sodass die Waldepisode durch das Motiv der Schrift umrahmt ist: hier (I/9f.) der Anfang der noch unvermittelten göttlichen Unterweisung der Seele und die erste Begegnung mit der Bibel,⁸⁹ dort der Brief als Testament und Evangelium in einem.

Der Zustand der Zeitlosigkeit oder Ewigkeit wird weiter dadurch untermauert, dass in der Einsiedler-Episode im Unterschied zum umgebenden Textverlauf nirgendwo die Rede vom Kriegsgeschehen ist.⁹⁰ Auch die Witterungsbedingungen und die damit verbundenen Sorgen des Menschen um sein Überleben werden hier nicht in der Weise thematisiert, wie später. Die Armut wird hier in ihrer Genügsamkeit als eine glückliche charakterisiert und nicht als Qual, Elend und Misere:

„wir verschmäheten auch keine Buchen / wilde Aepffel / Pirn / Kirschen / ja die Eicheln machte uns der Hunger oft angenehm“ (I/11, 45).

„wir behalfen uns oft mit Schnecken und Fröschen / so war uns auch mit Reussen und Anglen das fischen nicht zu wider“ (ebd.).

„Von allerhand Gewand / [...] hatten wir nichts / als was wir auff dem Leib trugen / weil wir uns vor genug zu haben schätzten / wann wir uns vor Regen und Frost beschützen könten.“ (ebd. 46)

Das Waldleben verschmilzt so zu einer gleichförmigen Einheit, die an die Ewigkeit als immerwährende Gegenwart erinnert.

Des Weiteren wird die Tilgung der zwei Jahre und deren allegorische Deutung als Empfängnis durch die Worte Knans (V/8, 477) gefördert, wo er behauptet, dass die

⁸⁹ Dass der Junge die Bibel ausgerechnet an der Hiob-Stelle aufschlägt, ist ernst zu nehmen. Er identifiziert Knans brennendes Haus mit Hiobs Besitz.

⁹⁰ Das bemerkt schon Andreas Merzhäuser: *Satyrische Selbstbehauptung. Innovation und Tradition in Grimmelshausens „Abentheuerlichem Simplicissimus Teutsch“*. Göttingen: Wallstein, 2002, S. 90. Auf die Kriegsvorfälle in I/13-15 folgt der allegorische Traum vom Baum. Sie werden weder bei Meid (1996) noch bei Breuer (2005) näher datiert, Breuers Stellenkommentar weist auf die Gegenwart biblischer Anspielungen hin. Die Gefangennahme des Pfarrers in I/13 z.B. erinnert an das Ecce-Homo-Motiv. Damit verbunden ist weiter der Entzug des Salzes, das hier allegorisch auf den göttlichen Geist anspielt (vgl. Breuer 2005, S. 815f).

Nördlinger Schlacht ihm den Jungen genommen hat, die aber erst 1634, nicht 1632 stattfand. Hält man sich an Knans Worte, dann wird der Aufenthalt beim Einsiedler wie ausgelöscht, von der historischen Zeit wegradiert und nicht in sie hineingerechnet. Was weiter implizieren würde, dass die christliche Unterweisung durch den Eremiten nicht in die Sphäre des „Historischen“ gehört, sondern in die des „Göttlichen“ und Heiligen, wo die irdische Zeit in Ewigkeit verwandelt wird. Für den 17. März wäre daher der kalendarische Anfang der allegorischen ‚Schwangerschaft‘ anzusetzen.

Wenn Simplicius als Kalb im Gänsestall erwacht, ist es zugleich die Landung in der Welt. Der Gänsestall steht wie Hanau für die Welt als die von der Sünde gestörte Schöpfung und für das materielle Diesseits. Im Text selbst wird die Kalbsverwandlung mit dem Hinweis auf Ramsay sowie dem Verweis auf die mythische Gottheit im Gespräch des Jungen mit dem Hanauer Pfarrer begründet: „Lieber *Simplici*, hätte dein Herr diese Kunst gewüst / so dörrftestu wol ehender in einen Beern / wie die *Callisto*, als in einen Stier / wie *Jupiter*, verwandelt worden seyn“ (II/8, 145). Der Bezug auf den höchsten antiken Gott Jupiter (Zeus) spielt in der Jupiter-Episode im dritten Buch eine Rolle und wird im fünften Buch (V/8, 479) noch einmal hergestellt, als der Knan berichtet, dass der Junge mit der Geißmilch ernährt wurde. Hier tritt erneut das Motiv der edlen Herkunft in den Vordergrund, das sich zugleich geistig als Gotteskindschaft verstehen lässt.

Die Kalbsverwandlung rückt in die mythologische Nähe der Verwandlung eines Gottes in ein Tier. Damit wäre nicht nur ein kompositorischer Zusammenhang zwischen dem Narren Jupiter und der Hauptfigur hergestellt, sondern zugleich angedeutet, dass Simplicius, obwohl ein Kalb, im Verborgenen gottähnlich ist, ein „vernünfftig Thier“⁹¹ (*animal rationale*). Der Begriff kommt im 13. Kapitel im zweiten Buch explizit vor. Nach dem Streitgespräch mit dem Sekretär (II/10) mischt sich später Ramsay ein. Angesprochen wird zunächst das Streben nach dem „Adel“, wobei in der Replik des „Narren“ die Doppelbedeutung des Begriffs aufgedeckt und die eine Komponente, das eitle Streben nach äußerem Adel, Lob und Titeln verurteilt wird (II/10, 153). Im zwölften Kapitel⁹² werden verschiedene Tiere als Beispiel für vernünftiges Handeln aufgezählt. Die Komik entsteht durch Bloßstellung des menschlichen Handelns, das sich gerade dann als närrisch, unvernünftig zeigt, wenn die Menschen nach Ehren streben und sich durch eigene Begierden verblenden lassen. Mit der Umschreibung des Menschen als vernünftiges Tier

⁹¹ ST II/13, 161.

⁹² Dazu passend die Überschrift: „Von Verstand und Wissenschaft etlicher unvernünfftigen Thier“ (II/12)

entpuppt sich so sein widersprüchliches Wesen, die Zusammensetzung aus Leib, Triebnatur, und Seele, die nach dem Geist strebt.

„Die Narrheit, in der sich das vernünftige Kalb zeigt, spiegelt nichts anderes als die Narrheit des wirklichen Menschen wider, der das Animalische in sich verleugnet; dessen Verhalten jedoch, wie der Einfältige beim ersten Blick in die Welt feststellt, von seinen *Begierden* gesteuert wird.“⁹³

Auch Heselhaus spricht davon, dass die Narrenverwandlung Simplicius die „pikarische Durchtriebenheit“ gibt.⁹⁴

In das Alte Testament führt außer der Hirtenthematik im Romaneingang (I/2) noch der mehrmalige Vergleich des Verwandelten mit dem babylonischen König Nebukadnezar:

„mir zwar ists kein Schand / daß ich ein Kalb bin worden / dieweil ich in solchem Fall dem Großmächtigen König Nabuchodonosor nachzufolgen die Ehr habe / wer weiß / ob es nicht GOTT gefällt / daß ich auch wieder wie dieser / zu einem Menschen / und zwar noch grösser werde, als mein Knan gewesen?“ (II/10, 150)

„und derjenige / der mich zum Kalb werden zu lassen beliebt / wird mir auch die Gewächs deß Erdbodens dergestalt zu segnen wissen / daß sie mir wie dem Nabuchodonosore zur Speis und Aufenthalt meines Lebens auch nicht unbequem seyn werden;“ (II/12, 158)

„Freylich / antwortet ich / ich habe ja meine unsterbliche menschliche Seel noch / die wird ja / wie du leichtlich gedencken kannst / nicht in die Höll begehren / vornehmlich weil mirs schon einmal so übel darinnen ergangen; Jch bin nur verändert / wie vor diesem Nabuchodonosor / und dörfte ich noch wohl zu seiner Zeit wieder zu einem Menschen werden.“ (II/13, 166)

Der Junge meint mit demjenigen, der ihn zum Kalb werden ließ, Gott und nicht Ramsay. Er zeigt in den Zitaten eine demütige Haltung und gibt die Akzeptanz seines jetzigen Zustandes zu verstehen, die sich auf das Vertrauen in Gott gründet. Nabuchodonosor (Nebukadnezar⁹⁵) verliert seine königliche und menschliche Würde, weil er hochmütig ist. Nach sieben Zeiten wird er wieder zum Menschen verwandelt (vgl. Dan. 4,29).

Der Vergleich mit dem bestraften König bringt jedenfalls die Komponente der „Prüfung“ in das Geschehen. Simplicius als „Kalb“ wird nur dann von seinem jetzigen Zustand befreit, wenn er sich demütig Gottes Willen fügt, seinen tierischen Zustand mit Gottes Hilfe überwindet. Die unsterbliche Seele und die Lehre des Einsiedler-Vaters bilden die gottähnliche Seite der Gestalt.⁹⁶ Der Verweis auf den babylonischen König war in der

⁹³ Peter Triefenbach, *Der Lebenslauf*, S. 50.

⁹⁴ „Sein Narrenkleid legt er ab, um dieses Spiel [= das närrische Treiben der Welt um Geld] mit mehr Erfolg treiben zu können.“ (Clemens Heselhaus: „Grimmelshausen. Der abenteuerliche Simplicissimus.“ In: *Der deutsche Roman. Vom Barock bis zur Gegenwart. Struktur und Geschichte I.* Hg.v. Benno von Wiese. Düsseldorf: August Bagel, 1965, S. 15-63; 409-414, zit. S. 33 u. 37.)

⁹⁵ Die Form „Nebukadnezar“ befindet sich in der Lutherbibel, im Roman wird die z.B. in der Bibelübersetzung von Johann Dietenberger (Mainz 1603) befindliche Variante verwendet (vgl. Peter Triefenbach, *Der Lebenslauf*, S. 37), die ebenfalls in der Vulgata erscheint (vgl. Dieter Breuer, *Die sinnreiche Siebzehn...*, S. 279).

⁹⁶ Die Parallele von Simplicius und Nebukadnezar führt Triefenbach noch weiter aus und vermutet hinter der Anspielung zugleich einen Hinweis für die Komposition des Werkes. Ob er nicht zu weit geht, hat neulich Strässle erwogen, der die Narrenverwandlungsszene als „Kontrafaktur der Bestrafung Nebukadnezars“ liest. Vgl. Peter Triefenbach, *Der Lebenslauf*, bes. S. 68ff.; Thomas Strässle, *Vom Unverstand zum Verstand durchs Feuer*, bes. S. 89ff. u. das folgende Zit. S. 90.

typologischen Deutung des Mittelalters als eine *praefiguratio* für die Kreuzigung und Auferstehung Christi verstanden worden⁹⁷ und das Buch Daniel (Dan 2 und 7) galt als Quelle für die Existenz der vier Weltreiche oder Monarchien. Dass die Kalbsverwandlung einen tiefen Einschnitt in der Handlung bedeutet, steht immerhin fest: „Obwohl er ständig vor dem Gouverneur behauptet, er besitze immer noch seine unsterbliche Seele, steckt jetzt in Simplicius etwas Teuflisches.“⁹⁸ Damit korrespondiert die Deutung der Hanauer Initiation als Sündenfall und Einweihung in die böse Welt.⁹⁹

Dient die Erwähnung der winterlichen Sonnenwende als Hinweis auf die übertragene Bedeutung der Kalbsverwandlung, dann überrascht es nicht, dass die (kriegs-)historische Datierung dieser Sonnenwende versagt, will man sich nur an die genau feststellbaren historischen Daten der im Umfeld der Kalbsverwandlung vorkommenden Kriegsvorfälle halten. Der Autor möchte m.E. an dieser Stelle wieder indirekt auf die winterliche Festzeit aufmerksam machen und der Leser, falls er die Erwähnung der Sonnenwende aufgreift, assoziiert die Kalbsverwandlung dann womöglich mit den üblichen Feierlichkeiten zu dieser Zeit. Bis ins 16. Jahrhundert hinein haben die alten heidnischen Bräuche mit den christlichen konkurriert und neben diesen bestanden. Der *Ewig-währende Calender* (1670) verzeichnet für den Zeitraum vom 17. bis zum 24. Dezember die römischen Saturnalien, ein Fest, das man mit dem Karneval oder dem kirchlichen *festum fatuorum* verbinden könnte. Es fiel bereits früher auf, dass man in diesem Romanpassus nirgendwo des christlichen Weihnachtsfestes gedenkt, Simplicius werde, so Triefenbachs Folgerung, in bemerkenswerter Weise in der archaischen Form „vergesellschaftet“.¹⁰⁰ Die Geburt Jesu wird bei der Notiz von der winterlichen Sonnenwende nicht genannt. Dabei ist die ganze Zeit die Rede davon – nicht auf der Oberfläche des Textes, wohl aber untergründig auf der

⁹⁷ Vgl. Peter Triefenbach, *Der Lebenslauf*, S. 68-72 und Dieter Breuer, *Die sinnreiche Siebzehn...*, S. 279.

⁹⁸ Yves Carbonnel: „Drei Erbauungsbücher in einem: Der *Simplicius Simplicissimus* von Grimmelshausen.“ In: *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*. In Verb.mit Barbara Becker-Cantarino, Heinz Schilling u. Walter Sparr. Hg.v. Dieter Breuer. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 25) S. 693-711, hier S. 697.

⁹⁹ Vgl. Thomas Strässle (*Vom Unverstand zum Verstand durchs Feuer*, S. 81, Fn. 177) in Berufung auf Welzig und Becker, der in diesem Zusammenhang sogar den Begriff *civitas Diaboli* gebraucht. Fest steht jedenfalls, dass seit dem kritischen Übergang Simplicius „die negativen Symptome der Welt auch an sich selbst bemerkt.“ (Rainer Hillenbrand, *Erzählperspektive und Autorintention*, S. 59.) Klaus Haberkamm (*Sebel unter dem Schenckel*, S. 126) spricht vielmehr von der Initiation in das Prinzip der Ambivalenz oder Ambiguität, was der Charakteristik der „Welt“ besser entspricht, sie ist zwar sündhaft, die Ambivalenz entspricht aber ihrer Natur weitaus besser, denn böse kann die Welt erst durch deren Verbindung mit dem bösen Geist werden. *Per se* ist die Welt immerhin ein Schöpfungswerk Gottes, also nicht böse. Wohl aber, wenn man zwischen der (guten, aber versehrten) Schöpfung Gottes und der (bösen, sündhaften) Welt unterscheidet, ist die Auffassung von der Bosheit des Ambivalenten durchaus plausibel. Das *Weder-Noch* bedeutet dann nämlich auch eine Verweigerung, sich für das Gute (Gott) zu entscheiden. Über die Bosheit der Ambivalenz (Courage als Frau Welt) s. weiter unten.

¹⁰⁰ Dazu vgl. Peter Triefenbach, *Der Lebenslauf*, S. 99ff.

allegorischen Bedeutungsebene. Es entspräche dem Grundsatz, dass manchmal gerade das Unausgesprochene hinter einer scheinbar beiläufigen Erwähnung eine Rolle spielt.

Mit der winterlichen Sonnenwende wären dann im Sinn der Typologie sowohl die Saturnalien und allgemein heidnische Feste (Typos) vergegenwärtigt als auch Weihnachten (Antitypos), sodass selbst in der Festsymbolik die Ambivalenz der menschlichen Natur enthalten ist. Neben der Ausschweifung stehen die Inkarnation des Logos und die Ankunft Gottes in der Welt. Die (Neu)Geburt des Simplicius erscheint in satirischem Licht, weil die Kalbsverwandlung als Christi Geburt, auf das ernst zu nehmende Göttliche hinweisend, gleichzeitig die Geburt eines Tieres und eines „Satyrn“ darstellt, d.h. eines primär von seinen Trieben beherrschten teuflischen Wesens. Die lüsterne, launische und unberechenbare Satyrgestalt des Pans¹⁰¹ konnte im Barock für den Erlöser stehen. Das satirische Moment des Romans trifft sich mit dem Spirituellen und das Nürrische im Menschen mit der Torheit fürs Kreuz oder dem Transzendenten. Pan ragt zum einen durch seine Unbeständigkeit, Weltverfallenheit heraus, andererseits tritt er als Patron der Hirten auf. Sigmund von Birken (1626-1681) zum Beispiel betrachtete ihn als Allegorie der Trinitas. Bei Schottel (1612-1676) versinnbildlicht er die göttliche Schöpfung. Die allegorische Deutung der Geschichte von Pan wurde mit der Leidensgeschichte Jesu legitimiert – beide seien am selben Tag gestorben.¹⁰² Pan bezeichnet das gesamte Universum mit seinen ständigen Metamorphosen, zugleich aber auch die christliche Dreifaltigkeit. Die Romangestalt Simplicius, in sich das Göttliche und das Triebhafte (als *animal rationale*) vereinigend, steht so exemplarisch für jedermann. Ein Mensch kann durchaus das Göttliche in sich erkennen, versuchen, sich Gott zu nähern, aufgrund der Willensfreiheit kann er sich frei entscheiden, ob er der Tugend folgt und nach dem göttlichen Licht, dem Ursprung sucht. Doch damit man im Diesseits die Wahrheit erkennt, muss diese unendlich weit liegen und unerreichbar bleiben, der „Ruhepunkt“ besteht – pointiert formuliert – in der Erkenntnis der Unergründbarkeit des Göttlichen wie seiner selbst; ist Gott unbegreiflich, unendlich und ein unerschöpflicher Brunnen, so ist das

¹⁰¹ Ob man zwischen Pan und Satyr bei Grimmelshausen differenzieren soll, spricht u.a. W. Schäfer an (1972). Er macht auf die hervorstechenden Ähnlichkeiten beider Gestalten aufmerksam. Beide gehören zum Geschlecht der Waldgötter und –dämonen und laufen im Schwarm des Dionysos mit. In ihrer Gestalt sind sie sich fast gleich und beide gelten im Barock als Gleichnis der zwiespältigen Menschennatur. Beide Gestalten führen also im Prinzip dasselbe vor Augen, die (gefährliche) Spannweite der menschlichen Natur, die sowohl das Vornehme als auch das Niedrige in sich enthält. Vgl. Walter Ernst Schäfer: „Der Satyr und die Satire. Zu Titelkupfern Grimmelshausens und Moscheroschs.“ In: *Rezeption und Produktion zwischen 1570 und 1730. Festschrift für Günther Weydt zum 65. Geburtstag*. Hg.v. Wolf Dietrich Rasch, Hans Geulen u. Klaus Haberkamm. Bern/ München: Francke, 1972, S. 183-232, hier S. 222ff.

¹⁰² Einzelheiten s. Peter-André Alt: *Begriffsbilder. Studien zur literarischen Allegorie zwischen Opitz und Schiller*. Tübingen: Niemeyer, 1995, S. 194ff.

eigene Ich wandelbar, das „Fleisch“ zur Sünde geneigt und unberechenbar. Die Komik entsteht, wenn man sich einbildet, den Endpunkt erreicht zu haben – das Bittere der Satire und das Grotteske liegen in der Ernsthaftigkeit des Spiels. Sieht man die eigene Verblendung nicht, läuft man als ein von der *superbia* verdorbener Sünder ins offene Messer des Teufels.

Nach Strässle¹⁰³ lassen sich in Simplicius' Existenz als Narr, d.h. von der Ankunft in Hanau bis zur Befreiung aus dem Narrenkleid, drei thematische Einheiten voneinander unterscheiden: In der ersten wird Simplicius ebenso unfreiwillig für einen Narren gehalten, wie er seine Mitmenschen unwillkürlich für Narren zu halten gezwungen ist. In der zweiten Einheit nimmt er, inzwischen Simplicius Simplicissimus, die ihm dargebotene Rolle an und hält seine Mitmenschen nun bewusst zum Narren. Schließlich wird die dritte thematische Einheit durch sein Bestreben charakterisiert, seiner Narrenrolle wieder zu entkommen und sich aus dem Narrenkleid zu befreien. Nach der Narrenverwandlung eröffnet sich gemäß diesem Befund die zweite Phase. Im achten Kapitel (II/8) folgt auf ein Gespräch der Hauptfigur mit dem Pfarrer der Memoria-Exkurs.

Die „Geburt“ in diese Welt bedeutet für die Menschenseele den Eintritt in eine Probezeit. Diese würde unter anderem auch gerade darin bestehen, dass man die göttlichen Grundsätze in seinem Inneren nicht vergisst. Der Kalbsnarr Simplicius würde an der Stelle zugleich für ein Neugeborenes stehen, allgemein für einen Menschen in der Welt. Obwohl der Exkurs (II/8) die rhetorische *memoria*-Lehre satirisch aufs Korn nimmt, wird dennoch das Gedächtnis thematisiert. Es wird gezeigt, dass es auch ein „profanes“, weltliches Gedächtnis geben kann. Simplicius verstellt sich in diesem Gespräch zum ersten Mal auch vor dem Pfarrer,¹⁰⁴ dessen Schwäche ebenfalls besonders dann zu Tage tritt, als er mit den anderen beim festlichen Mahl mitmacht¹⁰⁵ und Simplicius später zu verstehen gibt, dass die närrische Welt betrogen werden will (II/8, 142).

¹⁰³ Vgl. Thomas Strässle, *Vom Unverstand zum Verstand durchs Feuer*, S. 49ff.

¹⁰⁴ Vgl. ST II/8, 143. Die Rede des Pfarrers kommt offensichtlich am Ziel vorbei, denn es geht gerade um das Gedenken jener Grundsätze des Einsiedlers, das „heilige“ Gedächtnis, das sich primär auf das Seelenheil bezieht. Es kommt an der Stelle heraus, dass der Pfarrer seine Rede zwar ernst meint, aber selbst seine Kurzsichtigkeit und seinen Stolz nicht erkennt: „Solches kützelte ihn [...] / und bracht ihn auch wieder auff einen andern Laun / dann er rühmte gleich darauff seine Artzney trefflich“ (ebd.) Der Pfarrer tritt zwar als Vermittler zwischen den beiden Welten auf, aber als Mensch unterliegt er sehr wohl den Schwächen der weltlichen Existenz.

Vgl. Thomas Strässle, *Vom Unverstand zum Verstand durchs Feuer*, S. 103, und Rainer Hillenbrand, *Erzählperspektive und Autorintention*, S. 60f.

¹⁰⁵ „Mein Pfarrer war auch bey dieser Gasterey / ihm beliebte so wol als andern / weil er auch so wol als andere ein Mensch war / ein Abtritt zu nemmen“ (I/30, 106f.).

In den darauffolgenden Reden des „Kalbs“ zeigt sich, dass Simplicius jetzt bewusst seine Narrenrolle spielt. Wie vordem (II/10-12) hält er predigthafte Reden. Dem Gouverneur entgeht es nicht, dass der Junge ihn und andere zum Narren hält: „Du Beernheuter / sagte mein Herr / wer lernet dich so predigen?“ (II/11, 157) und später: „Mein Herr antwortet: [...] du bedünckest mich vor ein Kalb viel zu verständig zu seyn / ich vermeyne schier / du seyest unter deiner Kalbs-Haut mit einer Schalcks-Haut überzogen?“ (II/12, 159)

Die anderen Menschen fällen daraufhin verschiedene Urteile über ihn:

„HJerauff fielen unterschiedliche Urtheil über mich / die meisten Herrn Tischgenossen gaben / der Secretarius hielte darvor / ich seye vor närrisch zuhalten / weil ich mich selbst vor ein vernünfftig Thier schätzte [...] Mein Herr selbst sagte / Jch halte ihn vor einen Narrn / weil er jedem die Warheit so ungescheut sagt [...]“ (II/13, 161f)

Fasst man die Szene als Bild auf, dürfte sie erneut ihr Vorbild im Evangelium haben.¹⁰⁶

Die Menschen wundern sich ebenso über Jesus und rätseln, wer er sein könne und woher er sein Wissen habe:

„Die Juden wunderten sich und sagten: Wie kann der die Schrift verstehen, ohne dafür ausgebildet zu sein? Darauf antwortete ihnen Jesus: Meine Lehre stammt nicht von mir, sondern von dem, der mich gesandt hat.“ (Joh 7,15-16)

Der Sekretär disputiert mit Simplicius auf eine ähnliche Weise wie die Hohepriester im Evangelium. Sein schließliches Urteil lautet, Simplicius sei deshalb ein Narr, weil er sich für mehr hält, als er ist – für ein vernünftiges Tier. In den Augen des Sekretärs ist ein Kalb unvernünftig und „keiner menschlichen Ehr würdig“ (II/10, 149). Bemerkenswert ist aber das Verhalten und das schließliche Urteil Ramsays (im obigen Zitat). Das Kalb Simplicius redet, das hat der Gouverneur selbst sofort erkannt, wie vor der Verwandlung, worauf seine Frage sofort abzielt. Er drückt mit ihr seinen Zweifel darüber aus, ob Simplicius tatsächlich zum Narren verwandelt, also um seinen Verstand gebracht wurde.

Im Lukas-Evangelium kommt es zu einer ähnlichen Situation nach der Hinrichtung von Johannes dem Täufer, als Jesus erscheint und wie vordem Johannes seine Predigten vor dem Volk hält. Herodes und andere verwundern sich über Jesus und sprechen unterschiedliche Vermutungen aus, wer er sein könnte:

„Der Tetrarch Herodes hörte von allem, was geschah, und wusste nicht, was er davon halten sollte. Denn manche sagten: Johannes ist von den Toten auferstanden. Andere meinten: Elija ist wiedererschienen. Wieder andere: Einer der alten Propheten ist auferstanden. Herodes aber sagte: Johannes habe ich selbst enthaupten lassen. Wer ist dann dieser Mann, von dem man solche Dinge erzählt? Und er hatte den Wunsch, ihn einmal zu sehen.“ (Lk 9,7-9)

¹⁰⁶ Das Verhalten des Simplicius in der Szene wird keineswegs nur positiv gedeutet. Vgl. dazu die Worte von A. Solbach, der besonders die eigene Blindheit des Jungen an der Romanstelle hervorhebt. Simplicius predigt vor dem Gubernator, aber seine Worte seien „täuschende Rhetorik des neugeborenen Weltkinds“. (Ders., *Evidentia und Erzähltheorie*, S. 33.)

Ähnlich wird auch Ramsay neugierig: „MEin Herr wolte auch mit mir schertzen“ (II/11, 155). Dann fällt auch er sein Urteil. Und auch er hält Simplicius für einen Narren. Doch im Unterschied zum Sekretär hat Ramsay Simplicius durchschaut, in ihm macht sich das Gewissen bemerkbar (vgl. II/13, 163) und er erkennt die Unschuld des Narren. In den Evangelien kommt Analoges zum Vorschein. Herodes ließ den Täufer enthaupten, obwohl er selbst von seiner Unschuld wusste (vgl. Mk 6,20-26).

Magdeburger Episode

Während die anderen konkreten Daten nach dem älteren Usus mit der Angabe des Heiligen mitgeteilt werden, der seinen Namenstag feiert,¹⁰⁷ wird in der Magdeburger Episode ein konkretes Datum genannt, der 26. Juli. Im Text wird der Tag mehrere Male erwähnt und schließlich ist ihm ein ganzes Kapitel vorbehalten. Dem Tag kommt in der Handlung eine große Bedeutung zu, weil der alte Herzbruder sich selbst für diesen Tag Leibs- und Lebensgefahr prognostiziert hat, die in Erfüllung geht. Außer ihm stirbt an dem Tag noch ein Leutnant, der ungeduldig seine Zukunft und die Wahrheit erfahren will, sich nicht abweisen lässt und schließlich, als er die Wahrheit erfährt, den alten Mann ersticht. Das einzige konkrete Datum im *Simplicissimus* kann deswegen genannt worden sein, um durch die Betonung historischer Genauigkeit die Glaubwürdigkeit von Herzbruders Prophezeiungen zu unterstreichen und die „Verlässlichkeit der Astrologie“ zu verbürgen.¹⁰⁸

Weiberkleid-Episode

Simplicius wird für eine Frau gehalten und erhält bald einen Liebhaber – Hans, der sich nicht von seinem Heiratsantrag abbringen lässt. Simplicius alias „Sabina“¹⁰⁹ erbittet sich eine Frist bis zum nächsten Morgen, doch an dem (ersten) Tag wird sein wahres Geschlecht entdeckt und er wird gefangen, verhaftet und verhört. Es wiederholt sich auch hier die Struktur „Zulauf – Befremden – Misstrauen – Verhaftung – Verhör – Drohung mit der Folter – Anrufung Gottes – Schmähung närrischer Leute – General Auditor – Deus ex machina – Rettung durch Gottes Hilfe“.¹¹⁰ Am Ende der Weiberkleid-Episode erwähnt der

¹⁰⁷ z.B. „St. Gertraud“ (I/9, 40); „Umb dieselbige Zeit fiel Martini ein“ (III/18, 316); „der H. drey König Abend“ (III/21, 325).

¹⁰⁸ Dadurch wirke das autobiographische Werk noch authentischer. Vgl. Dieter Lohr, *Autobiographisch-lineare Zeit – Simplicissimus*, S. 82.

¹⁰⁹ Der Name „Sabina“ lässt u.a. die Frauenraubsage anklingen. Vgl. Klaus Haberkamm, *Sebel unter dem Schenckel*, S. 130.

¹¹⁰ Vgl. Thomas Strässle, *Vom Unverstand zum Verstand durchs Feuer*, S. 168.

Erzähler detailliert die einzelnen Tageszeiten und es lässt sich auch hier eine weitere Drei-Tage-Frist beobachten.

Die Hilfe Gottes¹¹¹ kommt am dritten Tag. Simplicius wird sofort nach der Entdeckung verhaftet, bleibt über Nacht in Haft¹¹² und wird am Abend des zweiten Tages vom General Auditor verhört: „Denselben Abend / als wir uns kaum gelärgert hatten / wurde ich zum *General Auditor* geführt“ (II/27, 213) Simplicius hat zwar „ein starckes Vertrauen zu Gott“, sieht aber die Ausweglosigkeit seiner Lage und eine neue Komponente kommt hinzu: ein Anzeichen der Geldgier. Simplicius behauptet von sich, er „bejammerte den Verlust [s]einer schönen Ducaten / welche der *General Auditor* zu sich steckte“ (ebd., 215). Dennoch wird er gerettet, weil unerwartet die Schlacht von Wittstock ausbricht, in der unter anderem der Profos sein Leben verliert und Simplicius für kurze Zeit den Ulrich Herzbruder sieht.

Der gefangene Jäger

Im dritten Buch (vgl. III/14-16) findet man wiederum einen Zeitraum von drei Tagen sowie das bereits erwähnte Verlaufsschema von Gefangennahme, Verhaftung und Verhör. Simplicius wird erneut, diesmal als Jäger gefangen genommen. Wieder wird er vor den Kommandanten geführt und erregt Aufsehen:

„Und weil ich hiebevor demselben Ort viel Dampffs angethan / war mein Nahm daselbst wol bekant / ich selber aber mehr geförcht als geliebt: Da wir die Statt vor Augen hatten / schickte der Cornet einen Reuter voran / seine Ankunfft dem *Commandanten* zu verkünden / [...]; darvon es ein Geläuuff in der Statt geben / daß nit außzusagen / weil jeder den Jäger gern sehen wolte; Da sagte einer diß / der ander jenes von mir / und war nicht anders anzusehen / als ob ein grosser Potentat seinen Einzug gehalten hätte“ (III/14, 301).¹¹³

Simplicius' Seelenheil ist auch diesmal bedroht, weil man ihn auf die schwedische Seite hinüberziehen und so zum Eidbruch gegenüber den Kaiserlichen verleiten will.¹¹⁴

¹¹¹ Der Erzähler führt das Geschehen auf Gottes Allmacht zurück: „[...] auff welchen Fall ich ohne Zweifel an die Folter gemüst hätte / wann es Gott nicht anders gefügt“ (II/26, 213). Vgl. dagegen Strässle, der zwar zulässt, dass die Befreiung aus dem Narrenstand „vorausdeutend als eine göttliche Inszenierung“ ausgegeben wird. „Der genaue Blick auf die tatsächliche Schilderung jener Ereignisse lässt aber Zweifel an der alleinigen Gültigkeit dieser Einschätzung aufkommen“. Obwohl die Szene in ihrem Ablauf Anklänge an Hanau erkennen lässt, ist ein Vergleich nur mit Vorsicht zu ziehen. (Thomas Strässle, *Vom Unverstand zum Verstand durchs Feuer*, S. 170.)

¹¹² Vgl. „Gedachter *Olivier* communicirte mir noch denselbigen Abend / warumb ich so hart gefangen gehalten wurde“ (II/26, 211). „Am andern Morgen früh kam Befehl vom *General Auditor* an unsern Provosen / daß er mich wol in acht nehmen solte / dann er war gesinnt / so bald die Armeen still lägen / mich selbst zu *examiniren* [...]“ (II/26, 213).

¹¹³ Vgl. Mt 21,10: „Als er in Jerusalem einzog, geriet die ganze Stadt in Aufregung, und man fragte: Wer ist das?“ Jesus schickt seine Jünger voran, Sie sollen ihm das Tier holen, auf dem er dann in Jerusalem ankommt und von vielen begrüßt wird (vgl. Mt 21,1-10; Mk 11,2-10; Lk 19,29-38).

¹¹⁴ „Der Erfolg steigt Simplicius zu Kopf, er merkt nicht, daß er von anderen benutzt wird, gerade als er glaubt, sie strategisch zu benutzen [...]“. Er ist eitel, als Jäger sieht er sich nicht als potenzielle Beute. (Italo Michele Battafarano: „Was Krieg vor ein erschreckliches und grausames Monstrum seye“: Der

Am Abend wird er nach einer Begegnung mit dem Kommandanten beim Kornett als Gast empfangen. „Den andern Tag“ werden die Gefangenen „vor den Regim. Schultzen geführt“ (ebd. 302) und der Jäger wird unter anderem nach seinem Namen gefragt, es wiederholt sich fast wörtlich eine Szene, auf die der Erzähler ausdrücklich verweist:¹¹⁵

„und als ich zu solchem End meinen Nahmen / nämlich *Simplicius Simplicissimus* angab / der Musterschreiber (welcher *Cyriacus* genant war) solchen aber nicht *orthographicè* schreiben konte / sagte er: Es ist kein Teuffel in der Höll /der also heist“ (II/29, 225f)

„Da merckte ich / daß er *Eusebius* hiesse / weil ihn derselbige *Officier* so nennte; Darauff fragte er mich umb meinen Nahmen / und nachdem ich ihm denselben genennet / sagte er: Es ist kein Teuffel in der Höll / der *Simplicissimus* heisset.“ (III/14, 312)

Der Name Eusebius ist von dem griechischen Wort „gottesfürchtig“ abgeleitet, was in der Szene als Pointe wirkt.¹¹⁶ Und der Name Cyriacus dürfte in gleichem Maße als symbolisch betrachtet werden, weil sich darin die Bedeutung „dem Herrn gehörig“ versteckt. Die Wiederholung fordert zum Vergleich der beiden Szenen und ihrer Kontexte heraus.¹¹⁷ Das erste Mal gibt Simplicius seinen Namen an, um das Erbe des verstorbenen Dragoners anzutreten. Das Erbe wäre sonst von „Rechts und Gewonheit“ den militärischen Vorgesetzten zugefallen. Aber weil man in ihm einen vielversprechenden militärischen Nachwuchs sieht, wurde ihm, so der Erzähler, „alles zu überlassen angeboten / wenn ich mich an meines verstorbenen Herrn statt unterhalten lassen wolte“ (II/29, 225). Simplicius diktiert zu diesem Zweck dem Schreiber seinen Namen. Bei Akzeptanz der Bedingung darf er den hinterlassenen Besitz übernehmen und verpflichtet sich damit erneut zum Dienst bei seinem Regiment. Später wird ihm das Fähnlein versprochen (III/10, 284). Das andere Mal (III/14) ist Simplicius ein Gefangener und eben die Verpflichtung, auf kaiserlicher Seite zu dienen, wird hier äußerst bedroht. Und ein weiterer Unterschied kommt in der Verhörszene zum Vorschein. Während seines Jägerdaseins hat Simplicius im Wappen drei Larven geführt und seinen Helm mit der Abbildung eines Narren versehen. Er schämte sich seines vorangehenden Narrentums nicht und stellte es beinahe als ein Prestigezeichen öffentlich

Dreißigjährige Krieg in den Simplicianischen Schriften Grimmelshausens.“ In: *Simpliciana* X (1988), S. 45-59. zit. S. 56.)

¹¹⁵ D. Breuer vermutet hinter der Frage eine Anspielung auf Fischarts Geschichtsklitterung: „Wenn Fischart z.B. anlässlich der ‚Schielenden Silenis oder Seulläne‘ fragt: ‚Was ist aber das hier ein Teufel in der Höll, der also heißt?‘, dann erinnern wir uns an die zweimalige Verwendung dieser rhetorischen Frage bei Grimmelshausen.“ (Ders.: „Grimmelshausen und Fischart. Ein Vergleich.“ In: *Simpliciana* XII (1990), S. 159-177, bes. S. 163.)

Am Rande sei als Besonderheit angemerkt, dass ein ähnlicher Satz auch im Neuen Testament zu finden ist. „Und sie sprachen zu ihr: Ist doch niemand in deiner Freundschaft, der also heiße“ (Lk 1,61). Elisabeth, die Mutter von Johannes dem Täufer, will den Namen Johannes durchsetzen.

¹¹⁶ Breuer 2005, S. 897.

¹¹⁷ Zu Fischart als möglichem Vorbild für die beiden gleichen Fragen bei Grimmelshausen vgl. Dieter Breuer, *Grimmelshausen und Fischart*, bes. S. 163.

zur Schau. Seinen Helm mit dem „Brustbild eines jungen Narrn“ kommentiert er mit den Worten:

„ich dachte / diß schicke sich am besten zu meinem Nahmen / weil ich *Simplicius* hiesse; so wolte ich mich auch deß Narrn gebrauchen / mich in meinem künfftigen hohen Stand darbey zu erinnern / was ich zu Hanau vor ein Gesell gewesen / damit ich nicht gar zu hoffärtig würde / weil ich mich schon jetzt keine Sau zu seyn bedüncken liesse“ (III/11, 287).

Nach dem Schatzfund aber ist er schon so hoffärtig, dass „mich auch im Herten darinn verdrosse / daß ich nur *Simplicius* heissen solte“ (III/13, 295). Jetzt verleugnet er einen wesentlichen Teil seiner Vergangenheit vor den Schweden, schämt sich also für einen Teil seiner selbst: „Jch [...] konte aber wol verschweigen / daß ich das Narrn-Handwerck getrieben / weil ich mich dessen schämte“ (III/14, 303). Damit begibt er sich aber auf einen Abweg, er verstellt sich, statt wie zuvor Vertrauen in Gott zu haben und sich selbst treu zu bleiben.

Im Unterschied zu den vorherigen, im Roman beobachtbaren Drei-Tage-Episoden lassen sich diesmal trotz bestehender Parallelen bestimmte gravierende Abweichungen feststellen. Den „andern Tag“ (den zweiten in der Reihe) kommt ein kaiserlicher „Trommelschlager“ in das schwedische Lager, um die Gefangenen, vor allem den Jäger, wieder abzuholen (III/15, 304). Der Kommandant weigert sich aber, ihn frei zu lassen. *Simplicius* „beehrte mit dem *Commandanten* zu reden / bekam aber die Antwort / daß er schon selbst nach mir schicken würde / wenn er zuvor den *Trommelschlager* abgefertigt hätte“ (ebd., Hervorh. J.M.).

Mit Anbruch des dritten Tages sollten nach dem Drei-Tage-Schema erwartungsgemäß die „Auferstehung“ und im Roman Rettung oder der Eingriff einer höheren Macht ins Geschehen stattfinden, eine Wende im Handlungsverlauf zu Gunsten des Hauptprotagonisten. Die Wende ist auch da durchaus zu finden, jedoch nicht in der Weise, wie man es früher gewohnt war. Die Rettung kommt tatsächlich auch diesmal – in der Gestalt des Trommelschlägers, aber gerade am Morgen des dritten Tages wird sie von der feindlichen Seite wieder fortgeschickt. Der Eingriff ins Geschehen geschieht hier nicht von der guten, sondern von der verfeindeten Seite und für *Simplicius* beginnt damit eine echte Prüfung. Gerade an diesem dritten Tag darf *Simplicius* mit dem Kommandanten zusammen essen, ihm widerfährt das erste Mal „die Ehr / zu ihm an seine Tafel zu sitzen“ (ebd.). Aber diese Ehre findet nur an der Oberfläche statt, dahinter steckt die Absicht des Kommandanten, *Simplicius* zum Meineid zu bewegen und für sich zu gewinnen. Er verspricht ihm Wohlergehen. Im Fall der Ablehnung will er ihn zu dem Obrist Leutnanten

schicken, bei dem Simplicius eine Zeit lang gedient hat.¹¹⁸ Da der Jäger den Kaiserlichen dennoch die Treue wahrt, wird ihm ein Prozess angedroht. Am Tag darauf schließlich (dem vierten in der Reihenfolge) kommen beide überein, es ist aber ein Kompromiss und gleichsam ein Waffenstillstand, kein Frieden. Die Frist von sechs Monaten ohne Waffen bedeutet lediglich einen Aufschub, nicht die Aufhebung der endgültigen Entscheidung (Eidbruch oder Treue).

Warum sich Simplicius gerade diese, im Roman mehrmals wiederholte Frist erbittet, beantwortet er selbst, als ihn der Kommandant einmal mehr fragt, ob er sich schon den Schweden anschließen will:

„Wie stehts Jäger / wolt ihr noch nicht Schwedisch werden / gestern ist mir ein Fähnrich gestorben? Jch antwortet / Hochg. Herr Obrist / stehet doch einem Weib wol an / wenn sie nach ihres Manns Todt nicht gleich wieder heurat / warumb solte ich mich dann nicht 6. Monat *patientiren*: Dergestalt entgieng ich jederzeit / und kriegte doch deß Obristen Gunst länger je mehr“ (III/17, 313)

Die Zugehörigkeit des Mannes zum Regiment wird in eine Parallele zum Sakrament der Ehe und der ehelichen Treue gesetzt. Inzwischen holt Simplicius dennoch seine verborgenen Schätze nach L. Die unerwartete Heirat bewegt ihn aber dazu, die abgemachte Frist beinahe nicht einmal zur Hälfte einzuhalten.

Überhaupt ist das Kapitel (III/17) narrativ bemerkenswert, weil es eine Warnung und Vorwegnahme des weiteren Geschehens enthält. Es wird mit einer allgemeinen Betrachtung des Narrentums eröffnet. Simplicius richtet sich in seiner neuen Situation ein und weiß, dass sein neuer „Haußvatter [...] deß *Commandanten* Spürhund“ war (III/17, 313). Er versucht, neutral zu bleiben, in gewissem Sinne also ambivalent, „hermaphroditisch“: „Jch wünschte zwar / daß meine 6. Monat bald herumb wären / es konte aber niemand abnehmen / welchem Theil ich alsdann dienen wolte.“ (ebd.) Es kommt zu einer erneuten Begegnung mit der Wahrsagerin von Soest und zu einem bemerkenswerten Gespräch. Wie der Leser erfährt, bedeutet Simplicius' derzeitige Situation trotz aller eben beschriebenen Gefahren ein Glück, weil man ihn bei den Kaiserlichen beneidet:

„Jch versichere dich / daß es dein gröstes Glück gewesen / daß du gefangen worden / dann wärest du heim kommen / so hätten dich einige Kerl / welche dir den Todt geschworen / weil du ihnen beym Frauenzimmer bist vorgezogen worden / auff der Jagd erwürgt. Jch antwortete / wie kan jemand mit mir eyfern / da ich doch dem Frauenzimmer nichts nachfrage? Versichert / sagte sie / wirstu deß Sinns nicht verbleiben / wie du jetzt bist / so wird dich das Frauenzimmer mit Spott und Schand zum Land hinauß jagen / du hast mich jederzeit verlacht / wenn ich dir etwas zuvor gesagt habe [...] Jch schwöre dir / daß sie [= Gesellschaft in L.] dich nur gar zu lieb haben / und daß dir solche übermachte Lieb zum Schaden gereichen wird / wann du dich nicht nach derselbigen *accomodirest*.“ (III/17, 314)

¹¹⁸ Vgl. II/28.

Die alte Frau warnt Simplicius vor seinen Neidern und Feinden im eigenen Regiment bereits im dritten Kapitel (III/3), unmittelbar vor der Begegnung mit Jupiter. Der Protagonist hält sich jetzt aber nicht an ihre Worte, weil er immer mehr seinen Begierden nachkommt, obwohl er sich am Anfang „still und eingezogen“ hält (III/17, 312). Der Grund, warum die Unterredung mit der Wahrsagerin hier so detailliert angesprochen wird, ist das von ihr erwähnte „Frauzimmer“, die Frauen.¹¹⁹ Simplicius lügt hinsichtlich seiner Beziehung zu den Frauen nicht, wie man schon früher liest:

„Wiewol ich damals noch nichts nach dem Weibervolck fragte / so gienge ich doch gleichwol mit denen von Adel / wenn sie irgends Jungfrauen besuchten [...] mich sehen zu lassen und mit meinen schönen Haaren / Kleidern und Federbüschen zu prangen.“ (II/11, 287)

Er wurde zwar allen anderen vorgezogen, aber musste „darneben hören / daß mich die verwehnte Schlepssäck einem schönen und wolgeschnitzten höltzernen Bild verglichen / an welchem ausser der Schönheit sonst weder Krafft noch Safft wäre / dann es war sonst nichts an mir das ihnen gefiele“ (ebd.). Andererseits halten sie ihn für einen resoluten Mann und sagen, dass allein Simplicius' Gestalt „und rühmlicher Sinn / bey einer Jungfer das Wort besser thun könne / als alle andere *Complimenten* / die *Amor* je erfunden“ (ebd., 288). Er selbst konnte nur die Laute spielen, wusste damals „noch nichts vom Lieben“ (ebd.) und geht lieber dem Kämpfen nach. Trotzdem und wohl gerade deshalb bleibt er seinen Konkurrenten ein Dorn im Auge. Direkt hat außer der Rittmeisterin aus der Weiberkleidepisode noch keine Frau derartiges Interesse an ihm bezeugt und er beginnt seinerseits erst nach dem 17. Kapitel mit Frauen umzugehen, wie die Überschrift zum nächsten Abschnitt besagt: „Wie der Jäger anfahet zu bulen / und ein Handwerck darauß macht“ (III/18, 315).

Als Jäger von Soest hat die Hauptfigur zwar nicht das Leben eines Heiligen geführt, doch mit der schwedischen Gefangenschaft kommen zwei neue Komponenten ins Spiel. Zum einen die Nachstellungen seiner Feinde, er wird mit dem Bösen direkt konfrontiert und ihm geradezu ausgeliefert. Zum anderen aber auch seine Begierde, die sich in der Sexualität am deutlichsten äußert. Seine eigene Unkeuschheit macht ihn blind für die List des Feindes und sie ist es auch, die der Kommandant ausnützt, um Simplicius auf seine Seite hinüberzuziehen. Im fünften Buch kommt dementsprechend heraus, dass seine erste Heirat in L. eine strategische List des Kommandanten war, um den Jäger für die schwedische Seite zu gewinnen. Simplicius kommentiert bereits im dritten Buch seine Vermählung als ungewöhnlich. Er verstellt sich vor den Leuten, als wäre nichts passiert,

¹¹⁹ Vgl. bes. diesen Satz: „Versichert / sagte sie / wirstu deß Sinns nicht verbleiben / wie du jetzt bist / so wird dich das Frauzimmer mit Spott und Schand zum Land hinauß jagen.“ (III/17, 314)

aber in Wirklichkeit hat er „Verdruß“ an der Heirat, die wider seinen Willen geschah (III/22, 332). Später wird er von Köln aus „gantz schelmischer Weis in Frankreich *practicirt*“ (V/5, 465) und wieder gerät er in Not, was eine weitere Überschrift verdeutlicht: „*Beau Alman* wird wider seinen Willen in den Venus-Berg geführt“ (IV/4). Es steht fest, dass er im dritten und vierten Buch nicht gerade ein Beispiel von Unschuld ist, doch Simplicius wird sowohl bei den Schweden als auch in Paris wörtlich auf die Probe gestellt, im übertragenen Sinn von dem Bösen versucht. Der Feind unternimmt alles und nutzt seine menschlichen Neigungen aus, um ihn für sich zu gewinnen.

Im Zusammenhang mit der Hochzeit der Hauptfigur wird der Dreikönigstag erwähnt. Die Nacht des Tages war früher mit vielen Sagen, Brauchtum und Aberglauben verbunden. Die Kirche denkt am 6. Januar (Epiphania) an gewisse einzelne Vorgänge im Leben Jesu, bei denen seine Gottessohnschaft in besonderem Glanz hervortrat. Die drei Weisen – hl. drei Könige – kommen in Deutschland erst recht zur Geltung, nachdem ihre vermeintlichen Reliquien von Rainald von Dassel 1164 aus Mailand nach Köln überführt worden sind. Auf dem Land hatte das Epiphaniensfest ebenso viel Bedeutung wie der 1. Januar. Der Dreikönigstag gilt noch vielfach als Abschluss des alten und eigentlicher Beginn des neuen Jahres. Der Tag selbst und die ihm vorangehende Nacht waren laut Volksglauben voller Wunder. Man glaubte z.B., dass sich um Mitternacht der Himmel öffnete oder dass der Dreikönigsabend einen Blick in die Zukunft gewährt, auch Liebesorakel wurden gemacht. Vielerorts wurden Feste und Feierlichkeiten veranstaltet. Dem Tag haftete zugleich etwas Unheimliches, Dämonisches an. Die Dreikönigsnacht soll die gefährlichste der zwölf Nächte gewesen sein.

Im Hinblick auf die Romanhandlung dürfte interessieren, dass in den vorangehenden zwölf Nächten der Weihnachtszeit keine Ehen geschlossen werden durften, am Dreikönigstag wünschte man jungen Leuten daher einen guten Mann oder eine gute Frau.¹²⁰ Im *Simplicissimus* markiert diese Nacht die Buhlschaft, die später mit der Hochzeit schließt. Seit dem Dreikönigstag darf sich Simplicius dem Mädchen nähern, in das er sich verliebte und die Nacht bedeutet einen Neubeginn in seinem buhlerischen Verhalten, wie er selbst anmerkt: „Von diesem Abend an [...] fieng ich wieder auff ein neues an mit der Leimstangen zu lauffen“ (III/21, 327). Die Heirat kommentiert Simplicius ähnlich wie später Courage den Verlust ihrer Jungfräulichkeit:

„da merckte ich erst / daß ich meine edle Freyheit verloren hatte“ (III/22, 334)

¹²⁰ Vgl. Stichwort: „Dreikönige“ in: HWA Bd. 2, Sp. 448-459.

„O ihr lieben Mägdgen! die ihr noch euer Ehr und Jungfrauschafft unversehrt erhalten habt / seydgewarnet / und lasset euch solche so liderlich nicht hinrauben / dann mit derselbigen gehet zugleich euere Freyheit in Duckas“ (Cour 4, 33)

Nach der Hochzeit ist Simplicius bereit, in schwedische Dienste zu treten. Er bekommt das „Fähnlein“ versprochen, nach dem er zuvor bei den Kaiserlichen strebte.

Die (protestantischen) Schweden gehören aber zu der mit den Kaiserlichen verfeindeten Seite. Aus dem Kontext geht hervor, dass im Roman die einzelnen kriegerischen Lager positiv bzw. negativ konnotiert sind.¹²¹ Dass der Text zugleich keine „Schwarz-Weiß-Malerei“ bietet, dafür spricht zum einen der Neid auf Simplicius im eigenen Lager, zum anderen aber auch die Freundschaft zwischen Simplicius und dem Kornett, den er einst gefangen hielt.¹²² Simplicius ist nach der Heirat plötzlich bereit, sich ihnen anzuschließen. Noch vor dem offiziellen Übertritt will er seinen Schatz erheben. Die Stadt, in der er seinen Schatz in Verwahrung gab, heißt im Buch „pro forma“ Köln. Warum Grimmelshausen gerade Köln gewählt haben mag, dafür mag es u.a. konfessionelle Gründe geben.¹²³ Die Stadt, seit dem Frühmittelalter Erzbistum, war im 17. Jahrhundert, verglichen mit der Umgebung, streng katholisch. Seit dem Mittelalter war der Kölner Erzbischof sowohl geistlicher Oberhirte als auch politischer Landesherr und besaß als einer der sieben Kurfürsten das Recht der Königs- bzw. Kaiserwahl. Auf die konfessionelle Orientierung Kölns wird im Roman angespielt:

„[Den Schatz] muß ich zuvor holen / ehe ich Schwedische Dienst annehme / dann solte man gewahr werden / daß ich ihrem Gegentheile dienete / so werden sie mir zu Cöln die Feige weisen / und das meinige behalten / welches sich so leichtlich nicht im Weg finden läst“ (III/22, 334).

Die Stadt ist kaiserlich und Simplicius weiß sehr gut, dass er als Schwedischer sein Geld nur schwer oder überhaupt nicht erreichen könnte.

Der Schatz enthält neben anderen Kostbarkeiten „893. Goldstücke mit dem Frantzös. Wappen und einem Adler / welche Müntz niemand kennen wolte / weil man / wie sie sagten / die Schrifft nicht lesen konte“ (III/12, 292). Sowohl Jupiter als auch Springinsfeld raten Simplicius, den Schatz entweder zu verschenken oder ihn sonst irgendwie loszuwerden, um dem Unglück vorzubeugen (vgl. III/13, 296). Simplicius hingegen hängt

¹²¹ Darauf macht R. Hillenbrand aufmerksam, er betont aber gleichzeitig, dass der Autor eine „direkte Propaganda [...] durchweg vermeidet“. (Ders., *Erzählperspektive und Autorintention*, S. 125f.)

¹²² Vgl. viel später im Roman: „[...] dann die Urschlechten hatten mich dergestalt verderbt und verändert / daß mich kein Mensch mehr kante / ausser der von Schönstein / welcher aber als mein getreuester Freund / reinen Mund hielte“ (V/5, 465).

¹²³ Breuer vermutet dahinter eine versteckte Anspielung auf Straßburg, vgl. Dieter Breuer, *Grimmelshausen und Fischart*, bes. S. 161.

an dem Reichtum.¹²⁴ Hillenbrand verweist im Kontext der Schatz-Episode auf das Neue Testament, konkret auf die Stelle:

„Mit dem Himmelreich ist es wie mit einem Schatz, der in einem Acker vergraben war. Ein Mann entdeckte ihn, grub ihn aber wieder ein. Und in seiner Freude verkaufte er alles, was er besaß, und kaufte den Acker.“ (Mt 13,44)

Während aber im Evangelium ein Beispiel für die unmittelbare Nachfolge geliefert wird, handelt Simplicius umgekehrt. Er will einerseits die Kaiserlichen nicht verraten, will andererseits aber nicht von den Schweden getötet oder bestraft werden. Beides zugleich geht aber nicht und seine Treue gerät in äußerste Gefahr. Simplicius hat den Schweden alles von sich verraten – bis auf sein einstiges Narrentum. So hat er aber die Wahrheit über sich verleugnet. Später reist er in den Ort, an dem sein Schatz ist und sein Narr sich aufhält. Konsequent ist der Schatz nicht mehr zu finden. Mit der Verleugnung der Wahrheit geht auch der „Schatz im Acker“ verloren – vorausgesetzt, dass der gefundene Reichtum allegorisch als Reichtum der Seele verstanden wird, der Narr Jupiter als die verleugnete Wahrheit. Auf die Situation trifft daher wohl auch die Bibelstelle zu:

„Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren, wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen. Was nützt es einem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, dabei aber sein Leben einbüßt?“ (Mt 16,25-26)

Die Episode der Schatzauffindung mit ihren Folgeereignissen lässt sich mit der Bedeutung der Untreue, der Verleugnung Gottes aufladen.

Paris und Venusberg

Paris und Frankreich werden im vierten Buch des *Simplicissimus* als Orte der Sünde bezeichnet und dem Laster gleichgesetzt. Die Handlung spielt sich um die Fastnacht herum¹²⁵ und Paris wird zudem als eine „sehr kothige Statt“ beschrieben (IV/5,366). „Die imaginäre Etymologie *Lutetia a luto* war zu einer Art Gemeinplatz geworden, um den lasterhaften Charakter der französischen Hauptstadt zu vergegenwärtigen.“¹²⁶

Im Venus-Berg verbringt Simplicius „acht Täg und so viel Näch“ (IV/5, 369). Es liegen hier keine drei Tage vor, sondern eine volle Woche. Zudem wiederholt sich die Zahl Vier in der Episode auffallend oft: Der Weg an den Ort beginnt im vierten Abschnitt des vierten Buches. Die alte Dolmetscherin hat vier Zähne, es waren ebenfalls vier Damen, mit

¹²⁴ Allerdings kann die Zahl 893 als Chiffre dienen. Ersetzt man die Ziffern mit den Buchstaben, ergibt sich ein H.I.C., ein Monogramm von Grimmelshausens Namen und damit der wahre Autorname. Darin bestätigt sich zum einen die ideale Identifikation des Autors mit dem Erzähler und seinem Helden, zum anderen wird auf diese Weise auf den wahren Schatz hingewiesen, den man in seinem Innern trägt. (Rainer Hillenbrand, *Erzählperspektive und Autorintention*, S. 102.)

¹²⁵ Vgl. „dieweil man die Faßnacht celebrirte“ (IV/3, 361).

¹²⁶ Jean Schillinger: „Simplicissimi erotische Abenteuer in Paris.“ In: *Simpliciana XXXI* (2009), S. 161-181, 163f.

denen Simplicius die Woche verbringt (IV/5, 368f). Die Vier gilt primär als Zahl der Welt oder des irdischen Lebens. Sowohl die Heirat in L. als auch später der Venusberg geschehen wider seinen Willen. Die Welt,¹²⁷ im weiteren Sinn die Vergänglichkeit, will Simplicius ständig einholen. Obwohl er manche Verluste erleidet und keineswegs standhaft gegenüber seinen Neigungen bleibt, entkommt er dennoch knapp sowohl dem Eidbruch als auch der Syphilis. Dies kann aber nur gelingen, weil er trotz aller Fehler und Sünden zwar zögert und zuerst immer Treue (seinem Regiment, seiner Frau gegenüber) bewahren will. Zum Eidbruch und Ehebruch wird er in der Handlung von außen gezwungen.

Die erotischen Abenteuer im Venusberg wirken dann wie eine Illustration des Versagens von Simplicius am Beispiel der Sexualität:

„Die Erotik – etwa die Erotik des Körpers oder der Musik – wird als Quelle von Gewalt aufgefasst, in deren Bann die Menschen, die den Helden umgeben, geraten. Darauf wird mit einer anderen Gewalt geantwortet, deren Opfer Simplicissimus ist. Und die Tatsache, dass er sich dieser Gewalt *nolens volens* fügt, zeugt von seiner moralischen Verkommenheit, die durch den Vergleich mit Josephs Standhaftigkeit unmissverständlich beleuchtet wird.“¹²⁸

In diesem Sinn aufschlussreich ist auch der von Schillinger durchgeführte Vergleich von Berührungspunkten zwischen Simplicius und der Joseph-Gestalt aus Grimmelshausens Roman: Simplicius und Joseph machen beide die Erfahrung der Fremde. Simplicius wird von seinem Kostgeber nach Paris, Joseph von seinen Brüdern nach Ägypten geschickt. Da Ägypten in theologischen Schriften der Zeit häufig für Sünde steht, können „Paris und Ägypten auf denselben Sachverhalt verweisen.“¹²⁹ In beiden Fällen hat jemand Interesse daran, einen Störfaktor loszuwerden. Beide sind als schöne Männer den Aufdringlichkeiten einer schönen Frau ausgeliefert. Der Vergleich legt außer Ähnlichkeiten zugleich nahe, „dass bei den frivolen Pariserinnen die petrarkistischen Floskeln eher die Verbrämung einer ungehemmten Sinnlichkeit sind, während Selicha von echter, leidenschaftlicher, wenn auch sündhafter Liebe ergriffen wird [...]“¹³⁰ Im Unterschied zu Joseph bleibt Simplicius nicht standhaft.

Dass die ganze Venusberg-Episode als ‚Bild‘ aufzufassen ist, das dem Leser nicht nur die Sünde und ihre Folgen, sondern auch das betrügerische Handeln, ‚Gaukelei‘ des Bösen

¹²⁷ An der Stelle nicht ganz wegführend vom Thema sei die frühere Anmerkung von C.G. Jung, dass das Zeichen für Venus bzw. Cuprum (Kupfer) fast das Gleiche ist wie das Apothekerzeichen für den Spiritus Tartari. Tartarus ist Geist der Unterwelt. Venus ist die Erdmutter, für viele Alchemisten „*materia prima*“. Vgl. Roland Edighoffer: *Die Rosenkreuzer*. 2. Aufl. München: C.H. Beck, 2002 [1995], S. 48.

¹²⁸ Jean Schillinger, *Simplicissimi erotische Abenteuer in Paris*, S. 181.

¹²⁹ Jean Schillinger, *Simplicissimi erotische Abenteuer in Paris*, S. 176.

¹³⁰ Jean Schillinger, *Simplicissimi erotische Abenteuer in Paris*, S. 178.

vor Augen führt, wird durch einige Äußerungen des Dichters selbst bekräftigt. Im *Galgen-Männlin* (1673) schreibt er:

„Gleich wie nun der leidige Satan auff Verhängnus Gottes einem jeden ohne Zweifel einen Venus-Berg daher gaucklen kan / umb (wie man von den fahrenden Schülern sagt) die schwartze Kunst allda zu studirn / wann gleich kein solcher Berg nirgends vorhanden; also gibts ihm auch gleich / ob er die Menschen mit Wahrheit oder mit Lugen in seine Strick und zu sich in die ewige Verdammnus bringe.“¹³¹

Die von Krankheit und Mühsal begleitete Heimreise von Simplicius ist u.a. mit der Überquerung des Rheins verbunden. Simplicius geht auf Raub und fällt dabei ins Wasser. Gerettet wird er von denjenigen, die er zuvor berauben wollte.

Das Ereignis an sich, der dem Ertrinken nahe Sünder Simplicius, stellt ein weiteres Bild dar und kommt einer inneren Reinigung nahe. Simplicius besinnt sich in der Not¹³² auf Gott und bittet ihn um Hilfe. Als Erzähler gesteht er, zu jener Zeit ein gottloses Leben geführt zu haben (vgl. IV/11). Dass das allegorische Verständnis angebracht ist, bzw. in der Rezeptionsgeschichte vorhanden war und Simplicius hier von seiner sündhaften Pariser Vergangenheit gründlich gereinigt wird, beweist die Erweiterung einer späteren Ausgabe (E⁵) aus dem Jahre 1671. Dort steht Folgendes, als Simplicius um sein Leben im Rhein kämpft:

„Jch konte mich kümmerlich darauff halten / weil mir ganz seltzam vor den Augen wurde / da muste alles von mir heraus / was ich auch noch in Frankreich und Westphalen gefressen hatte / und indem ich kotzte wie ein Gerberhund / flossen auch die Hosen voll / welches doch der Rhein gleich wieder hinweg flosse / weil mich der Ast alle Augenblick einmahl hinunter dunckte.“¹³³

Die Stelle, an der Simplicius sich in Not auf Gott besinnt, erinnert zudem an den biblischen Ruf um Hilfe (Ps 69).¹³⁴

Begegnung mit Olivier

Nachdem Simplicius vor Magdeburg gelandet ist, lernt er den alten Herzbruder, dessen Sohn Ulrich und den Schreiber Olivier kennen. Wie sich später herausstellt, ist Olivier ein Bösewicht. Hinter dieser Romanfigur mag sich womöglich verschlüsselt die historische

¹³¹ Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Simplicissimi Galgen-Männlin*. In: Ders.: *Werke* II. Hg.v. Dieter Breuer. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1997, S. 733-775, zit. S. 759.

Vgl. ferner auch den neuen Beitrag von Maximilian Bergengruen: „Lässliche Todsünde. Die Paris-Episode im *Simplicissimus Teutsch* als imaginäre Bildgeschichte.“ – Vortrag an der Tagung der Grimmelshausen-Gesellschaft 8.-10.Juli 2010, Thema: Wort – Bild – Ton. Grimmelshausen und die Medien. 8.7.2010.

¹³² Über sein bisheriges Leben denkt er bereits in IV/7 nach, wo es zur Identifizierung mit dem verlorenen Sohn kommt. Erst im Rhein betet er und macht „unterschiedliche Gelübde“ (IV/10; 398).

¹³³ ST IV,10, 386; bzw. kursiv markierte Erweiterung S. 770.

¹³⁴ Vgl.: „Hilf mir, o Gott! Schon reicht mir das Wasser bis an die Kehle. Ich bin in tiefem Schlamm versunken und habe keinen Halt mehr; ich geriet in tiefes Wasser, die Strömung reißt mich fort. Ich bin müde vom Rufen, meine Kehle ist heiser, mir versagen die Augen, während ich warte auf meinen Gott. [...] Entreiß mich dem Sumpf, damit ich nicht versinke. Zieh mich heraus aus dem Verderben, aus dem tiefen Wasser!“ (Ps 69,2-4.15)

Person Oliver Cromwells¹³⁵ verstecken. Für eine solche Annahme gibt es mehrere Gründe. Außer den Charaktereigenschaften ist es Oliviers fanatischer Glaube an die Prophezeiungen des alten Herzbruders. Nur deshalb wird Simplicius sein Freund, weil Olivier sich an die Worte des Herzbruders erinnert, Simplicius werde seinen Tod rächen, was dann tatsächlich in Erfüllung geht.¹³⁶

Das ganze Geschehen der Olivier-Episode (IV/14-24) wird in die vorweihnachtliche Zeit verlegt, d.h. in die Zeit vor der winterlichen Sonnenwende und ein in der Liturgie intensiviertes Erwarten der Ankunft Christi. Eine Drei-Tage-Episode¹³⁷ beschließt die Begegnung. Simplicius' Aufenthalt bei Olivier lässt sich bis auf eine einzige zeitliche Angabe auf den Tag genau verfolgen: Zuerst (IV/14) wird er von einem unbekanntem Feind überfallen. Der Kampf ist ausgeglichen, obwohl Simplicius selbst seinem Widerpart die größere Kraft einräumt: „mein Feind war viel stärker als ich / und über das Eisen-vest“ (IV/14, 402). Trotzdem ist es Olivier, der schließlich nachgibt und sich seinem Gegner in den Dienst stellen will. Inzwischen ist Abend geworden (ebd., 403), sie gehen zu einem Bauern, bei dem sie übernachten. Der Erzähler erwähnt sogar das gemeinsame Abendessen, was in diesem Kontext wohl nicht als eine bloße Tatsache übergangen werden darf, weil es, ähnlich wie vordem bei den Schweden, die Gunst des Gastgebers und die Zusammengehörigkeit¹³⁸ ausdrücken kann. Dazu passt ferner, dass Olivier seinem „Bruder“ ein neues Kleid verspricht (IV/16, 410). Simplicius gibt aber die Gemeinschaft nur vor, er ist von Anfang an Olivier gegenüber misstrauisch:

„Jch gedachte / trau dir der Teuffel / ich nicht!“ (IV/16, 409)

„Da ich solche Gutthat von ihm sahe / getraute ich ihm schon etwas bessers zu / als zuvor / und gieng frölich schlafen“ (ebd., 410).

¹³⁵ Der Staatsmann und Lordprotektor Oliver Cromwell (1599-1658) war in ganz Europa berühmt-berüchtigt. Bekannt war sein Glaube an Prophezeihungen und sein Interesse für die baldige Ankunft des Messias und die daraus folgende Sympathisierung mit den Juden.

Vgl. *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Vol. I. *Jewish Messianism in the Early Modern World*. Ed. by Matt D. Goldish and Richard H. Popkin. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2001 (International Archives of the History of Ideas 173), dort bes. Richard H. Popkin, *Introduction to the Millenarianism and Messianism Series*, S. vii-xiv, bes. x; und S. Hutton: „The Appropriation of Joseph Mede: Millenarianism in the 1640s,“ Kap. 1, S. 1-13.

¹³⁶ Vgl. ST IV/24,435.

¹³⁷ Ergänzend sei angemerkt, dass sich im vierten Buch der Zeitraum von drei Tagen ebenfalls vorfinden lässt. Es handelt sich um folgende Erwähnungen: Simplicius berichtet, wie er im „zweyten Nachtläger von Pariß aus“ erkrankte (IV/6, 371), also wieder beim Übergang zum dritten Tag. Seine Krankheit nimmt er als Strafe für seine Sünde wahr (vgl. IV/7, 373). Er berichtet ferner, in drei Tagen alles Notwendige für seine betrügerischen Geschäfte zusammengebracht zu haben (IV/8, 377).

¹³⁸ Das gemeinsame Essen als eine Verhaltensweise, die – außer der Nahrungsaufnahme – den Zusammenhalt und das Identitätsgefühl einer Gruppe ausdrückt bzw. stiftet, kommt bei Grimmelshausen mehrmals in einer solchen Funktion vor. Eindrucksvoll beschreibt es L. Kaminski im Zusammenhang der Kreuzinsel-Episode, einmal im Kontext des Abendessens vor dem Verschwinden der Frau und das andere Mal nach Ankunft der Holländer. Vgl. Lars Kaminski: *Vita Simplicii. Einsiedlerleben und Antoniusverehrung bei Grimmelshausen*. Frankfurt/M. et al.: Peter Lang, 2010, bes. S. 92ff, 232ff.

„Weil ich ihm aber ohne das nicht traute“ (IV/17, 413)

Zudem reflektiert Simplicius selbst sein eigenes böses Handeln, verurteilt es nun bewusst und will sich davon befreien (vgl. IV/17, 410ff).

Zeitlich gesehen vergeht mit Oliviers Erzählung ein Teil des Tages¹³⁹ nach der ersten Nacht des Simplicius bei Olivier. Die Erzählung wird mehrmals unterbrochen. Eine Unterbrechung ist durchaus entscheidend, weil sie zugleich mit dem endgültigen Urteil über die Gestalt Oliviers einhergeht.¹⁴⁰ Noch am selben Tag überfallen sie zusammen die Kutsche, Simplicius stellt sich hier entschieden gegen Oliviers Mordabsichten.¹⁴¹

Ein neuer Tag bricht an: „nach Mitternacht ritten wir weiters / und kamen gegen Mittag an die äusserste Grentzen der Schweitzer“ (IV/23, 432) Nachdem Olivier und Simplicius ihren Handel¹⁴² erledigt haben, essen sie wieder zusammen: „Wir banquetirten Edelmännisch“ (ebd., 433). Am selben Abend machen sie sich auf den Weg und gelangen am folgenden Tag „auff einen einzeln Baur-Hof / allwo wir freundlich bewillkommt und aufgenommen wurden“ (ebd.).

Dort, heißt es, hätten sie sich „ein paar Tag“ aufgehalten, Ursache dafür war „ungestümes“ Wetter (ebd.). Diese Zeitangabe ist m.W. die einzige unbestimmte in der Olivier-Episode. Das wirkt befremdlich, wenn man sich den übrigen, auf die Tageszeit genau zeitlich lokalisierten Kontext ansieht. Es ist einer Frage wert, ob dieses Detail nur deshalb im Text steht, um durch ein zufälliges Ereignis das Geschehen realitätsnah zu gestalten. Das Wetter stellt in diesem Kontext eine unerwartete Situation dar. Die

¹³⁹ Er ist der zweite in der Reihenfolge, falls man den Tag der Begegnung als den ersten Tag und die Nacht als Beginn des zweiten Tages auffasst.

¹⁴⁰ Vgl. ST IV/21.

¹⁴¹ Vgl. ST IV/23, 430.

¹⁴² Der Umstand, dass Olivier mit Juden handelt, ist höchstwahrscheinlich als ein zeitgeschichtlicher Verweis und eine weitere Verdeutlichung seiner Gottlosigkeit aufzufassen. Juden wurden in der Frühen Neuzeit nach wie vor negativ betrachtet. Juden, die meistens an Geldumlauf gebundene Berufe gebunden und sich meist als Wechsler, Wucherer, Zöllner, Gleits-Leute, Mäcker, Apotheker, Ärzte oder Dolmetscher betätigten, wurden häufig mittels solcher Bilder wie „Blutsauger“, „Läuse“ oder „Vampire“ charakterisiert. Der Hebraist Johann Jakob Schudt (1664-1722) zum Beispiel „vergleicht sie [Juden] dabei mit Flöhen und Läusen. Diese Variante des Vampirkliches hat eine lange Vorgeschichte und wird eine große Zukunft haben, welche ihren Höhepunkt in Hitlers *Mein Kampf* fand“. Schudt selbst beklagt die holländischen Verhältnisse und die dort praktizierte Toleranz und Religionsfreiheit. Es sei gefährlich, denn die Christen könnten zum Judentum übertreten. Noch im 19. Jahrhundert gab es die Ansicht, dass „Syphilis vor allem eine jüdische Krankheit sei, hatte ihre Anfänge in früheren Jahrhunderten. Im Jahr 1492 schrieb der Botschafter von Genua einen Brief an Karl VIII., in dem er die Syphilis als ‚die Pest der Marranos‘ bezeichnete.“ Für die Juden haben sich, zugespitzt formuliert, nur die folgenden Gruppen interessiert: „Echter Philosemitismus war nur für zwei Arten von Christen möglich: für Ketzer und für zum Judentum Konvertierte.“ Die Einstellung gegenüber den Juden hat sich aber auch dort im 17. Jahrhundert gewandelt, wo von dieser Menschengruppe vom Merkantilismus motivierte finanzielle Vorteile zu erhoffen waren. So hat der Merkantilismus auch zur Sympathisierung mit den Juden geführt. Puritanismus und Chiliasmus konnten des weiteren als Gründe für die tolerantere Haltung gegenüber den Juden gelten. Vgl. Allison P. Coudert: „Christliche Hebraisten des 17. Jahrhunderts: Philosemiten oder Antisemiten? Zu Johann Jacob Schudt, Johann Christoph Wagenseil und Franciscus Mercurius van Helmont.“ In: *Morgen-Glantz* 6 (1996), S. 99-132, zit. S. 102, 105f., 114.

Witterung wurde den göttlichen Mächten zugeschrieben, selbst der höchste römische Gott Jupiter konnte mit Donnerschlägen seinen Willen kundtun. Man kann das zufällig schlecht gewordene Wetter als Hinweis auf Gottes Nähe und ein providenzielles Ereignis werten.

Von dem Bauernhof gelangen beide Figuren „durch lauter Wald und Abweg wieder“ zu dem vorher erwähnten Bauern (ebd.). Im darauffolgenden Abschnitt (IV/24) gipfelt diese Episode und es lässt sich hier ein Zeitraum von drei Tagen finden: Denn es heißt dort, dass nach der Rückkehr Olivier sein Geld in einem hohlen Eichbaum versteckt hat und Gold bei sich trägt. Der hohle Baum¹⁴³ mit dem versteckten Schatz sowie das Gold lassen Oliviers Raublust hervortreten, der Simplicius trotz seiner eigenen Geldgier aber bereits kritisch gegenüber steht: „Bruder / hättest du so wenig [Geld] als ich / so würde es dich nit trücken“ (IV/24, 433).

Die Nacht und der zweite Tag folgen:

„Als diß geschehen / und das Geld eingepackt war / giengen wir nach unserm *Logiment*, darinn wir dieselbe Nacht über kochten / [...]: Und demnach es eine Stund Tag war / kamen, als wir uns dessen am wenigsten versahen / sechs Musquetier samt einem Corporal“ (IV/24, 434).

Oliviers Tod fügt sich in den zeitlichen Rahmen: Die Hauptquelle des Bösen ist besiegt, aber Simplicius selbst ist noch nicht ganz aus dem gefährlichen Umfeld heraus. Nicht nur Olivier war böse, auch der Bauer, weil er es einzig auf das Geld abgesehen hatte und deshalb den Räuber verriet. Simplicius verbringt mit dem Bauern den Tag und die folgende Nacht wandernd, symbolisch führt der Weg aus dem dichten, ihm unbekanntem Wald heraus in die Stadt zu den Menschen. Simplicius selbst muss sich auf den Bauern verlassen, da er selbst den Weg nicht kennt: „Also wanderten wir eylend fort / giengen denselben Tag und folgende gantze Nacht / weil es zu allem Glück trefflich hell war / ohne Essen / Trincken und einige Ruhe immer hin / biß wir gegen Tag die Statt Villingen vor uns ligen sahen“ (IV/25, 437). Dass Simplicius trotz seiner guten Regung beim Überfall der Kutsche und der Absage an eine Freundschaft mit dem bösen Olivier noch in der Sünde steckt, bezeugt seine Habgier: „Auff diesem Weg trieb den Baur die Todesforcht / mich aber die Begierde / mich selbst und mein Geld davon zu bringen“ (ebd.).

Am Morgen, d.h. nach zwei Nächten und bei Anbruch des dritten Tages in der Reihenfolge, als „man die Pfort eben öffnete“ (ebd.), gelangt Simplicius nach Villingen, es wird noch auf die gerade beendete Frühmesse hingewiesen. Beim Verhör vor dem Kommandanten sagt er aus: „und damit bekennete ich alles / wie daß ich nemlich ein Tag oder vierzehnen mich bey einem Kerl auffgehalten / der auch durch gangen / und mit

¹⁴³ Die hohlen Bäume ziehen sich wie ein Leitmotiv durch den Roman durch.

demselben eine Gutsche angegriffen und geplündert hätte“ (IV/25, 437f). Simplicius betont ausdrücklich, dass er dem Kommandanten alles wahrheitsgemäß mitgeteilt hat. In der Episode ist Simplicius einen weiteren Schritt zum Guten gegangen: Er entsagt einer Bruderschaft mit Olivier und das böse *alter ego* wird vernichtet. Wie viele Tage Simplicius mit Olivier genau verbrachte, ist nicht so wichtig. Genauer dargestellt wurden allerdings drei ganze Tage vor dem Aufenthalt und die drei Tage nach dem mehrtägigen Aufenthalt auf dem Bauernhof (IV/23, 433). Viel wichtiger erscheint, dass Simplicius sich zum Guten wendet und gerade in dieser Prüfung die Begleitung Gottes erfährt, die im Text nicht bloß durch Dingsymbole (wie etwa die zwölf Duplonen und einen Rubin, vgl. IV/23, 431), sondern auch durch die Zeit (die Drei-Tage-Zeitspanne) und durch zufällige Begleitumstände angedeutet wird (das Unwetter).

Am Tag der Ankunft in Villingen trifft Simplicius auf den Herzbruder. Die Olivier-Episode und die Begegnung in Villingen spielen sich in der Advents- bzw. Weihnachtszeit ab (vgl. IV/14, 401). Die Geburt Jesu – also die Theophanie – fand in größter Armut statt und nicht so, wie man einen Gott in aller Herrlichkeit erwarten würde. Die Begegnung mit Herzbruder verläuft ähnlich. Simplicius erkennt ihn nicht, denn

es „hinckte ein Kerl in die Stub / an einem Stecken in der Hand / der hatte einen verbundenen Kopff / einen Arm in der Schlinge / und so elende Kleider an / daß ich ihm kein Heller darumb gegeben hätte; [...] Ach Freund / sagte er / umb Hertzbruders willen gebt mir auch zu essen! Da er solches sagte / gieng mirs durchs Hertz / und befand / daß es Hertzbruder selbsten war / ich wäre bey nahe in Ohnmacht gesuncken / da ich ihn in einem so elenden Stand sahe“ (IV/25, 439).

Betrachtet man die Begegnung erneut wie ein Bild, erinnert sie ebenso an die Geschichte vom barmherzigen Samariter, was die Deutung als Theophanie nur noch unterstützt. Barmherzigkeit und Nächstenliebe bestehen gerade darin, dass man in seinem Nächsten die Gottebenbildlichkeit (an)erkennt, genauso wie Simplicius im Herzbruder seinen Freund.

Ogleich die Olivier-Episode allenfalls eine narrative, auf der Figurenkonstellation maßgeblich beruhende Einheit bildet, verläuft durch sie ein Bruch. Die ausschlaggebenden Beurteilungskriterien bilden diesmal die Seele des Haupthelden und sein christlich-moralisches Erleben. Olivier versucht, sein räuberisches Leben, von Simplicius als das „aller-schändlichste von der Welt“ (IV/15; 405) bezeichnet, mit Machiavelli zu rechtfertigen und stellt unterdessen fest, dass Simplicius der alte Narr geblieben sei:

„ich höre wohl / daß du noch der alte *Simplicius* bist;“ (IV/15, 405)

„Mein lieber *Simplici*, ich sihe zwar wol / daß du deine Narrn-Kapp abgelegt / hingegen aber deinen närrischen Kopff noch behalten hast / der nicht begreifen kann / was gut oder böß ist / und wenn du ein anderer / als der jenige *Simplicius* wärest / der nach deß Alten Hertzbruders Wahrsagung meinen Todt rächen solle / so wolte ich dich bekennen lernen / daß ich ein edler Leben führe / als ein Freyherr.“ (IV/16, 407f)

Im letzteren Zitat lässt Olivier zwar die Möglichkeit zu, sein Gefährte könnte sich verändert haben, er nimmt dies jedoch nicht wirklich ernst und rechnet nicht damit, dass Simplicius diesmal eine Maske trägt, während er sie gutgläubig abnimmt und ihm sein Innerstes in seiner Hässlichkeit stolz offenbart. Simplicius beginnt zu schwanken, ob Olivier nicht doch zu trauen sei, als dieser ihm Geld verspricht, ein neues Kleid schenkt (IV/16) und mit ihm wie mit seinem besten Freund umgeht, freilich wieder nur aus Eigeninteresse, eingedenk der Prophezeiung Herzbruders von der Rache seines Todes. Das Schwanken dauert nur bis zu dem Augenblick, als Olivier am nächsten Morgen „in Gottes Namen“ (IV/17) rauben geht. Simplicius besinnt sich auf sich selbst:

„Ach Gott / gedacht ich / soll ich dann nun in deinem hochheiligen Nahmen auff die Rauberey gehen? [...] O himmlischer Vatter / wie hab ich mich verändert! O getreuer Gott / was wird endlich auß mir werden / wenn ich nicht wieder umbkehre? Ach hemme meinen Lauff / der mich so richtig zur Höllen bringt / da ich nit Buß thue!“ (IV/17, 410)

Trotzdem kehrt er Olivier nicht den Rücken zu und geht mit ihm. Olivier bittet ihn, aus seinem Leben zu erzählen. Es kommt nicht dazu. Nicht etwa, weil Simplicius dies abgelehnt hätte, sondern infolge seiner plötzlichen körperlichen Indisposition:

„Hernach beehrte er / ich wolte ihm erzehlen / wie mirs ergangen / sint wir vor Witstock voneinander kommen / und dann warumb ich Narrn-Kleider angehabt / als ich im Magdeburgischen Läger angelangt? Weil ich aber wegen Hals-schmerzen gar zu unlustig / entschuldigte ich mich / mit Bitt / er wolte mir doch zuvor seinen Lebens-lauff erzehlen, [...]“ (IV/17, 414)

Obwohl Simplicius Olivier nicht traut, würde er dessen Bitte folgen, sich ihm durch das Erzählen zu öffnen. Dann würde Olivier u.a. erfahren, dass Simplicius der Jäger von Soest war.¹⁴⁴ Die Stelle ist zwar nicht exponiert, das Ereignis wirkt zufällig. Aber meiner Meinung nach wird hier ein weiterer Eingriff Gottes ins Geschehen dargestellt. Gott hilft Simplicius, der ihn um Hilfe gebeten hat. Dem Gespräch geht die Bitte an Gott voran, wie schon bei der Lebensbedrohung im Rhein. Dort hat Gott dem Ertrinkenden geholfen. Es liegt deshalb nahe, die unerwarteten Halsschmerzen für einen Eingriff göttlicher Macht zu halten. Der scheinbar unwichtige und keineswegs narrativ herausgestellte Vorfall ist überdies ungewöhnlich folgenreich: Olivier beginnt mit dem Erzählen, dabei kommt seine moralische Verdorbenheit ans Licht. Sie besteht in seiner Hingabe an die körperlichen Begierden. Mit seiner Selbstsucht korrespondiert die Befürwortung des Machiavellismus:

„So wird die machiavellistische Form absolutistischer Politik kritisiert, indem ihr Praktiken in die Lebenssphäre einzelner Untertanen übertragen werden. Im *Simplicissimus*-Roman ist Olivier ein solcher Privatmachiavellist, der auf Privatrechnung raubt und kämpft.“¹⁴⁵

¹⁴⁴ Darüber reflektiert Simplicius am Anfang des Kap. IV/22.

¹⁴⁵ Walter Busch: „Geld und Recht in der *Courasche*. Satirische Kritik und utopische Perspektive.“ In: *Annali XXVI*, 1. *Studi Tedeschi* 1983, S. 55-92, 90f.

Olivier gibt zu, aus Ulrich einen Dieb gemacht zu haben. Das öffnet der Hauptfigur die Augen:

ES wurde mir grün und gelb vor den Augen / als ich aus *Oliviers* eigenem Maul hören musste / wie er mit meinem allerwerthesten Freund umgangen / und gleichwol keine Rach vornehmen dorffte / ich musste noch darzu mein Anligen verbeissen / damit ers nit merckte / sagte derowegen / er sollte mir auch erzehlen / wie es ihm nach der Schlacht vor Wittstock ferner ergangen wäre? (IV/21, 422)

Die Liebe zum Freund hilft Simplicius, sich des Guten zu entsinnen. Allmählich wird sich Simplicius bewusst, dass Gott ihn die ganze Zeit beschirmt:

„Als *Olivier* seinen *Discurs* dergestalt vollführte / konte ich mich nicht genugsam über die Göttliche Vorsehung verwundern! Jch konte greiffen / wie mich der liebe Gott hiebevorn in Westpahlen vor diesem Unmenschen nit allein vätterlich bewahret / sondern noch darzu versehen hatte / daß er sich vor mir entsetzt [...].“ (IV/22, 426)

Außerdem handelt er zum ersten Mal „selbstständig“ im Namen des Guten. Er lehnt sich gegen Olivier auf, als er sieht, dass ihn der Lauf der Ereignisse sogar zum Mitschuldigen am Mord werden lassen könnte:

„sprang *Olivier* auff ihn dar / und spaltete ihm mit seinem breiten Schwerdt den Kopff von einander biß auff die Zähn hinunter / wolte auch gleich darauff das Frauenzimmer und die Kinder metzgen / die in der Kutschen sassen / und bereits mehr den todten Leichen / als den Lebenden gleich sahen; ich aber wolte es rund nicht gestatten / sondern sagte / wofern er solches ja ins Werck setzen wolte / müste er mich zuvor erwürgen.“ (IV/23, 430)

Das Ereignis ist dahingehend entscheidend, dass Simplicius sich um das Gute aktiv bemüht, indem er den Mord verhindert.

„Die Entscheidung für oder gegen Gott im Streit mit Lucifer, und zwar nicht mit Worten, sondern in Taten, ist der Sinn der Prüfungen im irdischen Leben, das eine Bewährungsprobe ist für die Aufnahme in die ewige Seligkeit. Genau dies aber hat Simplicius, obwohl als Knabe vom Einsiedel dazu angehalten, trotz aller seiner Erfahrungen nicht wirklich begriffen.“¹⁴⁶

Zwar raubt er auch jetzt, später kocht er die Erbsen, um bequemer zu ‚pilgern‘, doch bahnt sich bei ihm langsam eine Veränderung an. Tarot zweifelt dennoch, ob die Gewissensbisse des Helden nicht eher auf die Angst vor der weltlichen Strafe zurückzuführen seien:

„[...] man ist nicht sicher, ob er nicht lediglich die Gefährlichkeit der äußeren Umstände meint, denn nach dem Überfall auf eine Kutsche, der Mordopfer Oliviers fordert, erwachen in Simplicius Bedenken, aber nicht aus Angst vor Gottes Zorn, sondern aus Furcht vor der irdischen Gerechtigkeit.“¹⁴⁷

Man muss aber bedenken, dass Simplicius, obgleich ein Räuber und Verbrecher, jetzt im Gegenteil innerlich bereit ist, gerecht zu handeln, trotz der Gefährlichkeit und Ausweglosigkeit seiner eigenen Lage:

„Als er nun nach dem Bauren auß war / machte ich indessen sorgsame Gedancken / und betrachtete / in was vor einem gefährlichen Stand ich lebte; Jch nam mir vor / auff ein Pferd zu sitzen und durch zu gehen [...].“ (IV/23, 431)

¹⁴⁶ Siegfried Streller: „Der Wahn betrugt‘. Das religiöse Konzept in Grimmelshausens Simplicianischen Schriften.“ In: *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*. In Verb.mit Barbara Becker-Cantarino, Heinz Schilling u. Walter Sparr. Hg.v. Dieter Breuer. Bd. 2. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 25), S. 703-710, hier S. 706.

¹⁴⁷ Rolf Tarot: „NOSCE TE IPSUM. Lebenslehre und Lebensweg in Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*“. In: *Daphnis* 5 (1976), S. 499-530, hier S. 521.

„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 *Justiz* gerathe / und meinen billichen Lohn empfangen / und vielleicht hätte der gerechte Gott versehen / daß ich solcher gestalt gestrafft werden solte: Zuletzt fienge ich an ein bessers zu hoffen / und bat die Güte Gottes / daß sie mich auß diesem Stand erretten wolte / und als mich so eine Andacht ankam / sagte ich zu mir selber: Du Narr / du bist ja nicht eingesperrt oder angebunden / die ganze Welt steht dir ja offen / hastu jetzt nit Pferd genug / zu deiner Flucht zu greiffen?“ (IV/23, 432)

Die Erkenntnis der ausweglosen Situation und der eigenen Ohnmacht führt bei ihm jetzt nicht zum unreflektierten, närrischen Mitläufertum, sondern zur Hoffnung auf die göttliche Hilfe. Neben dem Sich-Auf-Gott-Verlassen, wie z.B. im Rhein, kommt das Bewusstsein der eigenen Fähigkeit zum Handeln hinzu. Bloß vermag sich Simplicius von Olivier nicht zu trennen, weil er Angst vor ihm hat und sich fürchtet, von den anderen für einen Verbrecher gehalten zu werden, obwohl er jetzt im Gegenteil das Böse bekämpfen will. In diesem Kontext sind, denke ich, die von Tarot reklamierte Angst vor der Justiz und Simplicius' Gewissensqualen zu sehen:

„bald gedacht ich zu Fuß davon zu lauffen / muste aber doch sorgen / wann ich dem *Olivier* gleich entkäme / daß ich nichts desto weniger den Baurn auff dem Schwarzwald [...] nicht entrinnen würde können; nimmstu aber / gedacht ich / alle Pferd mit dir / auff daß *Olivier* kein Mittel hat / dir nachzujagen / und würdest von den Weymarischen erwischt / so wirstu als ein überzeugter Mörder auff's Rad gelegt. In Summa / ich wuste kein sicher Mittel zu meiner Flucht zu ersinnen“ (IV/23, 431).

„In dem ich mich nun selbst so martert und quälte / und doch nichts entschliessen konte / kam *Olivier* mit unserm Baurn daher“ (IV/23, 432).

Es stimmt, dass Simplicius sowohl in Philippsburg nach dem „Bad“ im Rhein als auch jetzt immer wieder in seine alten Sünden fällt. Es scheint mir jedoch angemessen, den Augenblick der Wendung zu Gott nicht nur hier, sondern schon im „Rheinbad“ (IV/10) anzusetzen. Der Weg zur Selbsterkenntnis und Umkehr verläuft nicht geradlinig. Es ist mit Stufen und Wendungen zu rechnen, „die man nicht mit moderner Psychologie, sondern mit barocker Bußtheologie beurteilen muß.“¹⁴⁸ Von wirklich bösen Menschen unterscheidet die Hauptfigur die Scham für ihre Sünden sowie ihre Bußbereitschaft. Die Verblendung des Helden und dessen Verführung durch schlechte Gesellschaft halten ihn trotz guter und edler Seelenregungen im Sündenleben fest. Das ist zweifellos ein Widerspruch, aber ein biblisch beschriebener.¹⁴⁹ Die anschließende Bekehrung in Einsiedeln ist daher durchaus ernst zu nehmen. Der Erzähler will weder das Sakrament der Buße, die Bekehrung als

¹⁴⁸ Rainer Hillenbrand, *Erzählperspektive und Autorintention*, S. 122, vgl. ferner S. 123.

¹⁴⁹ Der hl. Apostel Paulus beschreibt den Widerspruch zwischen der Erkenntnis und der alten Bahn, auf der man sich noch befindet und die man jetzt folgerichtig zu verlassen sucht: „Wir wissen, dass das Gesetz selbst vom Geist bestimmt ist; ich aber bin Fleisch, das heißt: verkauft an die Sünde. Denn ich begreife mein Handeln nicht: Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, erkenne ich an, dass das Gesetz gut ist.“ (Röm 7,14-15).

solche noch die Sünde relativieren und verharmlosen.¹⁵⁰ Was vielmehr gezeigt werden soll, sind die Seelenrettung des Sünders sowie der schwierige Prozess der Umkehr, den ein Mensch aus eigener Kraft ohne Glauben und Gottes Hilfe nicht schafft.

Mummelsee-Episode

Eine weitere Textstelle, in der die Zeitangaben besonders beachtet werden, ist Simplicius' Weg zum und in den Mummelsee. Er und Knan gelangten zum Ziel, ehe sie „6. Stund gegangen“ sind (V/12, 490). An den Sylphenhof gelangten Simplicius und seine Sylphen-Begleiter „ehe als in einer Stunde“ (V/13, 494). Vom Zentrum der Erde aus kann Simplicius den Vollmond sehen: „weil es eben Vollmon und ein helle Zeit war (dann die Sonn war damals über unserm *Horizont*, also daß ich damals mit unsern *antipodibus* Nacht / die Europeer aber Tag hatten)“ (V/14, 511). Es heißt gleichzeitig, dass Simplicius „noch heut wider auff den Erdboden gestellt werde“ (ebd., 510). Das geschieht, aber Simplicius wird von der Nacht eingeholt (vgl. V/17, 518), die er mit den Waldbauern verbringt. Schließlich kam er „nach vieler Mühe und Arbeit gegen Abend wieder heim auff meinen Bauren-Hof“ (V/18, 523). Die Mummelsee-Episode nimmt also m.E. sehr wohl drei Tage in Anspruch, wenn man den Abend nach dem biblischen Verständnis als Vorabend des nächsten Tages begreift.

3.1.3 Jahreszeiten im *Abentheurlichen Simplicissimus*

Im Hinblick auf die Beobachtung der Naturzyklen innerhalb eines Jahres und deren Darstellung im Roman bietet sich zunächst eine kurze Übersicht über die fünf Bücher des Romans, die anschließend kommentiert wird.

¹⁵⁰ Ich stelle mich also gegen Relativierungen von Simplicius' religiösem Handeln, wie dies manchmal geschieht. Vgl.: „So spielt Grimmelshausen an der Figur des Simplicissimus traditionelle Bekehrungsmöglichkeiten durch, um ihr Mißlingen zu zeigen: Religionsgespräch, Gelübde in Wassernot, schockierende Wirkung der Anschuldigung durch einen Besessenen, freiwillige Einsiedelei nach Lektüre erbaulicher Bücher, Pilgerfahrt. Die eigentliche, radikale Bekehrung als Lebenswende erfolgt dann bei Simplicius unvermittelt, ohne Zutun der Betroffenen, als plötzlich erfahrene Gewißheit der ‚Güte‘ und ‚barmherzigen Vorsehung Gottes‘. Bekehrung bedeutet aber auch nicht Auslöschung der ‚Natur‘, wie Grimmelshausen vor allem an der Bekehrung des Kaufmanns [...] demonstriert.“ (Dieter Breuer: „Courasches Unbußfertigkeit – Das religiöse Problem in Grimmelshausens Roman.“ In: *Simpliciana* XXIV (2002), S. 229-242, S. 241, Anm 56, sowie ähnlich Ders., *Grimmelshausen in den theologischen Kontroversen seiner Zeit*, S. 339-359, bes. 344.)

Auch R. Hillenbrand hält Simplicius' Einsiedeln-Besuch und sein Gespräch mit den Sylphen für wirkungslos. Die Sylphen haben keine Bekehrung bei ihm erreicht. Wenn auch Simplicius „eigentlich bis zuletzt zwischen Weltverachtung und Weltverfallenheit“ schwankt, bin ich der Meinung, dass schon die Bemühung um Weltabkehr als positiv zu werten ist. (Ders., *Erzählperspektive und Autorintention*, S. 147, 167f, zit.168.)

Eine erste explizite Berufung auf eine Jahreszeit erfolgt im neunten Kapitel des ersten Buches mit der Erwähnung des Gertrudstages. Hier wird das Geschehen eindeutig im Frühling lokalisiert. Die im Wald beim Einsiedler verbrachte Zeit beträgt etwas mehr als zweieinhalb Jahre (vgl. I/11, 44). Das heißt, dass Simplicius den Wald im Herbst oder bei Anbruch des Winters verlässt.

Der Aufenthalt in Hanau fällt in einen Winter. Angedeutet wird dies im zweiten Buch mit den Worten: „dann er [= der Hanauer Pfarrer] sahe wol / daß ich vor Frost gantz erstarrt war“ (II/2, 123), explizit mit der Erwähnung der Sonnenwende (II/7, 140).

Die Entführung durch die Kroaten geschieht auch in einem Winter:

„Aber das neidige Glück wolte mich so leichtlich auß meinem Narrnkleid nicht schlieffen / noch mich das herrliche gute Leben länger geniessen lassen; dann indem als Gerber und Schneider mit den Kleidern umgiengen / die zu dieser *Comoedia* gehörten / terminirte ich mit etlich andern Knaben vor der Vestung auff dem Eiß herumb“ (II/14, 168).

Bei den Kroaten hält er sich bis Frühling auf, dann flieht er von ihnen (vgl. II/15, 171).

Als Simplicius sich im Wald aufhält, ist es „Anfang deß Sommers“ (II/16, 175). Und der Hexentanz erfolgt in einer Nacht „zu End deß May“ (II/17, 176).

Die Magdeburger Episode spielt sich vor dem 26. Juli ab. Der genau datierte Tag markiert den Tod des alten Herzbruders (II/24, 202ff).

Die Weiberkleid-Episode ist zwischen dem 26. Juli und der Schlacht von Wittstock (24.9. 1636) angesiedelt, d.h. im Hoch- und Spätsommer.

Im Kloster Paradies verbringt Simplicius einen Winter (II/29, 224f). Danach hält er sich in Soest auf.

Der Gott Jupiter wird ungefähr ein halbes Jahr nach dem Tod des Dragoners gefangen, also im Sommer: „vor einem halben Jahr dienete ich einem schlechten Dragoner vor einen Jungen; nunmehr aber vermochte ich zween Knecht“ (III/8, 271).

Simplicius wird von den Schweden gefangen genommen. Es beginnt die Winterzeit („Martini“-Tag, vgl. III/18, 316). Als die „H. Weynacht-Feyertäge vorbey waren“ (III/19, 319) redet er mit einem Pfarrer über seinen *Joseph*-Roman. Die Unterredung muss der Romanchronologie gemäß in die zwölf Nächte fallen, weil der Abend des Dreikönigsfestes später (III/21, 325f) Erwähnung findet. Danach findet die Hochzeit der Hauptfigur statt.

Der Weg von Paris nach Deutschland ist in den Frühling verlegt: „Nichts tröstete mich mehr / als daß es gegen dem Sommer gieng“ (IV/7, 375). Noch im späten Frühling muss Simplicius in Deutschland angekommen und Musketier geworden sein, weil die Unterredung mit dem Regimentskaplan in „die Oesterliche Zeit“ fällt (IV/11, 390), d.h. zwischen Ostersonntag und Pfingsten. Simplicius bleibt Musketier „biß in den Sommer

hinein“ (IV/12, 392) und hält sich bei den Merode-Brüdern bis zu dem „Tag vor der Wittenweyrer Schlacht“ auf (IV/18, 400).¹⁵¹

Die Olivier-Episode fällt in die Vorweihnachtszeit, Olivier überrascht Simplicius, als dieser nach Straßburg geht, „der Meynung / selbige Weynacht-Meß zu Straßburg 20. Thaler / von meinem Schwehr übermacht / zu empfahen / und mich mit Kauffleuten den Rhein hinunder zu begeben“ (IV/14, 401). Die Wallfahrt nach Einsiedeln mit dem Herzbruder fällt noch in denselben Winter, weil sich nach der Rückkehr aus der Schweiz Simplicius „deß langen rauhen Winters“ erinnerte, den er und Herzbruder noch zu überdauern haben (V/3, 454). Schon am Ende desselben Abschnitts wird vom anbrechenden Frühling und der gemeinsamen Reise nach Wien gesprochen.

Die für den Grafen von Götz tödliche und für den Herzbruder unheilvolle Schlacht erfolgt demnach im Frühling, was auf die tatsächlichen Kämpfe bei Jankau am 6. März (1645) zutrifft. Dann reisen beide in den Sauerbrunnen, dazu kommt es im Mai (V/5, 461).

Herzbruder stirbt bald und Simplicius verliebt sich. Die Romanhandlung wird hier mithilfe von Naturerscheinungen temporal in die Sommerzeit verlegt:

„Als ich mich nun mit Anhörung deß lieblichsten Vogelgesangs ergetzte / und mir einbildete / daß die Nachtigal durch ihre Lieblichkeit andere Vögel banne still zu schweigen / [...] da näherte sich jenseit dem Wasser eine Schönheit an das Gestad“ (V/7, 472)

Später wird von einer „grossen Hitz“ gesprochen (ebd.). Zugleich ist aber beachtenswert, wie hier die allegorische Bedeutung mit der Naturbetrachtung korrespondiert:

„Aber meine Begierden / von dieser Sonne mehr beschienen zu werden / liessen mich nit in meiner Einsamkeit / die ich mir außerwehlt / sondern machten / daß ich das Gesang der Nachtigallen nit höher achtete / als ein Geheul der Wölff“ (ebd.).

Zur selben Zeit ein Jahr später befindet sich Simplicius an demselben Ort und denkt über den Mummelsee nach:

„[Ich] gienge damit an den jenigen Ort / allwo ich vorm Jahr mein verstorbenes Weib das erste mal sahe / und das süsse Giffit der Lieb einsoffe. Daselbsten legte ich mich auff das grüne Gras in Schatten nider / ich achtet aber nicht mehr als hiebevorn / was die Nachtigallen daher pffiffen / sondern ich betrachtete / was vor Veränderung ich seithero erduldet“ (V/11, 487).

Die Mummelsee-Episode spielt sich dann noch während des Sommers ab.

Im Herbst, konkret im „denselbigen Herbst“ (V/20, 527) halten sich auf Simplicius' Bauernhof die Schweden auf. Den Winter verbringt er in Russland, wo man ihn u.a. zur Konversion zwingt. Es heißt dort:

„Indessen lieff ein Viertel-Jahr herumb / nach welchem offgemeldter Obriste sampt seinem Haußgesind wieder umbgetaufft / und mit einem ansehnlichen Adelichen Gut und vielen Underthanen wieder versehen wurde.“ (V/21, 533)

¹⁵¹ Datum der Schlacht: 9. August 1638.

Die Romanhandlung schließt, temporal gesehen, nachdem die Hauptfigur „drey Jahr und etlich Monat“ (V/22, 542) in Russland und in der Welt unterwegs gewesen war. Fällt der Aufbruch zur Moskau-Reise in den Herbst, dann müsste der Schluss zeitgemäß im Frühling liegen, sodass die lokale Rahmung (Knans Hof) durch eine temporale ergänzt wird.

Die oben aufgelisteten historisch-chronologischen Unstimmigkeiten haben zu der Hypothese geführt, dass der Autor die Kriegsgeschichte seiner erzählerischen Intention anpasst. Da man sich bisher eher an der Kriegschronologie orientierte, stand die Betrachtung anderer Zeitangaben nicht unbedingt im Vordergrund bzw. Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Das Vergehen von Zeit manifestiert sich jedoch nicht allein im Kriegsgeschehen. Die frühneuzeitliche Ökonomie, der Nahrungserwerb und die Produktion von Gütern waren nach wie vor an die Naturprozesse gekettet, man war von ihnen existenziell abhängig. Den Jahresablauf haben außer den wichtigen christlichen Feierlichkeiten vornehmlich die Jahreszeiten und die Bewegungen der Sonne strukturiert.¹⁵² Die Sensibilität für die Naturzyklen war früher allgemein viel entwickelter als heutzutage.

Dass das Spiel des Lichtes und der Dunkelheit in der barocken Dichtung allegorisch signifikant werden kann, zeigte Mauser¹⁵³ an Gryphius' Lyrik. Das Sonett *Vber die Geburt Jesu* spielt mit Tag (Licht) und Nacht (Finsternis) als Erscheinungen der naturhaften und geistigen Ordnung der Welt. Gott hat beides geschaffen, sowohl das helle als auch das dunkle Element. Kosmische Vorgänge werden in Analogie zur Heilsgeschichte gesetzt und umgekehrt wird die Heilsgeschichte anhand dieser Phänomene erfasst: Christus kommt nachts zur Welt und bringt das Licht der Erlösung in die Finsternis, einen Bereich der Vergänglichkeit, Sündhaftigkeit und des Leidens.¹⁵⁴ In den Weltreligionen findet man immer eine feste Verbindung des Kults mit dem Kosmos. Die Gottesverehrung bezieht ihre Grundlage nicht allein aus ihrer Existenz innerhalb der betreffenden Gemeinschaft. Die Götter erhalten die Welt, aber die Menschen müssen sich dem göttlichen Willen fügen,

¹⁵² Zur älteren (mittelalterlichen) Wahrnehmung der Zeit mehr z.B. bei Otto Borst, *Alltagsleben im Mittelalter*, bes. 530ff.

¹⁵³ Vgl. Wolfram Mauser, *Dichtung, Religion und Gesellschaft*, S. 79ff.

¹⁵⁴ Vgl. Wolfram Mauser, *Dichtung, Religion und Gesellschaft*, S. 79.

gemäß dem Gedanken: Der Mensch ist für die Gottheit da und auf diese Weise dient er dem ganzen von Gott erschaffenen All.¹⁵⁵

Das Jahr zerfällt dann diesem Denken gemäß grob gesehen in zwei Hälften – die eine ist dunkel und mit der winterlichen Sonnenwende verknüpft, die andere hell, mit der Sommerzeit und langen Tagen assoziiert. Ein Jahr gleicht so gesehen einem „Tag“. Das führt in Bezug auf die Dichtung weiter zu der Annahme, dass die astronomische Bewegung der Sonne und die Abwechslung von Jahreszeiten nicht nur als eine Kulisse dienen, sondern vom Autor bewusst erzähltechnisch eingesetzt werden, konkret in einer Weise, welche die Symbolik des alljährlichen Wechsels von kurzen und langen Nächten bzw. Tagen mit einbezieht.

Werden auch im *Simplicissimus* die Jahreszeiten bewusst funktional eingesetzt? Wenn ja, wie? Dem Autor wie dem Leser dürfte es nicht gleichgültig sein, ob ein Ereignis in den Winter oder in den Sommer, in einen Tag oder in eine Nacht verlegt wird. Schon Triefenbach konnte anhand einer ähnlichen Überlegung das Hanauer Geschehen überzeugend als Initiationsakt beschreiben, mit dem Hinweis auf die Erwähnung der winterlichen Sonnenwende, der sich an einer gerade nicht besonders exponierten Stelle befindet (vgl. II/7, 140).

Betrachtet man die Romanhandlung, dann fällt auf, dass sich vieles im Winter ereignet – in der dunkelsten Jahreszeit, die auch in der christlichen Symbolik mit der Nacht und Finsternis assoziiert wird. Zur Kalbsverwandlung kommt es in einem Winter, bei den Kroaten weilt Simplicius auch im Winter,¹⁵⁶ den nächsten (chronologisch 1636/37) im Frauenkloster „Paradies“. Im Winter (1637/38) ist er bei den Schweden und heiratet in L., ein Jahr später trifft er kurz vor Weihnachten (1638) auf Olivier, dann auf Ulrich. Im Herbst (1645) kommen die Schweden auf seinen Bauernhof und er entschließt sich zu einer Reise nach Moskau. Das schließt einen weiteren Winter ein.

Die Episode von Kroaten und Waldleben wird mit einem Hexentanz beschlossen, der nicht nur als Verbindungsglied zwischen zwei weit entfernten Räumen funktioniert,

¹⁵⁵ „Die Götter erhalten die Welt, aber die Menschen müssen durch ihre kultischen Gaben die Götter nähren und erhalten. [...] Der Mensch ist für Gott da, und so dient er dem Ganzen.“ (Joseph Kard. Ratzinger: *Der Geist der Liturgie*, S. 15ff, zit. 20f.)

¹⁵⁶ Auf die Schwierigkeiten hinsichtlich der genauen chronologischen Einordnung des Winters in Hanau wurde bereits hingewiesen. Der Winter bei den Kroaten ist im Anschluss daran genauso problematisch zu datieren. Auch weil der Text selbst nichts darüber aussagt, wie lange Simplicius als Narr in Hanau nach der Verwandlung lebte, ob er noch an demselben Winter oder bereits an einem nächsten entführt wurde. Die erstere Möglichkeit scheint dabei die wahrscheinlichere und im Text beabsichtigte zu sein, obgleich die Anspielung auf die Plünderung von Orb und Staden und auf die Einnahme von Braunfels dagegen sprechen könnte. Vgl. II/11, 155; dies hat sich in dem Zeitraum vom Oktober 1634 bis Mai 1635 ereignet.

sondern auch, chronologisch gesehen, als Zeitraffung, die in sich u.a. einen Winter enthält. Dieser Sprung entsteht, falls man sich an die reale Kriegschronologie anlehnt. Denn die Kroaten zogen im März 1635 durch Hessen. Simplicius selbst behauptet im *Ewigwährenden Calender*, dass er gerade in jenem Jahr von den Hessen entführt wurde.¹⁵⁷

Simplicius landet dann vor Magdeburg. Diese halb phantastische Überleitung des Erzählers ruft viele Fragen hervor, z.B. nach dem Sinn eines solchen Sprungs im Hinblick auf den Handlungsort. Die Schweden gaben die Stadt erst 1636 frei, als die Sachsen gemeinsam mit Kaiserlichen anrückten. Um Magdeburg wurde im Dreißigjährigen Krieg aber auch schon früher gekämpft. Bekanntlich hat man in der Stadt das Himmlische Jerusalem und einen auserwählten Ort Gottes gesehen. Magdeburg wurde unter den Lutheranern Mitte des 16. Jhs. geradezu abgöttisch verehrt, es blieb über Jahrhunderte ein Ort, der mehr als andere Städte sprachliche und bildliche Bezüge zu Jerusalem aufwies. Der paarweise Einzug der Emigranten nach Magdeburg wurde damals als Pilgerfahrt in das Himmlische Jerusalem betrachtet. Noch während des Dreißigjährigen Kriegs galt Magdeburg als Bollwerk der Protestanten,¹⁵⁸ bis es Ende Mai (20.5.) 1631 durch Tilly in der „Magdeburger Hochzeit“ bezwungen und „magdeburgisiert“ wurde. Wassenberg hebt in seinem Kommentar besonders den Hochmut der Magdeburger hervor und macht ihn für den Untergang der Stadt verantwortlich: „Dieser Fall könnte eine jegliche Stadt bewägen / daß sie sich nicht auf ihre Macht verlassen / und zu der *rebellion* gewöhnen sollte.“¹⁵⁹ Der Sieg der Kaiserlichen galt noch lange danach als ein besonderer und zugleich besonders blutiger. Es ist daher zu fragen, ob mit dem Hexensabbat (II/17-18) nicht gerade auf dieses Kriegereignis angespielt wird. Wie die Plünderung von Magdeburg, findet der Hexenreigen im *Simplicissimus* Ende Mai statt.

Die Magdeburger Episode fügt sich aufgrund des temporalen Sprungs zwar nicht in die realhistorische Chronologie¹⁶⁰, dafür aber nahtlos in den Jahreszyklus ein. Bemerkenswert ist weiterhin, dass sich der szenische Ablauf wie im ersten Buch wiederholt, bevor Simplicius in die Welt geht: Eigenwilliges Waldleben – Traum, Vision (Baum / Teilnahme am Hexenreigen) – Ankunft bei den Menschen. Unterstrichen wird die Parallele diesmal auch formal. Im 19. Kapitel des ersten Buches kommt die Hauptfigur in Hanau an, im 19.

¹⁵⁷ Vgl. EC II, 46 u. 48, V. Calendas Martii, 25. 2.

¹⁵⁸ Zu Magdeburg vgl. Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, S. 213.

¹⁵⁹ Eberhard Wassenberg: *E. Wassenbergs Erneuerter Teutsche FLORVS: Mit Animadversionen, Additionen und Correctionen deren in vorigen eingeruckten/ vngleichen hystorien verbessert/ der Wahrheit restituirt, vnd bis Anno 1647 continuirt*. Amsterdam bey Ludwich Elzevier, 1647, vgl. S. 201ff, bes. 213-215; zit. 215.

¹⁶⁰ Die Kriegereignisse legen das Jahr 1636 nahe, namentlich die Einnahme Magdeburgs (am 13. 7. 1636) und die Schlacht von Wittstock (vgl. II/24, 201).

Kapitel des zweiten Buches in Magdeburg. Zu Beginn beider Abschnitte befindet sich jeweils ein Anfang – hier des Tages, dort der „Histori“:

„DA es taget / füttert ich mich wieder mit Waitzen / begab mich zum nächsten auff Gelnhausen / und fandte daselbst die Thor offen“ (I/19, 69)

„JCh fang meine Histori wieder an / und versichere den Leser / daß ich auff dem Bauch ligen bliebe / biß es allerdings heller Tag war“ (II/19, 181f.)

Während die kriegshistorische Chronologie oft mit Unstimmigkeiten und Sprüngen eingesetzt wird, fällt auf, dass die Jahreszeiten keine solchen Sprünge aufweisen, d.h., nach einem Winter kommt immer eine warme Jahreszeit und nach einer warmen Jahreszeit eine kalte. Die Jahreszeiten bilden, verglichen mit der Kriegshistorie, im Roman ein Kontinuum. Neben dem Krieg sind sie ein anderes ordnendes Prinzip. Zu den Winterzeiten gehören die folgenden Romanepisoden:

- Der erste Winter: Narrenverwandlung, Entführung durch die Kroaten. Eine Waldleben-Episode und der Hexentanz schließen sich an.
- Der zweite Winter, von Simplicius im Kloster Paradies zugebracht.
- Der Spätherbst und der dritte Winter, diesmal in L. bei den Schweden. Es kommt zur Heirat und dann ist Simplicius nach Köln unterwegs, es folgt die Pariser Venusberg-Episode und die Rückkehr nach Deutschland.
- Der vierte Winter, in dem Simplicius zuerst Olivier, dann dem Herzbruder begegnet.
- Der Herbst und damit der fünfte Winter zuerst im Schwarzwald, dann in Russland mit der anschließenden mehrjährigen Weltreise und Heimkehr.

Der anfängliche Hinweis auf den Gertrudstag impliziert, dass die vorangehende Handlung sich im Winter, d.h. in der dunklen und kalten Jahreszeit, abspielt. Unterstützt wird dies durch die Schilderung der ersten Lebensjahre bei Knan, die im Text auffallend oft durch Attribute der Dunkelheit, Nacht, Unwissenheit, Schwärze – nicht zuletzt durch die vollständige Unkenntnis Gottes und Atemporalität – ergänzt wird.

Am Anfang, so könnte man anhand der obigen Zeilen schlussfolgern, stehen die archaische ‚Finsternis‘ der Spessarter Existenz und die Dunkelheit des Waldes. Der ganze Abschnitt wirkt bis zu der Einsiedler-Episode überhaupt ‚dunkel‘. Gleich im ersten Kapitel kommt der Erzähler auf die Schwärze an den Mauern in Knans Haus zu sprechen:

„Wo ist ein Monarch / der ihm dergleichen nachthut? Seine Zimmer / Sääl und Gemächer hatte er inwendig vom Rauch ganz erschwartzten lassen / nur darumb / dieweil diß die beständigste Farb von der Welt ist“ (ST I/1; 18).

Außerdem wird ein verdächtig großer Wert auf die eigene anfängliche komplette Unwissenheit gelegt:

„[...] ich kennete weder GOtt noch Menschen / weder Himmel noch Höll / weder Engel noch Teuffel / und wuste weder Gutes noch Böses zu unterscheiden [...]“ (vgl. ST I/1; 20).

Die Unwissenheit, scherzhaft als „Eselsleben“ und „edles Leben“ zugleich bezeichnet, ist Abwesenheit vom „Licht“ der Erkenntnis, in diesem Sinn also der Finsternis gleich.¹⁶¹ Die Unwissenheit des Zehnjährigen ruft gleichwohl weitere Fragen hervor. Zunächst: Was ist das eigentlich, gar nichts zu wissen? Simplicius behauptet, damals weder Gott noch etwas anderes gekannt zu haben, und dem Leser muss es bei aller Komik doch schon unheimlich schwerfallen, sich vorzustellen, wie Simplicius nicht einmal über die Wölfe Bescheid weiß. Der kleine Junge sieht später der Misshandlung der Magd zu (I/4) und erst ihre Worte, er solle sich retten, bewegen ihn zur Flucht – das müsste einem gesunden zehnjährigen Kind in diesem Moment normalerweise eingeleuchtet haben.

Einen weiteren Punkt stellt das zweite Kapitel mit der Erläuterung des Hirtenamtes dar. Der Abschnitt schließt mit der Feststellung, berühmte biblische Personen sowie mythische Helden seien zunächst Hirten gewesen. Besonders ins Auge fällt der anfängliche Vergleich mit dem König und Dichter David, dem im Alten Testament die Autorschaft mancher Psalmen zugeschrieben und der im Auslegungskanon der Kirchenväter als typologischer Verweis auf Christus aufgefasst wird.¹⁶² Hirte sein heißt im Roman, alle Möglichkeiten der weiteren Entwicklung vor sich zu haben. Dieser Stand sei die Vorbereitung für die künftige Erhebung:

„damal gleichete ich wol dem David / ausser daß jener / an statt der Sackpfeiffe / nur eine Harpffe hatte / welches kein schlimmer Anfang / sondern ein gut *Omen* für mich war / daß ich noch mit der Zeit / wann ich anders das Glück darzu hätte / ein weltberühmter Mann werden solte; dann von Anbeginn der Welt seynd jeweils hohe Personen Hirten gewesen, [...]“ (I/2; 21)

Das Niedrige, Schwarze und Dürftige evoziert zusammen mit dem Hirtenamt den Eindruck eines Uranfangs, in der Bildlichkeit der damaligen Naturphilosophie ausgedrückt ähnelt die Thematik der ersten Kapitel m.E. dem Zustand der *materia prima*, die auf die Verwandlung durch das *primum mobile*¹⁶³ wartet. Simplicius ist hier zwar im konkreten Sinn 10 Jahre alt,¹⁶⁴ allegorisch gesehen ist er aber noch nicht einmal geboren.

Dem früheren Analogiedenken folgend wurden die sechs Weltalter zugleich als eine Weltwoche oder eine große Schöpfungswoche betrachtet. Ähnlich war das Jahr wie ein großer Tag. In der frühneuzeitlichen Anthropologie wurde das Menschenleben und seine

¹⁶¹ Vgl. die Stelle, wo Simplicius ausdrücklich von seinem „finstern Verstand“ redet (I/5; 30)

¹⁶² Vgl. Peter-André Alt, *Begriffsbilder*, S. 201.

¹⁶³ Der Begriff fällt im Zusammenhang mit dem Überfall im dritten Kapitel: „Also gieng meine Mehr mit mir dahin / in einem stetigen Trab / wie das *Primum mobile*, biß in meines Knans Hof“. (I/3, 26)

¹⁶⁴ Die Zahl lässt mitunter die pythagoreische Zehn anklingen und Bacons vollkommene Zehn. Und immerhin behauptet Simplicius von sich: „Ja ich war so *perfect* und vollkommen in der Unwissenheit / daß mir unmöglich war zu wissen / daß ich so gar nichts wuste.“ (I/1, 20)

einzelnen Phasen oft in Analogie zur Heilsgeschichte gestellt.¹⁶⁵ Gott wirkt in der ganzen Menschheitsgeschichte, er wirkt aber auf eine analoge Art auch im Leben jedes Einzelnen. Die sechs Weltalter spiegeln sich in den sechs Lebensphasen wider, am Ende steht der Tod als Übergang in die siebte Zeit. Das 6000-jährige Schema der Universalhistorie, die Weltwoche und verwandte Verlaufsmodelle waren im 17. Jahrhundert verbreitet und gehörten nicht nur zum Wissen einer exklusiven Minderheit der orthodoxen Theologen. Belege lassen sich auch in den eigentlich chiliastischen Schriften finden,¹⁶⁶ und nicht zuletzt im Kalenderwesen.¹⁶⁷

Betrachtet man den *Simplicissimus Teutsch* vor dem Hintergrund solchen Wissens und nimmt den archaischen, entzeitlichten Anfang im Spessart für den Urbeginn (Chaos, Nichtexistenz), dann korrespondieren damit sehr wohl die jeweiligen Winterzeiten als „Nächte“. Am Anfang der Handlung steht eine sechste dunkle Zeit, die aber wie Zeitenthobenheit aussieht, bis der Junge dem Eremiten begegnet, der das göttliche Wissen in seine Seele einpflanzt und sie so ins Leben ruft. Gezeigt wird das menschliche Leben von seinem Urbeginn an und diesen Gedanken dürften die insgesamt sechs im Roman explizit erzählten finsternen oder Winterzeiten unterstützen, weil dahinter die sechstägige Schöpfungswoche erblickt werden kann. Strukturell gesehen wäre es konsequent, wenn den fünf Büchern des *Simplicissimus* dieses Schema innewohnen würde. Simplicius' Weltabkehr fällt kompositionell in das sechste im Roman beschriebene Jahr, also in einen ‚Tag‘ vor dem ewigen Sabbat. Der eben abgeschlossene Westfälische Frieden unterstützt dies, weil Simplicius analog dazu seinen inneren Frieden (vorläufig) findet. So, wie der Krieg das innere Kämpfen illustriert, so illustriert der Gebrauch der Jahreszeiten die allmähliche Rückkehr des Protagonisten zu dem einzigen wahren Gott. Damit wäre eine plausible Erklärung für den so freimütigen und manchmal unlogischen Umgang mit Kriegsdaten gefunden.

Es hieße weiter die allgemeine These zu untermauern, dass der Autor seinen *Simplicissimus*-Roman kompositionell durchdacht und nicht als lose Episodenkette

¹⁶⁵ Vgl. „Homo est primum Infans [1], deinde Puer [2], tum Adolescens [3] inde Juvenis [4], postea Vir [5], dehinc Senex [6], tandem Silicernium [7].“ Jan Amos Komenský: *Orbis sensualium pictus. Svět v obrazích*. Jubilejní přetisk prvního vydání z roku 1658. Praha: Fr. Strnad, 1942, S. 87.

¹⁶⁶ So bei Plaustrarius (1620), auch bei Johann Heinrich Alsted (*The beloved city, or, The saints reign on earth a thousand years...* London 1643), bes. S. 5f.

Johann Valentin Andreae teilt das Geschehen der *Chymischen Hochzeit Christiani Rosencreutz. Anno 1459* (1616) ebenfalls nach dem Schema einer Woche.

¹⁶⁷ Vgl. Kalenderteil z.B. in Marcus Freund: *Alt und Newer Astrologischer Kriegs-Calender [...]*. Nürnberg 1647; Nicolaus Schmied: *Almanach/ [...] Das ist: Alter und Newer SchreibCalender [...]*, Hof: Johann Albrecht Mintzel, 1653. [Kalenderdatenbank <http://zs.thulb.uni-jena.de/content/main/calendarList.xml>.]

konzipiert hat. Durch die mögliche Anwendung der Schöpfungswoche auf das Leben der Figur zeigt sich erstens die Exemplarität von Simplicius' Existenz: Er ist Gottes Kind. Durch die Erbsünde verdorben, wendet er sich aber zu Gott und erfährt seine gnadenreiche Hilfe. Zweitens wird durch ein solches Schema deklariert, was der Erzähler selbst von der Gegenwart Gottes in seinem Leben in der Handlung öfter andeutet.¹⁶⁸

„Der seine Histori aufzeichnende Simplicissimus treibt rückblickend die Deutung seines Lebenslaufes von der providentia Dei her bis zur äußersten Konsequenz.“¹⁶⁹ Eine der Konsequenzen wäre zum Beispiel die Nutzung von Zeitverlaufsschemata, die in der heilsgeschichtlich dominierten Kultur üblich sind. Die Realität – zu der auch ein Kunstwerk als solches zählt – erschließt sich folglich „nicht aus Fiktionen, sondern aus diesen von uns hervorgebrachten kulturspezifischen Mustern, semantischen Typisierungen, Regeln, Konventionen und Praxisformen“.¹⁷⁰ Wenn der Ich-Erzähler von seiner Autobiographie sagt, er habe sie als eine „Histori“ (I/4, 27) konzipiert, dann ist deren Wahrheit vornehmlich in Bezug auf die Exemplarität zu sehen. Das heilsgeschichtliche Schema galt in der Historiographie noch als verbindlich und damit als plausible Erklärung für kontingente Ereignisse. Dasselbe lässt sich hinsichtlich der Kosmogonie sagen, das Schema der Schöpfungswoche wurde auf das Menschenleben angewandt. Die Wahrheit besteht dann nicht so in der Treue zu den historischen Fakten, als eher in ihrem heilsgeschichtlichen Sinn.

3.1.4 *Continuatio des Abenteuerlichen Simplicissimi*

Wenn am Ende des *Simplicissimus* das Einsiedlerleben vom Beginn her aufgenommen wird, gibt der Schluss zugleich zu verstehen, dass es nicht sicher ist, ob Simplicius als Einsiedler ausharrt (vgl. ST V/24,551). Die Erzählung hat somit einen ringförmigen, aber zugleich exzentrischen Schluss.¹⁷¹

¹⁶⁸ „mit meinem eigenen Exempel zu bezeugen / daß alle solche Ubel von der Güte deß Allerhöchsten / [...] oft notwendig haben verhängt werden müssen“ (ST I/4,27); „Gott [...] wird dich an ein Ort bringen / das dir am bequemsten ist“ (I/18, 68); Vgl. außerdem: I/20, 75f.; II/10,150.

¹⁶⁹ Dieter Breuer, *Der Erzähler Grimmelshausen als Historiker und die Vollkommenheit der Histori*, S. 43. vgl. ebd., S. 44ff zur Erklärung, was Grimmelshausen unter einer „Histori“ konkret in seinen Simplicianischen Schriften versteht und dass dieses Verständnis wahrscheinlich durch Sorels Wortgebrauch von *Histoire* (*H. comique de Francion*, 1662) beeinflusst ist – bei Charles Sorel bedeutet die „Vollkommenheit“ eines solchen Erzählens vor allem eine Abbildung des menschlichen Lebens. Eine heilsgeschichtliche Deutung solcher Geschichten ist damit nicht ausgeschlossen, im Gegenteil können sie eine bestimmte, z. B. verdeutlichende Funktion im Rahmen einer solchen Geschichtsdeutung erfüllen.

¹⁷⁰ Friedrich Vollhardt, *Die interpretatorische Relevanz nichtfiktionaler Elemente...*, S. 253.

¹⁷¹ „Daß die Erzählung in ihrem räumlichen Verlauf keinen geschlossenen Ring bildet, gibt einen Hinweis auf die Exzentrik ihrer Bewegung, die sich gerade nicht an abstrakte geometrische Formen angleicht.“ (Ansgar M. Cordie, *Raum und Zeit des Vaganten*, S. 355.)

Dass sich die *Continuatio* von den vorangehenden Romanbüchern unterscheidet, deutet visuell bereits ihre strenge formale Komposition und die Verteilung der insgesamt 27 Kapitel¹⁷² an. Das erste formale Drittel umfasst inhaltlich den Traum bzw. die Höllenvision mit dem anschließenden visionären Bericht von Julus und Avarus. Das zweite Drittel beobachtet Simplicius als Pilger und im letzten befindet sich der Bericht vom Inselleben. Hinzu kommt ein weiterer Unterschied zu den fünf ersten Büchern, der sich zeigt, wenn man in der *Continuatio* den Umgang mit den Zeitangaben beobachtet. So behauptet Cordie:

„Bei der *Continuatio* handelt es sich um einen anderen Text, der sich zwar in Beziehung zu den ersten fünf Büchern setzen läßt, aber kein Teil des Zeit-Raumes ist, den die ersten fünf Bücher bilden. [...] Räumliche und zeitliche Grenzen bestimmen offenbar die Form des Romans.“¹⁷³

Es fällt sofort auf, dass die Zeitangaben in der *Continuatio* im Vergleich mit den vorangehenden Büchern des Romans insgesamt merklich zurückgetreten sind. Die temporale Ebene des Krieges, die geschichtliche Zeit, fallen fast vollständig weg, erwähnt wird nur der Friedensschluss von 1648 (Cont 2, 568). Dann stellt Lucifer fest, dass in Polen noch gekämpft wird (ebd., 569), womit auf die kriegerischen Auseinandersetzungen Polens angespielt wird, die sich in mehreren Kriegen mit Kosaken, Russen und Schweden manifestierten. Die Endzeitthematik erscheint in Lucifers Reden, denn das Weltende betrifft auch ihn und seinesgleichen.¹⁷⁴ Später kann Simplicius seine Pilgerreise nach Jerusalem nicht verwirklichen, weil, wie es im Roman heißt, „der türkische *Bassa* zu *Damasco* eben damals in *Armis* bergiffen und gegen seinem Kayser rebelisch war“ (Cont 17, 650), wofür es aber für den in Frage kommenden historischen Zeitraum, die Jahre 1650-55, keine Entsprechung gibt.¹⁷⁵ Die Osmanen befanden sich damals im Krieg mit

¹⁷² Die Besonderheit der Zahl 27 als dritter Potenz von 3 besteht darin, dass ihr geometrisch der feste dreidimensionale Körper zugeordnet ist. Die der 27 zugeordnete Figur des Würfels symbolisiert die *stabilitas* in Handeln und Gesinnung. Unterstützt wurde diese Deutung durch den alttestamentlichen Bericht, nach dem die Arche am 27. Tage des siebten Monats auf dem Gebirge Ararat ruht (Gen 8,4), der Stabilität des Würfels entspricht also die Landung des Schiffes auf festem Grund, was allerdings auch für Simplicius' Landung auf der Insel zutrifft. Bekannt war zudem seit Hieronymus die Parallele, nach der das Ende der Flut am 27. Tag der Vision Ezechiels in seinem 27. Jahr entspricht. „Das Vorkommen der Zahl 27 im Zusammenhang mit dem Ende der Sintflut verweist auf *ira* und *clementia* Gottes zugleich und zeigt so, daß die Zahl weder ad bonam noch ad malam partem festgelegt ist.“ (Heinz Meyer / Rudolf Suntrup: *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*. Nachdr. d. Ausg. von 1987. München: Fink, 1999, Sp. 687-689, zit. Sp. 688.)

¹⁷³ Ansgar M. Cordie, *Raum und Zeit des Vaganten*, S. 355.

¹⁷⁴ „[...] wist ihr nicht daß wir in dieser letzten Zeit unsere reichste Erndt haben sollen?“ (Cont 2, 569). Ebenso wie Sylphen befindet sich Lucifer mit seinem Hofstaat in der Naherwartung der Endzeit: „Darin liegt auch Ironie, denn die Motivation ist in beiden Fällen anders: „Jene, weil sie sterbliche Seelen besitzen, diese, weil sie die Seelen der Menschen verderben und besitzen wollen.“ (Jost Eickmeyer: „Intratextuelle Beziehungen zwischen Grimmelshausens *Continuatio* und *Simplicissimus Teutsch*.“ In: *Simpliciana XXVII* (2005), S. 103-134, bes. 108f., zit. 109.)

¹⁷⁵ Vgl. Breuer 2005 1034 u. 1035.

Venedig im Mittelmeerraum auf Kreta, die Belagerung von Candia dauerte 21 Jahre lang (1648-69).

Zeitangaben für Tages- und Jahreszeiten erlauben ebenfalls keinen festen Orientierungspunkt in der Weise, wie in den ersten fünf Büchern. Zu Anfang heißt es, Simplicius habe mehrere Monate auf dem Hügel Moßkopf im Schwarzwald verbracht: „die erste baar Monat alldieweil auch die erste Hitz noch tauret / giengs trefflich wol ab“ (Cont 1, 564) Doch er „liesse mit der Zeit zugleich arbeiten und betten bleiben“ (ebd., 566). Unbestimmt ist, wann genau Simplicius die Höllenvision hat: „einsmahls faullentzte ich unter einer Thannen im Schatten / vnd gab meinen unnützen Gedancken gehör [...]“ (Cont 2, 567) Ähnlich unbestimmt wird später die Begegnung mit Baldanders eingeleitet: „Jch spatzierte einsmahls im Wald herumber“ (Cont 9, 603). Als Simplicius auf seine Pilgerreise aufbricht, heißt es nur, dass der Winter bald komme: „und zwar wie wirstu den Winter außdauren können / wann diß Gebirg mit Schnee bedeckt: und dir nit mehr wie jetzt von den Nachbarn dein Unterhalt gebracht wird?“ (Cont 10, 607)

Weitere Zeitangaben erscheinen im Kontext seiner Pilgerschaft und betreffen die Abende oder Morgen nach Übernachtung. So wird der Schermesser-Diskurs in den frühen Morgen platziert (vgl. Cont 11, 612). Simplicius stellt am selben Morgen fest: „JCh hatte den Abend zuvor eine *Specification* verlohren aller meiner gewissen Künste“ (Cont 13, 622) Und dann: „Deß andern Tags wolte man mich nicht *passiren* lassen / weil ich kein Geld hatte / den Zoll zuentrichten“ (Cont 13, 628). Relevant sind die Vorfälle in der Schweiz für die Erfahrung der Wichtigkeit von Geld und der Verantwortung für die eigenen Possen:

„Damals fienge ich an zubedencken / ob ich der Sach nit zuvil gethan [...]“ (Cont 13,627)

„DAmahl erfuhr ich daß einer nit wol in der Welt fort kombt der kein Geld hatt [...]“ (Cont 14, 628)

Auf dem Schweizer Schloss kommt Simplicius „gegen Nacht“ an (Cont 15, 638). Gegen Mitternacht werden die Geister erscheinen, die er aber bezwingt. Anderntags (Cont 16) wird vor der Mittagszeit noch der Schatz verwandelt, danach aber muss Simplicius infolge einer plötzlichen Erkrankung „wol zwölff Tag deß Bethes hütten“ (Cont 16, 645). Auf dem Schloss verbrachte Simplicius zusammengezählt zwei Wochen.¹⁷⁶ Weiter erfährt man wieder, dass „es jetzt auff den Winter loß gehet“ (ebd., 646).

¹⁷⁶ 13 bis 14 Tage, die sich aus der Zusammenzählung der Ankunft und der ersten Nacht, des Tages nach der Begegnung mit den Geistern und der folgenden 12 Tage der Krankheit ergeben. Die Krankheit nach der Begegnung mit den Geistern und deren Erlösung entspricht dem Volksglauben, nach dem ein Mensch, der mit einem Geisterwesen zu tun hatte, erkrankt (oder sogar sterben kann). (Vgl. Art. „Tag“ in: HWA Bd. 8, Sp. 635-650, bes. 642f.)

Simplicius kommt nach Rom, später nach Ägypten und kann wegen eines Krieges das eigentliche Ziel seiner Pilgerreise, Jerusalem, nicht erreichen. In Alexandrien greift eine „eine giftige *Contagion*“ (Cont 17, 651) um sich, Simplicius begibt sich mit anderen, welche die verseuchte Stadt verlassen, über Alt-Kairo, wo sie „schir umb Miternacht außgestigen unsere Hörbergen genommen und deß Tags erwartet“ (ebd., 651) nach Kairo „der jetzigen rechten Statt / in welcher ich gleichsamb allerhand *Nationen* antraffe“ (ebd.). Da Jerusalem immer noch unerreichbar bleibt und Simplicius in Kairo warten muss, befällt ihn wieder „der Vorwitz“, worauf er von arabischen Räufern gefangen wird. Übers Rote Meer kommt er schließlich in eine große, allerdings nicht mit dem Namen genannte Handelsstadt,

„allwo ein türckischer *Bassa* Hof hält / und sich ein Mänge Leut von allerhand *Nationen* auß der gantzen Welt befinden / weil aldorten die Indianische Kauffmans-Gütter auß geladen und von dannen über Land nach Aleppo und Alkayr: von dorten aber fürders auff das Mitteländische Meer geschafft werden“ (Cont 18, 653).

Als wilden Mann haben ihn seine Besitzer dann weniger als ein halbes Jahr herumgezeigt, weil später bei der Rettung Menschen auftraten, „die bezeugten / daß sie mich vor einem halben Jahr in ihren Vatterland bekleydet gesehen hetten“ (ebd., 654) Wenn Simplicius zu der verhängnisvollen Schifffahrt aufbricht, müssen sie zuerst „vom *Sina Arabico* oder Rothen Meer auff den *Occanum* kommen“ (Cont 19, 656). Die Geographie ist hier beinahe sprechend, denn das Schiff steuert auf „das *Caput bonæ speranzae*“ hin (ebd., 656). Der Erzähler macht klar, dass der Schiffbruch durch göttliches Wirken¹⁷⁷ verursacht wurde:

„also machte ich die Zech ohne den Wirth / weil ich nicht wuste was der liebe GOtt mit mir zuverschaffen vorhatte; und nahm ich diese weite und gefährliche Raiß umb soviel desto begieriger vor / weil die verwichne auf dem Mittelländischen Meer so glücklich abgangen.“ (Cont 19, 656)

Die Schifffreise dauert „etliche Wochen“ (ebd.), bis das Unwetter kommt.

Die Zeit auf der Kreuzinsel ist eher vage umrissen. Geschildert werden punktuelle, für das Inselleben bedeutsame Ereignisse, die dazwischen liegende Zeit bleibt trotz der Zeitangaben unbestimmt. Als Erstes wird die Nacht mit dem Tag nach dem Schiffbruch beschrieben. Die Landung auf der Insel nach dem Schiffbruch ist wie Weltuntergang und Neuschöpfung zugleich, wie schon die Umstände besagen:

„gegen Tag wurde es abermal so dunckel / daß wir [Simplicius und der Zimmermann] einander nicht sehen kondten wiewohl wir nahe beyeinander lagen; in dieser Finsternus und erbärmlichem Zustand trieben wir immer fort / biß wir ohnversehens innen wurden / daß wir auff dem Grund sitzen blieben“ (ebd., 657)

¹⁷⁷ Relativierend vgl. Jost Eickmeyer: Schiffbruch sei etwas, „was viele Interpreten als göttliche Fügung gedeutet haben.“ (Ders., *Intratextuelle Beziehungen*, S.118.)

Sie landeten vor Tagesanbruch auf der Insel: „so bald sich aber der liebe Tag im Osten ein wenig erzeugte / sahen wir durch die Düstere ein wenig Land mit Böschen bewachsen“ (Cont 19, 658) und weiter nach einem Tag: „wegen überstandener Abmattung trengte uns der Schloff das wir sich zur Rhue legen musten / welche wir auch *continuirten* biß an den lichten Morgen“ (Cont 20, 661). Wenn sie dann über ihr weiteres Inselleben sprechen, finden sie die Abyssinerin im Wasser. Ehe die Frau an einem Abend verschwindet, lebt sie eine Zeit lang auf der Insel, aber die Dauer ist auch hier irrelevant. Am Abend ihres Verschwindens, das offenbar Legendenmotive aufgreift,¹⁷⁸ erscheinen den beiden Männern die wunderbaren Lichter der Leuchtkäfer:

„Hier muß ich zum Beschluß dises Capitels einer artlichen Sach gedencken / die uns den Abend als unser feine Köchin von uns abschiede / gewaltig erschrockt und ängstigte / dern wir die erste Nacht nicht wahrgenommen / weil uns der Schloff wegen überstandener Abmattung und grosser Müdigkeit gleich überwunden; es war aber dieses; [...]“ Simplicius und Simon Meron sahen „so bald es ein wenig finster wurde / umb uns her einen unzähligen Hauffen der Lichter im Lufft herumb schweben [...] da vermeinten wir es wäre abermal ein neuer Fund deß Widersachers / uns zu quelen / [...] / befanden aber entlich daß es eine Art der Johans Füncklein oder Zintwürmlein [...] waren / welche auß einer sonderbaren art faulen Holtzes entstehen so auff dieser Jnsul wächst [...].“ (Cont 21, 669f)

Seit ihre alten Kleider zerfallen sind, verstreichen ungefähr anderthalb Jahre. Auf der Kreuzinsel herrscht eine ununterbrochene frühlinghaft-sommerliche Jahreszeit, die Erwähnung von Mai / Juni lässt sich als Anspielung auf das Pfingstfest¹⁷⁹ oder den Neuen Himmel und die Neue Erde interpretieren:

„das beste vor uns war dises / das wir bißhero noch niemal keinen Winter: ja nicht die geringste Kälte innen worden / wiewohl wir damat als wir anfiengen nackent zu werden / meinen Kerbhöltzern nach bereits über anderhalbe Jahr auff diser Jnsul zugebracht / sonder es war jederzeit Wetter wie es bey den *Europeern* in *May* und *Iunio* zuseyn pflegt / ausser das es ungefähr im *Augusto* und etwas Zeit zuvor gewaltig starck zu regnen und zu wittern pflegt / so wird auch alhier von einem *Solstitio* zum andern Tag und Nacht nicht wol über 5. viertel stund länger oder kürtzer / als andermal.“ (Cont 22, 672)

Die Zeit der 50 Tage nach Ostern betrachtete z.B. Ambrosius als einen einzigen Sonntag und sie „galt gleichsam als ein einziger, ungeteilter Festtag, inhaltlich bestimmt durch das österliche Geheimnis des *Hinübergangs* Jesu – und mit ihm der Christen – durch den Tod in das Leben“.¹⁸⁰ Durch die ununterbrochene Jahreszeit entsteht auf der Insel insgesamt der Eindruck, dass sie dort in eine enge Festzeit verwandelt und die

¹⁷⁸ Z. B. die Andreas-Legende. Vgl. ausführlich Lars Kaminski, *Vita Simplicii*, S. 95ff, der an der Stelle einen Bezug auf die Antonius-Legende vertritt.

¹⁷⁹ Der *Beschluss der Continuatio* geht mit der Erwähnung des genauen Datums 22.4. 1668 in eine ähnliche Richtung, falls man die Zeitangabe als Bestandteil des Werks ansieht. Der Tag (Jubilate-Sonntag) fiel damals in die festliche Osterzeit. (Karl-Heinrich Bieritz, *Das Kirchenjahr*, zit. S. 141, vgl. 141f.)

¹⁸⁰ Karl-Heinrich Bieritz, *Das Kirchenjahr*, zit. S. 142, Hervorh.i.Orig.

vergängliche Zeitlichkeit also verschwunden ist.¹⁸¹ Die qualitative Beschaffenheit der insularen Zeit verweist auf die Ewigkeit.

Ein paar Tage nach dem Tod Simon Merons wird Simplicius den Geist seines Freundes zur Ruhe bringen – „dieses nun war der erste Schrock den ich einnamb seit ich mich allein befande; aber nachgehends wurde mir wol von anderen Geistern zugesetzt als dieser einer gewesen; darvon ich aber weiters nichts melden [...] will“ (Cont 23, 675). Dank Gottes Gnade sind Simplicius' einzige Feinde nur seine „aigne Gedancken“ (ebd.).

Die menschliche Gesellschaft betreffend, wünschte Simplicius oft, dass:

„ehrliche Christen menschen bey mir waren / die anderwerts Armut und Mangel leyden müssen / sich der gegenwertigen Gaben GOTTes zugebrauchen; weil ich aber wol wuste / daß GOTT dem Allmächtigen mehr als müglich (dafern es anders sein Göttlicher Wille wär) mehr Menschen leichtlicher und wunderbarerlicher Weiß hieher zuversetzen / als ich hergebracht worden; gab mir solches offft Ursach / ihme umb seine Göttliche vorsehung; und daß er mich so Vätterlich vor andern vil 1000. Menschen versorgt / und in einen solchen geruhigen fridsamen Stand gesetzt hatte / demütig zudancken.“ (Cont 22, 674)

Die Kreuzinsel ist demnach ein exklusiv für Simplicius gedachter Ort, solange Gott es so will.¹⁸² Später wird gezeigt, welche verheerenden Folgen der Besuch der Holländer hat und was die Insel mit ihrem Reichtum, insbesondere aber mit ihren süßen Früchten, bei den Matrosen zunächst bewirkt – sie verhalten sich wie Wahnsinnige und richten viele Schäden an. Simplicius kehrt nicht deshalb nach Europa zurück, weil das Einsiedlerleben auf der Insel allegorisch eine niedrigere Form des Glaubens oder eine bloß ichbezogene Selbstheiligung darstellen würde. Gerade weil er für sich das Höchste schon erreicht hat, will er bewusst keinen Anteil an der profanen Weltsicht bzw. -ordnung mehr haben. So gesehen wäre es ein Rückschritt, wenn er wieder zurück wollte.¹⁸³ Die Entscheidung für die Insel und gegen die Welt ist bildlich zu verstehen. Ein solcher Rückzug bedeutet keinesfalls, dass Simplicius nicht in der Welt wirken könnte – er tut es zunächst mit seinem Lebenslauf. Er verzeichnet ihn dann nicht nur als eine Art Beichte und Danksagung an Gott, sondern denkt auch an den möglichen Leser, denn er legt ihn

¹⁸¹ Vgl. eine andere Auffassung: „Die Zeit der Insel ist die zyklische der Wiederkehr der Natur.“ (Elmar Locher, *Die Zeichen sind beieinander*, S. 61.)

¹⁸² Vgl. ähnlich: „Erst die letzte Einsiedelei auf der Südseeinsel ist gotterfüllt und sinnvoll. Das Buch der Welt hat also Simplicius auf den richtigen Weg gebracht.“ (Yves Carbonnel, *Drei Erbauungsbücher in einem...*, hier S. 698.)

Als einen Ort der Erfüllung deutet die Kreuzinsel ebenfalls vgl. Lars Kaminski, *Vita Simplicii*, bes. S. 234ff.

¹⁸³ Vgl.: „Simplicius betont somit unmissverständlich, dass das Leben außerhalb der Gesellschaft kein Elend, sondern einen erfreulichen Zustand für ihn darstellt.“ (Lars Kaminski, *Vita Simplicii*, zit. S. 202, vgl. S. 204, 234-250.)

Vielleicht sollte man hier anstatt von „Gesellschaft“ eher von der „(Frau) Welt“ sprechen, die in diesem Kontext den Gegensatz zum Verharren in Gottes Nähe bedeutet. Als Wissender und Begnadeter muss Simplicius die entsprechende Verantwortung für die ihm anvertraute Gnade und für seine Mitmenschen übernehmen. Simplicius ist in einer solchen Position, dass er über das Leben der holländischen Mannschaft entscheiden kann, er muss außerdem dafür vor Gott auch Verantwortung übernehmen.

„sambt obgedachten meines Cammeraden hinterlassenen Ducaten an diesen Orth / damit wann vielleicht über kurtz oder lang Leuth hieher kommen sollten / sie solches finden und darauß abnehmen könnten / wer etwan hiebevör diese Jnsul bewohnet“ (Cont 23, 677f.).

Simplicius hebt dann ferner die Gnade Gottes hervor, die es ihm möglich machte „der Welt zu *resignirn*, und in einem solchen Standt zuleben / darinnen er zur ewigen Glory zukommen / und die seelige Ewigkeit nechst dem heiligen Leyden deß Erlösers zu erlangen verhofft“ (ebd. 678). Der Erzähler macht hier also noch auf die Gnade Gottes als Bedingung der persönlichen Erlösung aufmerksam.

Die letzten Zeitangaben betreffen den Aufenthalt der Holländer auf der Insel. Sie kommen, nachdem Simplicius dort bereits „über fünffzehen Jahrlang“ verbracht hat (Cont 25, 688) und verbringen eine ganze Woche dort, weil sie „den 7. Tag aber gegen der Jnsul *S. Helena*“ ihre Reise fortsetzten. (Cont 27, 697)

Die irdische Zeit scheint nicht allein in dem Abschnitt über die wunderbare Insel stillzustehen. Sie erscheint im ganzen sechsten Buch gleichsam stillgelegt und von zweitrangiger Bedeutung zu sein. Während des Eremitenlebens und des Pilgerns wird der nahe Winter, d.h. die näher rückende dunkle Jahreszeit, angedeutet. Auf der Insel selbst herrscht hingegen eine ununterbrochene frühlingshaft-sommerliche paradiesische Jahreszeit. Der Ort gleicht somit dem Himmel. In die Richtung gehen auch die Worte des holländischen Kapitäns, er halte

„dise Jnsul vor den allergesündesten Ort in der Welt / weil unser Krancke innerhalb fünff Tagen / alle miteinander widerumb zu kräftten kamen / und der Teutsche selbst die gantze Zeit so er daselbst gewesen Von Kranckheit nichts gewahr worden.“ (Cont 27,698).

Der auf Palmbältern¹⁸⁴ verzeichnete Lebenslauf soll in einem geradezu apokalyptischen Sinn auch Gesundheit in die irdische Welt bringen. Schon in der Johannesoffenbarung wird bei Beschreibung der Vision des Neuen Jerusalem festgestellt, dass die Blätter der Bäume des Lebens heilsam sind:

„Und er zeigte mir einen Strom, das Wasser des Lebens, klar wie Kristall; er geht vom Thron Gottes und des Lammes aus. Zwischen der Straße der Stadt und dem Strom, hüben und drüben, stehen Bäume des Lebens. Zwölfmal tragen sie Früchte, jeden Monat einmal; und die Blätter der Bäume dienen zur Heilung der Völker.“ (Offb 22,1-2)

Seine Vita übergibt Simplicius später auf der südländischen Insel¹⁸⁵ einem holländischen Kapitän, was wiederum an die Eingangssituation der Johannes-Offenbarung erinnert.

¹⁸⁴ Zur Symbolik der Palme vgl. Lars Kaminski, *Vita Simplicii*, S. 174f.

Deutung der Beschriftung der ganzen Insel durch Lars Kaminski ist wie folgt: Die Natur ist für Simplicius Teil der Schöpfung und folglich der Heilsgeschichte und Wahrheit Gottes, sie erinnert ihn an die göttliche *ordo*. Außerdem ist die Insel auch bildlich zu verstehen als „Ort“ der Verinnerlichung des Glaubens. Ähnlich wie der heilige Antonius die ganze Bibel verinnerlicht hat, lässt sich Simplicius von der Natur auf der Kreuzinsel an die verinnerlichten Glaubenswahrheiten erinnern. „Auf die Bibel verzichten wie Antonius kann man nur dann, wenn man diese bereits vollkommen verinnerlicht hat.“ (Vgl. ebd., 154-163, zit 157.)

¹⁸⁵ Vgl. Peter Heßelmann, *Gaukelpredigt*, bes. S. 348ff.

Auf der Insel steht Simplicius keine Bibel zur Verfügung und alle Sprüche, mit denen er die Insel beschriftet, kommen aus seinem Gedächtnis. Das kann man zum einen als eine rückwärtsgewandte Erinnerung an die Bibellektüre verstehen, zum anderen aber soll damit gezeigt werden, dass er eine Art Ideal erreicht hat. Sein Glaube ist derart verinnerlicht, dass er ihn im Schreiben äußert. Bereits mit dem Schiffbruch wird klargemacht, dass nicht allein das persönliche Streben nach Erkenntnis ausreicht, sondern Gottes Gnade notwendig ist. Damit korrespondiert auch das Verhalten des Simplicius: „Jegliche Haltung, etwas von Gott erzwingen zu wollen, wie sie noch den Pilger charakterisierte, ist hier verschwunden“.¹⁸⁶ Erst die Bejahung der göttlichen Gnade befähigt ihn zur Lektüre im Buch der Natur und in den anderen Büchern. Damit bleibt Grimmelshausen aber der „von der Reformation postulierten Unmittelbarkeit zu Gott als Voraussetzung für Naturerkenntnis nahe“, so etwa, wie das z.B. für seinen Zeitgenossen, den Lutheraner J.V. Andreae zutrifft. Das Lesen im Buch der Natur ist nicht so sehr ein Weg zu Gott, als vielmehr ausschließlich eine Folge der Beziehung zu ihm. „Eigentlich ist für den Christen das Lesen im Buch der Natur gar nicht mehr notwendig, da im Buch des Lebens längst schon enthalten ist, was im Buch der Natur entdeckt werden kann.“¹⁸⁷

Eine solche verinnerlichende Auffassung von Gotteserkenntnis wird von den Spiritualisten überbetont. Zugleich aber ist sie auch in der Orthodoxie eine notwendige Voraussetzung für das gemeinschaftliche Leben der Kirche und hat auch erkenntnistheoretisch noch weitere Folgen. Jemand, für dessen Erkenntnis allein das Wirken Christi bzw. Gottes konstitutiv ist, kann nicht zugleich die pelagianisch und autosoteriologisch klingende Auffassung der Wissenschaft vertreten, nach der es die ursprüngliche vor dem Sündenfall vorhandene Offenbarungsweisheit, eine *prisca sapientia*, langsam wieder zu entdecken gilt, wobei man zugleich mit dem fortschreitenden Wissen die Apokalypse beschleunigt.¹⁸⁸ In der Kreuzinselepisode wird dies deutlich, wenn der holländische Kapitän die Insel mit der modernen Wissenschaft zu erfassen versucht und dabei gerade am Wesentlichen vorbeigeht. Er ist allerdings auf der Suche nach dem Wunderbaren und nach Kuriositäten, bleibt jedoch blind, weil er hinter dem Gewöhnlichen, Unscheinbaren nicht mehr vermutet: „The discovery that the lights are in

¹⁸⁶ Jost Eickmeyer, *Intratextuelle Beziehungen*, S. 118.

¹⁸⁷ Zu J.V. Andreae vgl. Christoph Neeb: *Christlicher Haß wider die Welt. Philosophie und Staatstheorie des Johann Valentin Andreae (1586-1654)*. Frankfurt/M. et al.: Peter Lang, 1999 (Europäische Hochschulschriften. Reihe XX: Philosophie. Bd. 589), bes. S. 177f., zit. S. 178.

¹⁸⁸ Zu den Ausführungen in diesem Absatz vgl. Christoph Neeb, *Christlicher Haß wider die Welt*, bes. S. 177f., 188, 202.

truth *leichtende Keffer* only apparently disposes of the mystery in a rational way.“¹⁸⁹ Er sieht das Licht, erkennt es aber nicht, sucht das Wunder nur in dem Wunderbaren und begreift nicht, dass man sich über das ganze Buch der Natur wundern muss. Die Macht Gottes offenbart sich überall in der Schöpfung, im Erhabenen wie im Alltäglichen. Der Name des Kapitäns, der anagrammatisch auf die Jansenisten anspielt, erlangt in diesem Kontext besondere Ironie, weil gerade die Jansenisten der Gnade Gottes die entscheidende Rolle im christlichen Leben zugeschrieben haben.¹⁹⁰

Nicht das Lesen der Signatur der Dinge im Buch der Natur wird als der Weg zu Gott betrachtet, sondern die Beziehung zu Christus, dem Buch des Lebens, ist als Voraussetzung für die Fähigkeit der Erkenntnis Gottes in der Natur anzusehen. Im Augenblick einer Offenbarung können somit das gesamte Wissen und die ganze Erkenntnis gezeigt werden. Alles andere ist in dem Fall bloß Nachvollzug des einmal Geschauten. Eine solche erkenntnistheoretische Auffassung wirkt sich auch auf die Eschatologie aus. Die Wiederkunft Gottes wird dann als unabhängig vom menschlichen Wissen gedacht. Wissenserwerb der Menschheit ist so nicht gleichbedeutend mit Heilsgeschichte. Eine solche Auffassung von Gotteserkenntnis hat weiter zur Folge, dass im Grunde jedermann einen solchen Einblick in die Weisheit bekommen kann, wenn ihm die entsprechende Gnade zuteilwird. Die Begnadigung ist dabei nicht einem exklusiven Personenkreis vorenthalten, sondern steht jedem frei, der danach aus Freiem Willen strebt.

3.1.5 Zusammenfassung

Die von der Forschung bemerkten Zeitsprünge in der Chronologie dürften für eine Inkonsequenz Grimmelshausens, oder für eine Relativierung der Zeit in der individuellen Erinnerung sprechen. Sie dürften aber ebenso gut auf die bewusste Anpassung der historischen Ereignisse an die Erzählstruktur hindeuten. Da außer den kriegshistorischen Ereignissen im Roman noch andere temporale Angaben vorkommen, ging es hier daher um deren Beachtung und Würdigung. Dabei gelangt man zu folgenden Ergebnissen.

¹⁸⁹ Jeremy Ashcroft: „Ad astra volandum: Emblems and Imagery in Grimmelshausen’s ‚Simplicissimus‘.“ In: *The Modern Language Review* 68 (1973), S. 843-862, S. 848.

¹⁹⁰ Vgl. dagegen die Deutung von D. Breuer: „Wenn dieser [Jean C.] nun Simplicissimus auffordert, seine friedliche Insel zu verlassen und mit ihm nach Europa zurückzukehren, d.h. auch, sich zu bekennen, wenn Simplicissimus sich weigert, ihm aber seinen ‚Lebens-Lauff‘ in Manuskriptform mitgibt, aus dem Cornelissen alles ihn an seiner Person Interessierende entnehmen könne, dann bietet sich eine allegorische Auflösung der gesamten Episode an: Grimmelshausen verbirgt seine religiöse Überzeugung in einer Gleichnisrede. Nur so, nicht durch das direkte Bekenntnis sichert er sich wie sein Held Simplicissimus den Status einer ‚freien Person, die niemand unterworfen‘.“ (Ders., *Grimmelshausen in den theologischen Kontroversen seiner Zeit*, S. 345.)

Konzentriert man sich zunächst auf die Tages- und Tageszeitangaben, wird deutlich, dass das Geschehen, das sich über mehrere Seiten oder Kapitel erstreckt, in Wirklichkeit nur wenige Tage umfassen kann, die sich zudem dank der temporalen Angaben verfolgen lassen. Zu solchen retardierenden Momenten im Zeitverlauf kommt es in Initiations- und Konfliktsituationen, in die Simplicius gerät. Bei einer näheren Betrachtung der ersten fünf Bücher stellte sich zudem heraus, dass in solchen entscheidenden oder wichtigen Lebensabschnitten die Frist von drei Tagen wiederkehrt. Am dritten Tag wird die jeweilige Situation mittels einer unerwarteten, zufälligen Begebenheit oder Begegnung entschieden und es kommt zu einer Verwandlung oder einem Handlungseinschnitt:

- Am dritten Tag nach der Plünderung von Knans Hof trifft Simplicius auf den Einsiedler, der wie Gott-Vater als Schöpfergeist auftritt.
- Am dritten Tag nach der Dorfplünderung und somit nach dem Verlust des Kontaktes zu dem Hanauer Pfarrer erwacht Simplicius aus seinem Traum und findet den Brief des Einsiedlers mit der „Sendungsbotschaft“.
- Am dritten Tag des Weges aus der Klause kommt Simplicius zuerst in Gelnhausen, dann in Hanau an. Die Ankunft wurde in den vorhandenen *Simplicissimus*-Deutungen als Eintritt in die „Welt“ ausgelegt. Diese Deutung wird durch die möglichen strukturellen Anklänge an den Einzug Jesu in Jerusalem kurz vor seiner Kreuzigung nur noch unterstützt.
- Die Narrenverwandlung erfolgt zur Zeit der Wintersonnenwende und wurde hier als Allegorie der Geburt eines Menschen ausgelegt. Drei Tage verbringt die Hauptfigur dabei in der Hölle.
- Nach drei Tagen wird der gefangene Simplicius im Weiberkleid durch einen plötzlichen Eingriff von außen – die Schlacht von Wittstock¹⁹¹ – vor der Folter und dem Feuertod gerettet.
- Der gefangene Jäger Simplicius verschweigt den Schweden nichts – außer sein Narrentum. Die Rettung ist zwar vorhanden – am zweiten Tag kommt ein kaiserlicher Trommelschläger, aber er wird wieder fortgeschickt, Simplicius kehrt nicht zurück und isst später mit dem Kommandanten an einem Tisch.

¹⁹¹ Vgl. ST II/27,215. Die Annahme, dass hier Deus ex machina vorliegt, mag ferner der Umstand unterstützen, dass die berühmte Schilderung der Schlacht von Wittstock „aus Sidneys *Arcadia* stamme und nicht etwa, wie eine biographisch ausgerichtete Forschung meinte, Grimmelshausens Darstellung eigener Kriegserlebnisse war.“ Das haben H. Geulen und W. Holzinger früher hervorgehoben. Vgl. 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, S. 77.

- Eine weitere dreitägige Frist konnte in der Olivier-Episode im vierten Buch bemerkt werden: Nachdem Simplicius in Olivier den Bösewicht erkannt und Gott um Rettung gebeten hat, werden beide von einem Unwetter überrascht, danach werden drei Tage geschildert, die zur Befreiung der Hauptgestalt vom bösen Einfluss des Olivier führen. Die zusätzliche Situierung des ganzen Geschehens in die Advents- bzw. Weihnachtszeit bewirkt zudem Anknüpfungen an die Ankunft Christi – sowohl die erste als auch die zweite (Parusie).
- Schließlich kehrt Simplicius am Vorabend des dritten Tages wieder heim, nachdem er sich im Mummelsee aufgehalten hat.

Grimmelshausen war die magische Bedeutung der Drei-Tage-Frist im Volksglauben und die religiöse Signifikanz des Triduums höchstwahrscheinlich bekannt. Im Alten Testament schon „war der dritte Tag als der Tag der Theophanie, als der Tag des Eintretens Gottes in die Welt nach der Zeit der Erwartungen angesehen worden“.¹⁹² Des Mysteriums der Auferstehung, die sich im Christentum ebenfalls an die Drei-Tage-Frist knüpft, wird im Text durch das Phönix-Motiv gedacht. Wo sich im *Simplicissimus* die Ereignisse der Handlung so gestalten, dass der Held sie als auf ihn zukommend empfindet und von ihnen bedroht wird, dort kann die Frist von drei Tagen zudem das österliche Triduum strukturell nachahmen.

Die Parallelen in den Abläufen bei der Ankunft in Hanau und später in Magdeburg gestalten sich, wie bereits Strässle¹⁹³ zeigte, wie folgt: Ankunft, Aufsehen, Verhör, Bedrohung des eigenen Lebens, Lösung. Solche Handlungsabläufe ähneln biblischen Ereignissen der Karwoche und können so das Geschehen strukturell in die Nähe der Passionsgeschichte rücken. Die Exemplarität von Simplicius' Leben wäre durch einen solchen Strukturverweis allerdings nur noch intensiviert. Wenn die Ankunft in Hanau sowie in Magdeburg und L. strukturell den neutestamentlichen Einzug in Jerusalem nachahmen, dann dürfte eine solche Wahrnehmung der Handlung für den Leser ein erstes Signal dafür sein, dass Simplicius bald am Leben bedroht wird, was sich in allen Fällen erfüllt. Explizit wird die Figur außerdem gewarnt, und zwar durch Gestalten, die jedesmal mit der göttlichen Sphäre in Kontakt sind (Pfarrer, Herzbruder, Wahrsagerin). Wenn dann tatsächlich die Lebensgefahr aufkommt, Simplicius zu Gott betet, ihm seine Seele anbefiehlt und ehrlich bleibt, wird er von der Bedrohung befreit. Gezeigt wird, dass Gott

¹⁹² Joseph Kard. Ratzinger: *Der Geist der Liturgie*, S. 83.

¹⁹³ Er nennt die Abfolge Zulauf, Befremden, Misstrauen, Verhör, Folter-Drohung, Anrufung Gottes, Schmähung närrischer Leute, General-Auditor, Deus ex machina (d.h. auktoriale Deutung), Rettung. (Thomas Strässle, *Vom Unverstand zum Verstand durchs Feuer*, vgl. S. 168.)

seine Treuen niemals verlässt und gerade dann hilft, wenn die Situation aus menschlicher Perspektive ausweglos erscheint und den Menschen – Simplicius – in Angst um sein nacktes Leben treibt. Indem er sich an den entscheidenden Stellen auf Gott verlässt, obwohl er ihn nicht sehen kann und nicht weiß, ob die Grundentscheidung für den Glauben ihm nicht Schaden, Verletzungen oder Lebensverlust bringt, kommt immer am dritten Tag eine Rettung. Solche unerwarteten Handlungsmomente erscheinen wie kontingent, sind aber gerade hier kein Zufall, sondern Hinweis auf die providentielle Führung und Obhut. Der Dichter nützt dann den Anschein der Kontingenz, um dadurch die Wahrscheinlichkeit der Darstellung und Nähe zum wirklichen Leben zu erhöhen. Was aus der menschlichen Sicht zufällig erscheint, geschieht durch Gott. Die Drei-Tage-Frist wäre an solchen Stellen dann in diesem Sinn funktional zur Unterstützung der Providenz eingesetzt. Zudem ist das Kriterium erfüllt, dass ein solcher Hinweis durchaus aus dem Text ablesbar ist, aber erst bei einer aufmerksameren Lektüre.

Die Erzählerintention wäre in diesem Fall ebenfalls mit Realitätsdarstellung zu beschreiben. Wer Gott um Hilfe bittet und sich ihm hingibt, wird mit Sicherheit erhört. Nur einmal bricht Simplicius seine Treue Gott gegenüber: als er vor den Schweden und Hessen seine frühere Narrenexistenz verschweigt. Konsequenterweise bleibt die unerwartete Hilfe aus, Simplicius verliert seinen Schatz und der verachtete Narr Jupiter wird plötzlich klug. Wer den Roman vor biblischem Hintergrund liest, dem ist dann anhand der sich wiederholenden Verhörszenen und Verurteilungen des Unschuldigen und anhand der dreitägigen Episoden klar, was in der Romanhandlung kommt und unbekannt ist nur, wie sich die konkreten Ereignisse entfalten.

Offensichtlich vertritt der Dichter nicht den deistischen Standpunkt, wonach Gott diese Welt einmal geschaffen hat und seitdem nie mehr in sie eingreift. Er ist eine unsichtbare, jedoch omnipotente Person, was in der Romanwelt heißt, er ist eine Figur, die aktiv an der Handlung teilnimmt und sie entscheidend beeinflusst. Gott und Mensch treten in eine enge, persönliche Beziehung zueinander, der auch äußerlich – im Motiv der Initiation und des Narrentums, bzw. im Gegenteil im Motiv des Jagens und der Torheit – Ausdruck verliehen wird.

Die Geschichte ist ‚wahr‘, nicht nur weil sie sich auf historisch belegbare Schlachten des Krieges beruft, auch nicht nur deshalb, weil Grimmelshausen darin viele seiner eigenen Erlebnisse literarisch umsetzt. Sie ist vor allem deswegen wahr, weil im Leben des Simplicius Gottes Führung manifest ist, weil das Gesetz Gottes zuverlässig funktioniert

und weil sich an seinem eigenen Leben das Evangelium exemplarisch bewahrheitet. Selbst die Wahl der strukturellen Elemente, der Motive, soll die Wahrheit noch unterstreichen.

Außer den Tages(zeit)angaben wurden hier auch die Jahreszeiten im Roman beobachtet. In den ersten fünf Büchern des Zyklus konnten insgesamt fünf Winterzeiten festgestellt werden, denen eine sechste vorausgeht, die mittels stilistischer Mittel und Motive als eine dunkle, archaische und zeitenthobene Existenz beschrieben wird: Kindheit bei Knan; Winter in Hanau; Winter im Kloster Paradies; Winter in L.; Winter mit Olivier und Herzbruder; Herbst auf dem Bauernhof und Winter in Russland.

Die Handlung spielt sich nicht nur vor dem Hintergrund des Krieges ab, sie ist auch in den Jahreszeitenzyklus eingebettet. Der alljährliche Naturzyklus lässt sich aus den Zeitangaben im Text ablesen. Die Sprünge oder Lücken in der historiographisch gesichterten Kriegschronologie lassen sich im Roman vielleicht gerade dadurch erklären, dass die Jahreszeit eine entscheidendere Rolle spielt als die korrekte temporale Situierung einer Schlacht. Nicht eine bestimmte, im Roman ohnehin nie genannte Jahreszahl, sondern eine Jahreszeit ist für die Einbettung einer Handlung viel wichtiger und trägt zu ihrer allegorischen Deutung bei. Gemäß der Analogie Tag-Jahr müssten die Winterzeiten noch um die anfängliche Schwärze oder Finsternis im Spessart ergänzt werden. Damit ließen sich im Verlauf der fünf Romanbücher insgesamt sechs „dunkle“ oder „winterliche“ Phasen ausmachen, auf die jeweils eine „lichte“, sommerliche Phase folgt. Am Romanende im fünften Buch steht die etwa dreieinhalbjährige Weltreise des Haupthelden, die in den letzten Kapiteln mit Heimkehr und Weltabsage schließt. Hält man sich an die expliziten Zeitangaben im Roman, müsste die Rückkehr implizit ungefähr in den Frühling, die Zeit der Regeneration und eines Neuanfangs, fallen. Ähnlich wie die erste genaue Datierung am Romananfang den Frühlingsbeginn markiert, so nennt der Erzähler als letzte Zeitangabe in Bezug auf die Jahreszeit den Herbst, also das Ende der fruchtbaren Phase. Und ähnlich wie der Romananfang ist auch das Romanende zeitlich unbestimmt. Die anfängliche Ruhe und Unwissenheit der Spessarter Existenz verwandelt sich in die Weltabsage, die zudem formal mit dem Friedensschluss (1648) korrespondiert. So beginnt für Simplicius eine neue Phase im Leben, der in der *Continuatio* Raum gegeben wird.

Es ist zumindest ein wenig auffallend, wie in Grimmelshausens Werk von den Jahreszeiten geredet wird und dass es insgesamt sechs ‚Jahre‘ sind, die Simplicius braucht, um wieder zur ‚Ruhe‘ zu kommen und der Welt zu entsagen. Dass der Roman genau besehen mit einer schwarz und achronisch wirkenden Phase des Nichtwissens anhebt, die dann durch den Logos des göttlichen Wortes des Einsiedler-Vaters beendet wird,

unterstützt eine solche Analogie zur Schöpfungswoche ebenso, wie die Unbestimmtheit der Zeitangaben in der Romanfortsetzung, in der ein herannahender Winter erwähnt wird. Innerhalb von sechs Tagen schuf Gott die ganze Welt und den Menschen. Am Anfang steht folgerichtig die Finsternis, weil sie auch in der Schöpfung der Genesis so erwähnt wird (Gen 1,2). Mit der biblischen Schöpfungsgeschichte wird immerhin eine Woche, insgesamt sieben Tage, assoziiert. Falls die allegorische Zeitebene des *Simplicissimus* tatsächlich ein solches Schema nützt, dann müsste sich dort ein Hinweis auf den siebten Tag befinden, den Sabbat als Ruhetag Gottes und ferner den neutestamentarischen Sonntag¹⁹⁴ als Tag der Auferstehung. Einen solchen Hinweis dürfte die Kreuzinsel-Episode mit ihrer pfingsthafte freundlichen Zeit darstellen.

Interpretiert man die Zufälle (Kontingenz) der Einzelereignisse als Providenz und Führung Gottes, dann stellt sich logischerweise die Frage, ob sich die übernatürliche Führung nicht auch in der ganzheitlichen Komposition und Zeitordnung manifestiert. Was im Kleinen (Tageszeiten) gilt, wird höchstwahrscheinlich auch im Großen gelten.

Es gehört mittlerweile zu einem Gemeinplatz zu behaupten, dass die Entwicklung der Hauptfigur nur insofern als Entwicklung zu bewerten ist, als es sich um die Wiedererinnerung an die Lehrsätze des Einsiedler-Vaters handelt. Simplicius ist mit dem heilsnotwendigen Wissen ausgestattet, noch bevor er überhaupt in die Welt kommt. Die Narren- oder Kalbsverwandlung bildet in mehrfacher Hinsicht eine Gefahr für ihn – eine körperliche (er wird geschlagen), mehr noch aber eine seelische: Schon der Hanauer Pfarrer warnt Simplicius vor dem Verlust des Gedächtnisses und nach der Verwandlung wird dem Thema ein ganzes Kapitel gewidmet, der *memoria*-Exkurs. Das Vergessen der Einsiedler-Lehre oder deren Leugnung bedeutet zugleich die Gottesvergessenheit und Sünde. Nach der Verwandlung ist Simplicius für die Vergessenheit dieser Art besonders anfällig, in der Handlung wird vorgeführt, wie er allmählich dem Streben nach weltlichem Besitz erliegt. Dies erreicht im dritten und vierten Buch seinen Höhepunkt.

Beim Verhör in der schwedischen Gefangenschaft verleugnet Simplicius sein einstiges Narrenhandwerk. Er will sein Leben retten, d.h. seine weltliche Ehre und seinen Ruhm. Damit befindet er sich in einer neuen, noch größeren Gefahr, denn jetzt steht außer seiner Treue zum Regiment auch sein ewiges Leben auf dem Spiel. Der Konflikt der Treue wird

¹⁹⁴ Genau genommen ist der Tag, an dem Christus auferstanden ist, ursprünglich der erste Tag der neuen Woche, d.h. der achte in der Reihe, wie man bei den Kirchenvätern erfahren kann. Der Sonntag übernimmt aber in der christlichen Liturgie die Funktion und den Sinn des Sabbats. Der Tag der Auferstehung ist zugleich der erste Tag in der Woche, der wiederum auf den Schöpfungsakt Gottes (Genesis) verweist. Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Der Geist der Liturgie*, S. 83f., u. das Kapitel „Heilige Zeit“, S. 80-96.

in der Aussicht auf die Charge des Fähnrichs verkörpert. Gerade an diesem Thema kann sich die tief religiös geprägte Thematik des Romans besonders deutlich entfalten. Simplicius wird von seinem eigenen Ehrgeiz und seiner Weltverhaftetheit getrieben, will Fähnrich werden und zögert, ob es nicht besser wäre, die Fahne der protestantischen Heere schnell und einfach zu erwerben, denn der Kommandant verspricht sie ihm unter der Bedingung des Eidbruchs. Das wäre das schwerste Verbrechen eines Soldaten. Um den Zögernden vollständig an sich zu binden, nützt der Kommandant die sexuelle Begierde, eine Schwachstelle des Simplicius, aus und erwirkt die Ehe. Die Hauptfigur wird zur Heirat gezwungen, um durch ein familiäres Bündnis auf die feindliche Seite hinübergezogen zu werden. Erst die Ehe vermag Simplicius zu dem Entschluss zu bewegen, die Kaiserlichen tatsächlich zu verlassen. Der Bruch mit den Kaiserlichen (Katholischen) würde aber allegorisch zugleich Abkehr von Gott bedeuten.

Die göttlichen Strafen sind dann Verarmung, Krankheit, Hässlichkeit und Einsamkeit (IV/7). Dass der Schatz in Köln gestohlen wurde und dass Simplicius selbst dann nach Paris „entsorgt“ wird, erscheint der Hauptgestalt zwar im ersten Augenblick als unsagbarer Verrat und als Leid, doch aus der Perspektive seines individuellen (und somit des allgemeinen) Heils erweisen sich gerade dieser Rückfall, die Demütigung, die schmerzhaft Erfahrung des Verlusts, die sexuelle Ausnutzung und die Erkrankung als das von Gott gesandte heilende Feuer und Reinigung. Unterstrichen wird dies durch das Rhein-Kapitel, der Fluss ist mehr als nur ein Wasserstrom, im Roman wird mit der Bedeutung seines Namens wohl auch auf der allegorischen Ebene gespielt.

Die providenzielle Struktur wäre im *Simplicissimus* nicht allein durch den vorgegebenen Stoff bedingt, sondern wird auch durch die vom Autor deklarierte religionspraktische beziehungsweise moraldidaktische Tendenz bekräftigt:

„Sie besteht darin zu verdeutlichen, dass Gott stets gegenwärtig sei. Die Techniken der Literarisierung (insbesondere durch Individualisierung des Figurals, durch Profilierung der Erzählinstanz [...] durch kommunikative Integration des Lesers, durch Detailrealismus in der Darstellung [...]), die Grimmelshausen in seinem ersten Roman entwickelt, nutzt er aber auch in späteren Romanen – insbesondere im sogenannten simplicianischen Zyklus und in den kleineren simplicianischen Schriften – und kultiviert sie zu einer Schreibweise, die er insgesamt [...] als ‚lustigen Stylum‘ bezeichnet.“¹⁹⁵

¹⁹⁵ Rüdiger Zymner: „Gottes Plan und Dichters Werk. Doppelte Welt in Grimmelshausens ‚Keuscher Joseph‘.“ In: *Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen*. Hg. Von Heinz Ludwig Arnold. München: Richard Boorberg, 2008 (text+kritik) [Sammelband], S. 102-115, 112f.

3.2 Bücher VII-X: „Trutz-Simplex“, „Der seltsame Springinsfeld“, „Das wunderbarliche Vogelnest“

Mit dem chronologischen Zeitverlauf im *Simplicissimus*, *Trutz-Simplex* und *Springinsfeld* hat sich schon früher Könnecke anhand älterer historiographischer Quellen befasst. Nach einem systematischen Vergleich der Romane mit den nachweislich von Grimmelshausen benutzten Geschichtswerken (*Theatrum Europaeum* und *Teutscher Florus*) kommt er zu dem Befund, dass der Autor mit der Kriegschronologie im *Simplicissimus* anders umgeht als in seinen anderen beiden Romanen. Während die Lebensgeschichte des Simplicius „nicht in einen festen geschichtlichen Rahmen gepreßt“¹⁹⁶ sei, gelte für die Bücher VII und VIII etwas anderes:

„Courage und Springinsfeld sind, wie sich ergeben wird, in ein festes geschichtliches Gerüst hineingebaut, das ganz und gar dem ‚Erneuerten Teutschen Florus‘ des Eberhard von Wassenberg, und zwar einem der Drucke, welcher den bis 1647 fortgeführten Text enthält, entlehnt ist. Namentlich im Springinsfeld ist diese Benutzung eine so weitgehende, daß man sie stellenweise als Plagiat bezeichnen muß. Denn fast das erste halbe Kapitel 14, ein großer Teil der Kapitel 16 und 18, beinahe das ganze Kapitel 19 sind, wie sich ergeben wird, fast nur eine Zusammenstellung von Stellen, die aus dem Florus stammen und entweder wörtlich übernommen oder doch nur mehr oder weniger verändert werden.“¹⁹⁷

Abweichungen zur Kriegschronologie sind in der *Courasche* und im *Springinsfeld* nur geringfügig vorhanden – der Überfall der Landstörzerin (Cour 6) durch die Mansfeldischen in Böhmen steht im Widerspruch zu dem Umstand, dass die Mansfeldischen Truppen nach dem Verlust Pilsens (3.4.1621) Böhmen geräumt haben. Freilich ist aber mit umherstreifenden Parteien zu rechnen. Auch die Heirat von Courage mit dem Leutnant in der Pfalz (vgl. Cour 7, 47) nach der Schlacht von Wimpfen hat vermutlich in der Wimpfener Kaiserpfalz stattgefunden.¹⁹⁸ Sowohl Könnecke als auch Breuer stellen weitere größere chronologische Unstimmigkeiten zu Ende der Erzählung (Cour 26 und 27) fest. Die Episode von der scharlachroten Hose und dem menschenfressenden Kalb spielt sich im Winter ab. Die geschilderte extreme Kälte weist auf den Winter 1645/46 hin. Courage verlegt die schwankhafte Episode aber noch vor die Schlacht bei Herbsthausen¹⁹⁹ (5.5. 1645):

¹⁹⁶ Gustav Könnecke, *Quellen und Forschungen*, Bd. 1 (1926), S. 6. Vgl. Kaminskis Deutung des Textes der Courage, deren Macht sich nicht in Autorschaft manifestiert, sondern vielmehr in subversiver, an keiner Stelle eindeutig dingfest zu machender Unterwanderung „einer männlicherseits fixierten Vorgabe“, bzw. in der subversiven Einschreibung in den „gegnerischen“ Text der historiographischen Quellen. (Nicola Kaminski: „*Reine des Bohémiens*. Politische Utopie und ‚zigeunernde‘ Textur in Grimmelshausens *Courasche*.“ In: *Simpliciana* XXIV (2002), S. 79-121, zit. S. 94, vgl. bes. 94f.)

¹⁹⁷ Gustav Könnecke, *Quellen und Forschungen*, Bd. 1 (1926), S. 5.

¹⁹⁸ Vgl. Breuer 2007, S. 781f.

¹⁹⁹ Könnecke stößt auf weitere Unstimmigkeiten in der *Courasche* (Cour 26, 138f), wenn sie von ihrem Aufenthalt bei den Weimarischen bis zum Frühjahr 1645 berichtet. Die Besetzung Kinzingtals, laut der

„[...] biß uns der von Mercy / in Anfang des Mayen / bey Herbst-Zeiten / treffliche Stöße gab; Ehe ich aber fortfahre / [...] so will ich dem Leser zuvor ein artliches Stückel eröffnen / das mein damaliger Mann wider seinem Willen ins Werck setzte / als wir noch im Kintzger Tal lagen“ (Cour 26, 139f).

Ähnlich verhält sich der Umgang mit der Kriegsgeschichte im *Springinsfeld*. Die chronologischen Unstimmigkeiten sind eher gering.²⁰⁰

3.2.1 *Trutz-Simplex* und *Der seltsame Springinsfeld*

3.2.1.1 UMGANG MIT DER ZEIT UND SIMULTANEITÄT DES GESCHEHENS

Simplicissimus, *Trutz-Simplex* und *Springinsfeld* spielen sich alle während des Dreißigjährigen Krieges ab und umfassen annähernd denselben Zeitraum, wobei *Springinsfeld* als der älteste Protagonist den längsten chronologischen Zeitraum narrativ zu bewältigen hat. Solche Übereinstimmungen auf der temporalen Ebene werden weiterhin dadurch unterstützt, dass sich alle drei Figuren gegenseitig kennen und einander in der Handlung zu unterschiedlichen Zeitpunkten begegnen. In diesem Abschnitt wird daher zweierlei betrachtet: zunächst ist es die Simultaneität. Ausgegangen wird von Kriegsereignissen, denen bereits im *Simplicissimus* ein größerer Platz eingeräumt wird. Als Zweites sollen die einzelnen Begegnungen von Courage, Simplicius und *Springinsfeld* genauer untersucht werden.

Schlacht von Höchst

Das erste kriegsgeschichtlich bedeutende Ereignis im *Simplicissimus* ist die Schlacht von Höchst²⁰¹ (Juni 1622), weil Simplicius laut Knan geboren wird. Courage ist zu dieser Zeit bereits zum dritten Mal verheiratet – mit dem Italiener und Leutnant, mit dem sie sich im Bett um die Hose geschlagen hat und der desertierte (vgl. Cour 7). Sie haben nach der Schlacht von Wimpfen (Mai 1622) geheiratet. Courage selbst beschreibt ihren damaligen Zustand als einen elenden: „ALso wurde ich nun zu einer Halb-Wittib / welcher Stand viel

Erzählerin in die Zeit des extrem kalten Winters 1645/46 gesetzt, soll richtig bereits in den Frühling bzw. Sommer 1643 datiert werden. Detaillierter dazu vgl.: Gustav Könnecke, *Quellen und Forschungen*, Bd. 1 (1926), S. 14-20, 26f.

²⁰⁰ Eine geringe chronologische Abweichung sieht Könnecke in der Beschreibung der Ereignisse nach der Nördlinger Schlacht (vgl. Spr 16, 243ff) und vor der Kameradschaft *Springinsfelds* mit Simplicius in Westfalen. Die Ereignisse fallen geschichtlicher Chronologie nach in das Ende des Jahres 1635, ins Jahr 1636 und zum Teil auch 1637. Vgl. Breuer 2007, S. 855.

„Es wäre möglich, daß Grimmelshausen zu deren kurzer Charakterisierung irrtümlich diese nicht in das Jahr 1636, sondern in das Jahr 1637 gehörenden Angaben verwertet hätte.“ (Gustav Könnecke, *Quellen und Forschungen*, Bd. 1 (1926), S. 47.)

²⁰¹ Niederlage der Protestanten. Beschreibung der Schlacht s. *Theatrum Europaeum* (ThE, Bd. 1, bes. S. 632.)

elender ist / als wann eine gar keinen Mann hat“ (Cour 8, 50). Dennoch ist sie damals aber auf dem Höhepunkt ihrer Soldatenkarriere:

„das [= Stehlen und Prostitution] trieb ich so fort / bis wir den Braunschweiger über den Mayn jagten [...] / in welchem Treffen ich mich unter die Unsrige mischte / und in meines Obristen Gegenwart dergestalt erzeugte / daß er solche Tapfferkeit von keinem Mannsbild geglaubt hätte“ (Cour 8,51).

Die Schlacht bei Höchst hat ein Nachspiel für sie: Jahre später, bei der Übergabe des Schlosses Hoya (Ende 1626; Cour 12) erkennt sie der Major wieder, den sie damals gefangen genommen hat und der sich jetzt an ihr rächen will. Die Handlung spielt sich im Winter ab und Courage erfährt etwas Ähnliches wie Simplicius bei der Kalbsverwandlung. Auch sie wird auf schreckliche Weise drei Nächte lang gequält. Schließlich will man sie entweder preisgeben oder als Hexe verbrennen, aber es erscheint der vordem von ihr bei Lutter gefangene Rittmeister, der auf ihre adlige Herkunft hinweist und sie rettet.²⁰²

Im *Springinsfeld* wird die Schlacht von Höchst ebenfalls beschrieben. Der Protagonist will zuerst zur Zeit der Schlacht bei Wiesloch²⁰³ 17 Jahre alt gewesen sein. Vor der Schlacht kam Springinsfeld mit dem Spanischen Heer in die Untere Pfalz und erkrankte bald infolge seines flatterhaften Lebens. Damals empfand er in Worms „den ersten Tuck“ den ihm „das Glück im Krig erweisen; dann ich muste mich mit bettlen behelffen und vil schmäbliche Reden hören weil ich nichts zu verzehren hatte“ (Spr. 12,224). Wieder gesund, lässt er sich „durch zween andere Kerl überreden / daß ich mit ihnen gegen der Tyllischen Armee gieng“ (ebd.), was zur Zeit der Schlacht bei Wiesloch geschah. Springinsfeld ist Trommelschläger, wie später Simplicius bei der Musterung in Hanau, knapp vor seiner Kalbsverwandlung. In der für die Kaiserlichen siegreichen Schlacht bei Wimpfen (6.5.1622) nahm Springinsfeld von selbst die Muskete und begann zu kämpfen, was ihm eine gewisse Ehre und den ersten militärischen Erfolg einträgt: er durfte seine „Trommel gar ablegen und fürderhin eine Musquete tragen“ (Spr 12,225). Unmittelbar vor der Schlacht bei Höchst wird Springinsfeld also Musketier und ähnlich wie Courage ist auch er beim Militär für seine Verhältnisse erfolgreich. Er verfügt zudem im Regiment über drei seltsame Namen: „General Farzer“, „Teufelsbanner“ und „hürnen Seyfrid“ (vgl. ebd.). Interessanterweise werden in der Handlungsfolge dann die Namen der Figur besprochen. Dargelegt wird auch, wie es zu dem Namen „Springinsfeld“ kam. Die Kriegschronologie macht also einen fast zehnjährigen Sprung und im Einzelnen wird das

²⁰² Vgl. Cour 12, 68 und 70.

²⁰³ Tillys Niederlage durch den Grafen von Mansfeld, 27.4. 1622; Vgl. Spr 12,224.

Kriegsgeschehen wieder ab dem Jahr 1631/32 aufgenommen, die Zeit davor wird zusammengerafft.²⁰⁴

Genauso wie Simplicius auf das Fähnlein hofft Springinsfeld auf einen Offiziersrang (Spr 14,235). In der Schlacht bei Lützen sind gleichzeitig Gustav Adolf und General Pappenheim gestorben und Springinsfeld hat alles verloren.²⁰⁵ Zu dieser Zeit will Simplicius 10 Jahre alt sein und wird von Knans Hof vertrieben (vgl. ST I/4), obwohl der Knan das Ereignis in die Zeit der Nördlinger Schlacht verlegt. Bei Simplicius beginnt seine abenteuerliche Lebensreise, er redet von der Betrachtung seines „unglücklichen“ Zustands (ST I/5, 30). Springinsfeld deutet die Ereignisse und den Verlust ebenfalls als Beginn einer unglücklichen Lebensphase:

„Diese Schlacht und darinn erlittener Verlust war nur der Anfang und gleichsam nur ein Omen oder præludium des jenigen Unglücks / das noch später bey mir continuiren sollte; dann nachdem mich die Altringische erkanten / muste ich wieder [...] ein Tragoner seyn / [...] so war auch die Hoffnung pritsch ein Officier zu werden.“ (Spr 14,237)

Schlacht bei Nördlingen

Eine Schlacht, die in allen drei Lebensgeschichten vorkommt und eine besondere Stellung im Leben der Figuren sowie im Kriegsgeschehen²⁰⁶ einnimmt, hat sich 1634 bei Nördlingen ereignet. Simplicius wurde von Knan und Meuder vertrieben und lebt im Wald. Von seiner Eremitenklause gelangt er dann nach Hanau.

Zwischen den Schlachten von Höchst und Nördlingen liegen zwölf Jahre, die sowohl für Courage als auch für Springinsfeld ereignisreich sind. Nach der dritten Heirat mit dem Italiener heiratet Courage zum vierten Mal und wird Witwe. Nach der Wiederbegegnung mit dem von ihr einst gefangenen Major lebt sie in Norddeutschland (Cour 13, 14). Ein Reiter bewirbt sich vergeblich um sie und wird getötet, Courage selbst wird abermals als Hexe gequält (vgl. Cour 14), bis Springinsfeld sie rettet. Die spätere Scheidung beschreiben sowohl Courage als auch Springinsfeld, dieser sogar wiederholt.²⁰⁷ Courage

²⁰⁴ Vgl. Kap. 12 und 13 und die zusammenfassende Anmerkung auf S. 225 (Spr 12): „Untder diesem Regiment half ich den Braunschweiger bey dem Main schlagen“. Es folgt die schwankhafte Erzählung vom „Teufelsbannen“, die kurze Erwähnung des Dänischen Kriegs (ebd., 227), Beschreibung der Beziehung mit Courage und der Trennung (Spr 13). Dann erst wendet sich Springinsfeld wieder detailliert seinen einzelnen Stationen im Krieg zu (vgl. Spr 13, 232ff.).

²⁰⁵ 16. November 1632, vgl. ebd., 237.

²⁰⁶ Eberhard Wassenbergs Schilderung der Niederlage der Schweden: *E. Wassenbergs Erneuerter Teutsche FLORVS*, bes. S. 335-337.

²⁰⁷ Nach der Romanchronologie hatte sich Springinsfeld von Courage geschieden, noch bevor sich der kaiserliche Generalwachtmeister Aldringen in Hessen mit anderen Armeen konjugierte (3.10.1631): „Nachdem ich nun diese Bestia solcher Gestalt verlassen (und under dem General-Wachtmeister von Altringen erstlich ins Würtembergische / folgends in Thüringen und endlich in Hessen kommen / haben wir sich daselbst mit andern Völkern mehr *conjugirt* [...]“. (Spr 13, 232) Springinsfeld kehrt später noch einmal

verliert ihre Kostfrau (vgl. Cour 23,126) und macht noch vor der Nördlinger Schlacht die Erfahrung, dass „weder die grosse und gewaltige Städte noch ihre Wähl Thürn / Mauren und Gräben / mich und das Meinige vor der Kriegs-Macht [...] beschützen könnte“ (Cour 23, 127). Sie beschließt, sich wieder am Krieg zu beteiligen: „derowegen trachtet ich dahin / wie ich mich wiederum einem solchen Kriegsheer beyfügen möchte.“ (ebd.) Der erste Glanz ihrer Schönheit ist schon verfliegen, trotzdem ist sie „damahl noch zimlich glatt und annemlich“ (ebd.) und heiratet in Prag einen Hauptmann. Unmittelbar nach der Hochzeit kam es zu der Schlacht von Nördlingen, „deren Verlauff und darauf erfolgte Veränderung nicht vergessen werden wird / so lang die Welt stehet!“ (Cour 23, 128) Obwohl das Kaiserliche Heer siegte, erlitt Courage eine persönliche Niederlage.²⁰⁸ Sie hat gleich im ersten Angriff ihren Mann verloren. Außerdem konnte sie keine Beute machen und ahnt das künftige Unheil: „solches bedunckten mich eitel vor Bedeutungen meines künfftigen Verderbens zu seyn / welches dann die erste Melancholia / die ich mein Tage rechtschaffen empfunden / in meinem Gemüth verursachte.“ (ebd.) Sie holt bei der erst besten Gelegenheit ihr ganzes Geld zu sich, weil sie in Sicherheit leben will und „weil nach dieser nahmhaften Nördlinger Schlacht / überall alles dergestalt aufgemauset wurde / daß die Kayserlichen wenige rechtschaffene Beuten / meiner Muthmassung nach / zu hoffen.“ (ebd, 128f). Hier wird offenbar auf die wirkliche historische Situation angespielt, besonders stark von der Schlacht betroffen war Württemberg.²⁰⁹ Courage fängt ein bäuerliches Leben an.

Während der christlich gesonnene und reine Simplicius nach der Nördlinger Schlacht „in die Welt“ der Festung Hanau kommt und den Krieg kennen lernt, zieht sich die „Frau Welt“ Courage vom Krieg zurück:

„dergestalt seind wir meiner Rechnung und deiner Lebens-Beschreibung nach / zu einer Zeit zu Narren worden / ich zwar bey den Schwaben / du aber zu Hanau; ich verthät mein Gelt unnützlich / du aber deine Jugend / du aber kamest zu einem schlechten Krieg / ich aber bildet mir vergeblich eine Friedens-Zeit ein“ (ebd., 129).

zur Scheidung von Courage zurück: „[...] diser [= Ferdinand III.] mustert uns und führte uns bey 60 000. starck / [...] in Bayrn vor Regensburg / welche Statt ich hiebevornach dem ich mich von der *Courage* schaiden lassen müssen / mit List einnehmen helffen.“ (Spr 15, 240, vgl. Cour 22, 125) Die Einnahme Regensburgs durch die Kaiserlichen geschah erst Ende April (28.4.) 1632.

²⁰⁸ „Die Schlacht bei Nördlingen bringt auch für die Courasche die Wende, das Prinzip dieses Krieges hat sich erschöpft, was noch nicht ausgeraubt ist, wird es jetzt.“ Nach Nördlingen kommt bei ihr die erste melancholische Feuchtigkeit auf. (Walter Busch, *Geld und Recht in der Courasche*, S. 66.)

²⁰⁹ „Die von den (was die Bevölkerung betraf nahezu apokalyptischen) Auswirkungen der Schlacht unmittelbar am schlimmsten betroffene Gegend war das Herzogtum Württemberg. Dieses war von den kaiserlichen Kommissaren als Winterquartier und zur „Erfrischung“ und Regeneration der kaiserlichen Kriegsvölker ausersehen worden.“ Zu der Schlacht und deren Folgen vgl. die Monographie von Peter Engerisser / Pavel Hrnčířík: *Nördlingen 1634. Die Schlacht bei Nördlingen – Wendepunkt des Dreißigjährigen Krieges*. Weissenstadt: Späthling, 2009, zit. S. 169f.

Ihr Bauernhof verwandelt sich infolge der dort Winterquartier nehmenden Soldaten bald zu einem getarnten Freudenhaus:

„Jch hielte allezeit ein paar Mägd / die kein Haar besser waren als ich / gieng aber so sicher / klüglich und behutsam damit um / daß auch der Magistrat meine damahlige liebe Obrigkeit / selbstn mehr Ursach hatte / durch die Finger zu sehen / als mich deßwegen zu straffen [...]; dieß Leben führete ich etliche Jahr / ehe ich mich übel dabey befande / zu welcher Zeit ich jährlich gegen dem Sommer / wann Mars wieder zu Felde gieng / meinen Ueberschlag und Rechnung machte / was mich denselbigen Winter der Krieg gekostet / da ich dann gemeiniglich fande / daß meine *Prosperität* und einnahm die Ausgab meiner schuldigen Kriegs-Kosten übertroffen;“ (Cour 23,130).

Unmittelbar nach diesem Satz leitet die Erzählerin Courage zur Sauerbrunnen-Episode über. Sie ist eine Witwe, der ein Bauernhof gehört. Darin ähnelt sie u.a. der späteren zweiten Frau des Simplicius. Im Sauerbrunnen will sie ihre Syphilis heilen. Ihre Magd bringt ein Kind zur Welt, das Courage Simplicius unterstellt, und Courage freut sich, weil Simplicius dann „von seiner Obrigkeit trefflich zur Straff gezogen worden / und daß ihm diesen Fund sein Weib alle Tag mit Merrettig und Senff auf dem Brod zu essen gab; Jtem / daß ich den Simpeln guten Glauben gemacht / die Unfruchtbare hätte gebohren!“ (Cour 24, 134)

In formaler Hinsicht befindet sich die Beschreibung der Schlacht von Nördlingen unmittelbar in dem Abschnitt (Cour 23), auf den der eigentliche Erzählanlass der Courage folgt, die Erzählung der Posse im Sauerbrunnen. Erst fast am Ende ihrer Erzählung erfährt der Leser also, was Courage auch nach Jahren zur Rache bewegt. Im *Simplicissimus* dagegen entfaltet sich beinahe das ganze Romangeschehen zwischen der Schlacht von Nördlingen und der Sauerbrunnen-Episode. Kompositorisch ausgeklammert sind streng genommen nur das Anfangsleben bei Knan, das Waldleben beim Einsiedler-Vater, sowie die Mummelsee-Episode und die Ereignisse danach. Bei Courage ist hingegen beides in zwei aufeinanderfolgende Kapitel zusammengerafft. Zwischen der Darstellung der Nördlinger Schlacht und der Sauerbrunnen-Episode liegt ein halbes Kapitel, in dem beschrieben wird, wie es kam, dass die Hauptfigur Sauerbrunnen aus gesundheitlichen Gründen besuchen musste.

Im *Springinsfeld* wird der Schlacht von Nördlingen ein ganzes Kapitel gewidmet (*Spr* 15). Er ist zu der Zeit bereits von der Courage geschieden. Auf dem Schlachtfeld stellt er sich tot: „[...] wurd ich gezwungen niderzufallen / und mich den jenigen gleich zu stellen / die ich zuberuben im Sinn hatte“ (ebd., 241). Als er sich wieder aufrichtet, sieht er einen schwer verletzten Offizier, der ihm

„umb Hülff zuschrye / weil er ihm selbst nicht helfen köndte! Ach Bruder sagte er / hilf mir! ja; gedachte ich / jetzt bin ich dein Bruder / aber vor einer Viertel Stund hettest du mich nicht gewürdigt / nur ein einziges Wort mir zuzusprechen / du hettest mich dann etwan einen Hund genant; ich fragte was Volcks? Er antwortet / gut Schwedisch / darauff erwischte ich das Pferd beim Zaum / und

mit der andern Hand eine Pistole von seinem eignen Gewöhr / und endet damit den wenigen Rest des bittenden Lebens;“ (ebd.)

Und er beraubt ihn dann noch. Für Springinsfeld bedeutet die Schlacht also auch einen Bruch, der textuell u. a. durch die Kapitelüberschriften verdeutlicht²¹⁰ und inhaltlich durch die Wolf-Episode ergänzt wird. Sie wird wie eine nebensächliche Posse eingeleitet: „und widerfuhr mir ein Poß um selbige Zeit / welcher zwar von keiner Importanz, gleichwol aber so seltsam / verwunderlich und mir so eine schlechte Kurtzweil gewesen / daß ich ihn erzehlen muß“ (Spr 16,246). Erzählt wird, wie man Springinsfeld in der Verkleidung eines Bauern mit einem Schreiben nach Villingen schickt. Die temporale Einordnung der Handlung in die Novemberzeit steigert zudem den allegorischen bzw. eschatologischen²¹¹ Charakter des Geschehens.

Springinsfeld kommt mit dem Brief an und macht sich am Abend auf den Rückweg. Er wird dann in der Nacht in einem menschenleeren Dorf von Wölfen belagert. Wie schon Breuer anmerkt, handelt es sich hier bei der Erwähnung der Novemberkälte sowie der Zeitanzeiger (Kirchenuhr, Hahn) ebenfalls um allegorische Größen: „Diese Nacht war mir länger als sonst vier / so gar daß ich auch sorgte / es würde nimmermehr wider Tag werden / dann ich hörete weder Haanen kräen noch die Uhr schlagen“ (Spr 16,248). Der „betrachtende Springinsfeld vernimmt nicht die traditionellen Zeichen der Buße und Bekehrung“²¹² und kann es nicht, denn er hört weder das eine noch das andere.

Der hier geschilderte Zustand ähnelt vielmehr dem körperlichen und v.a. dem geistigen Tod. Der Protagonist ist jedenfalls dem Sterben sehr nahe, die allseitige Ermattung unterstützt das noch. Er war „müd / matt / schläfferig und noch darzu hungerig“ (Spr 17,249). Gerettet wird er erst am anderen Abend. Hier wäre erneut eine Drei-Tage-Frist zu finden. Denn der Antritt der Rückreise liegt am Tag zuvor, vor dem Abend erreicht er das Ziel (Villingen) und geht gegen Abend zurück. Nach der alten Tageszählung beginnt seine Rückreise am zweiten Tag. Am Vorabend, d.h. am dritten Tag, wird er von fünf Männern gefunden. Hinzu kommt, dass schon die Bibel die Situation kennt, in der ein Mensch von den „Wölfen“ umlagert wird:

„Meine Kehle ist trocken wie eine Scherbe, die Zunge klebt mit am Gaumen, du legst mich in den Staub des Todes. Viele Hunde umlagern mich, eine Rotte von Bösen umkreist mich. Sie durchbohren mir Hände und Füße. Man kann all meine Knochen zählen; sie gaffen und weiden sich an mir. [...] Du aber, Herr, halte dich nicht fern! Du, meine Stärke, eile mir zu Hilfe! Entreiß mein Leben dem Schwert, mein einziges Gut aus der Gewalt der Hunde!“ (Ps 22,16-17.20)

²¹⁰ Vgl. Kap. 15: „Wie heroisch sich Springinsfeld im Nördlinger Treffen gehalten“ und Kap. 16: „Wo Springinsfeld nach der Nördlinger Schlacht herum *vagirt*, und wie er von etlichen Wölfen belagert wird“.

²¹¹ Heßelmann schon hat auf die anagogische Deutung der Episode hingewiesen. Springinsfeld lernt dabei nichts. (Vgl. Ders., *Gaukelpredigt*, S. 393.)

²¹² Vgl. Breuer 2007, S. 857.

In der weiteren Handlung geht es für die Hauptfigur mit ihrer militärischen Laufbahn nach der Wolf-Episode tatsächlich aufwärts, wie der Obrist voraussagte.²¹³ In Geislingen gibt es reiche Beuten, Springinsfeld wird von seinen Oberen ausgezeichnet und wird Korporal – damit stellen sich wieder „hohe Gedanken / ob ich nicht noch mit der Zeit ein Kerl von *æstimation* abgeben wurde“ (Spr 17, 252) ein.

Schlacht von Wittstock und die Zeit danach

Nach der Schlacht von Wittstock (24.9. 1636) kommt Simplicius in das Kloster Paradies, nach Soest in Westfalen und gerät schließlich in die in der Reihenfolge zweite schwedische Gefangenschaft. Auch Springinsfeld erlebt zur selben Zeit dasselbe, da er für die Schweden die Muskete trägt: „[...] und mich selbst bekamen zween Kerl von der *Guarnison* in [C]oesfeld / allwo ich mich auch vor einen Musquetirer gebrauchen lassen;“ (Spr 16, 245). Es gibt noch mehr Parallelen zu Simplicius‘ Leben. Bei der Plünderung Gülchs (Jülichs) in der Nähe des Erzstifts Köln erbeutet Springinsfeld so viel „Gelds zusammen / daß ich mich wieder von der Musquete los zu kauffen: und mich zu Pferd zu mondirn getraute.“ (Spr 16,245) Ähnlich findet Simplicius in Westfalen seinen Schatz, den er in Köln aufbewahrt und nach seiner Heirat in L. wieder heben will, und er macht sich die ehrgeizige Hoffnung auf einen höheren militärischen Rang.

Simplicius verliert aber seinen Schatz und auch Springinsfeld verliert bei der Einnahme Soests „alles was ich in langer Zeit zusammen geraspelt und vorm Maul erspart hatte“ (Spr 16, 244f). Für eine parallele Anlage beider Episoden spricht darüber hinaus die historisch irrtümliche Angabe im *Springinsfeld*, wonach „der Obriste S. Andreas *Commendant* in der Lippstatt durch einen Anschlag Soest einnahm“ (ebd. 244). Die Einnahme Mitte Januar 1638 erfolgte nicht unter Führung von St. André, das Kommando hatte vielmehr Oberst Renssen. Im *Simplicissimus* wird allerdings im Zusammenhang mit der zweiten schwedischen Gefangenschaft von St. André berichtet, trotz des damaligen Oberbefehls von Renssen (vgl. ST III/15,304).

Die drei Lebensbeschreibungen umfassen zeitlich auch den Friedensschluss (1648). Simplicius kehrt nach seiner langen Weltreise heim, entsagt der Welt, begibt sich auf den Mooskopf und lebt als Eremit. Courage setzt trotz des Kriegsendes ihr unstetes Leben fort, indem sie Anführerin der Zigeuner wird. Springinsfeld heiratet nach Friedensschluss eine Witwe, wird selbst Witwer und heiratet später die Leirerin, mit der er das Vogelnest

²¹³ Vgl. Spr 17, 251.

entdeckt. Seine zweite Frau verhält sich darin ähnlich wie vorher die Courage, indem sie Springinsfeld Regeln gibt, an die er sich halten soll.

3.2.1.2 BEGEGNUNGEN VON SIMPLICIUS, SPRINGINSFELD UND COURAGE

Simplicius und Springinsfeld begegnen einander in Westfalen und Jahrzehnte später in einem Wirtshaus.²¹⁴ Springinsfeld und Courage treffen wahrscheinlich im Mai 1629 aufeinander,²¹⁵ verbringen die meiste Zeit in Italien und trennen sich noch vor der Schlacht bei Nördlingen. Courage und Simplicius begegnen sich im Sauerbrunnen ebenfalls im Frühling bzw. Sommer.²¹⁶

Bevor auf die einzelnen Begegnungen eingegangen wird, ist zu erwähnen, wie die Figur der Courage von der Forschung betrachtet wird und was in den untersuchten Werken zu ihr festgehalten wird.

Courage als Hauptfigur. Ihr *Trutz-Simplex* als Gegenprogramm zum *Simplicissimus*

Simplicius erzählt von der Courage explizit nur im fünften Buch (Kap. V/6;9), ohne sie irgendwo namentlich zu erwähnen. Eine solche Indirektheit fällt auf und kann unterschiedlich begriffen werden. Zunächst liegt die Erklärung nahe, dass der *Trutz-Simplex* als Sprossgeschichte später entstand und dass der Autor erst nachträglich erklärt, dass die von ihm genannten Schriften alle als Zyklus zusammen gehören – so lässt sich der Zusammenhang der Simplicianischen Schriften allerdings beschreiben. Eine kommerziell motivierte nachträgliche Erklärung ist durchaus plausibel: Auch andere Werke desselben Autors sollen dieselbe Popularität genießen wie der *Simplicissimus*. Außerdem sind dort aber gewisse inhaltliche Parallelen festgestellt worden. So gibt es zum Beispiel eine Ähnlichkeit zwischen Simplicius' und Courages Weg in die Welt, beide sind 13 Jahre alt, als Simplicius zum Kalb, sie zur „Courage“ wird.²¹⁷

²¹⁴ Springinsfeld verweist auch im Fall seiner Begegnung mit Simplicius nur kurz auf dessen Lebenslauf (ST II/31-III/13): „und weil du selber zuvor weist / wie ich daselbst gelebt / ist unnöthig etwas davon zu erzehlen“ (Spr 16,244). Er hilft beim Speckdiebstahl und bei der Bestrafung des falschen Jägers von Werl (vgl. II/31 u. III/2). Er ist anwesend, als der große Gott Jupiter vom Teutschen Helden und vom Universalfrieden redet (vgl. bes. ST III/5 und 7). Zuletzt tritt Springinsfeld auf, wenn er Bedenken wegen des Schatzfundes von Simplicius hat und ihm ähnliche Ratschläge gibt wie Jupiter, dessen Reden er vorher verachtete (vgl. III/13, bes.296).

²¹⁵ Vgl. Cour 14,82 und Breuer 2007, 789.

²¹⁶ Laut Romanchronologie im Jahre 1639 bzw., hält man sich an die Nachricht vom Tod des Grafen von Götz, 1645, d.h. nach der Schlacht von Jankau (vgl. ST V/4, 460).

²¹⁷ Auf weitere Parallelen in beiden Lebensläufen wurde verwiesen von Italo Michele Battafarano: „Courasches sich legitimierende Literarizität.“ In: *Simpliciana* XXIV (2002), S.187-212, bes. 207, Anm. 31; Ulrike Zeuch: „Verführung als die wahre Gewalt? Weibliche Macht und Ohnmacht in Grimmeisshausens *Courasche* und *Simplicissimus*.“ In: *Simpliciana* XXXI (2009), S. 143-160. vgl. bes. 156f.

Solche Parallelen bilden gleichzeitig eine Kontrastfolie für die Gegensätzlichkeit beider Figuren und ihrer Erzählprogramme. Wie der *Trutz-Simplex* im Titel andeutet, ist Libuschkas Leben ein Gegenentwurf zu Simplicius. Bereits die Intention ist gegenteilig – während Simplicius aus seiner Bekehrung heraus schreibt, verfolgt Courage Racheabsichten und teilt schon im ersten Kapitel unmissverständlich mit, dass sie eine Bekehrung für sich ablehnt.²¹⁸

Dem *Trutz-Simplex* wurde in der Literaturwissenschaft viel Aufmerksamkeit geschenkt,²¹⁹ obwohl eigentlich die Beobachtung Zimmers zutrifft, dass manche Deutungen „den Text weitgehend auf seine Hauptfigur“ reduzieren.²²⁰ Die Beschränkung auf die Protagonistin begründet sich aus ihrer anhaltenden Faszinationskraft sowie aus der Gegensätzlichkeit der Meinungen, die im Hinblick auf die Figur vertreten werden, je nachdem, welche Ausgangsposition man wählt. So sieht die eine Richtung in der Courage die Frau Welt und ein negatives Exempel (R. Hillenbrand). Ein solcher Ansatz lässt eine einfühlsame Auseinandersetzung mit der Psyche dieser Figur natürlich von Anfang an als völlig unangemessen erscheinen. Die Verdammung der Frau wird zudem manchmal zu weit getrieben. Die andere, Ambivalenzen betonende Richtung, nach Zimmer von I.M. Battafarano oder D. Breuer vertreten, ist als der Weg des geringsten Widerstandes ebenfalls unbefriedigend. Sie geht mit einer Festlegung des Autors auf eine eingeleitete Intention einher und Merkmale des Textes, die der Intention nicht entsprechen, werden mit einer wirklichkeitsgetreuen Darstellungsweise oder einer erzählerischen Unbedarftheit des Dichters erklärt. Die dritte Deutung der Figur als Opfer der Männerwelt, wie sie

²¹⁸ Courage beginnt mit dem, was erzählchronologisch an den Schluss des Werkes gehört. Trotz theologischer Fachausdrücke (Generalbeichte, Reue, Todsünden etc.) ist bei Courage keine Reue, sind weder Furcht- noch Liebesreue vorhanden. Valentin konstatiert ferner, dass die theologische Terminologie im 17. Jh. in allen Leserschichten anzutreffen gewesen sei, und schreibt eine große Bedeutung der sog. Generalbeichte zu, die eine Nähe aufweist zur chronologisch angeordneten Erzählweise des Schelmenromans. Vgl. Jean-Marie Valentin: „Wann du nicht im Sinn hast, dich zu bekehren, warum willst du dann deinen Lebenslauf beichtungsweise erzählen und aller Welt deine Laster offenbaren? Zu den theologischen und ästhetischen Implikationen des Anfangskapitels von Grimmelshausens *Landstörtzerin Courasche*.“ In: *Simpliciana X* (1988), S. 89-104, bes. S. 96f.

Ähnlich stellt Trappen fest, Courage mache im Grunde genommen „nichts anderes, als die (menippeisch) verkehrte Struktur der Entwicklung und die Verkehrung der damit verknüpften Erzählmotivation.“ Die Gegenbildlichkeit beginnt schon damit, dass die Erzählmotivation an den Anfang gestellt wird, üblicherweise befindet sich die Darlegung am Schluss. (Stefan Trappen, *Grimmelshausen und die menippeische Satire*, S. 245.)

²¹⁹ Vgl. den Überblick über die unterschiedlichen Deutungen bei P. Heßelmann: Schon die damaligen Kommentatoren wollten die *Courasche* als „Spiegel böser Art“ verstanden wissen und die moralisch-erbauliche Lesart des Romans festlegen, während die neuere Forschung eine Polysemie, Mehrfachkodierung der Figur konstatiert. (Ders.: „Ein ‚Spiegel böser Art‘? Grimmelshausens *Courasche* in den Kommentaren der posthumen Gesamtausgaben.“ In: *Simpliciana XXIV* (2002), S. 27-46, bes. S. 38.)

²²⁰ Jörg Zimmer: „Die Mannsfalle: Männer und Frauen in Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch* und *Trutz Simplex*.“ In: *Simpliciana XXVI* (2004), S. 403-430, S. 403.

Battafarano und Eilert²²¹ vorlegten, greift ebenfalls zu kurz. Denn: „Ob es aber wirklich das *primäre* Ansinnen dieses Romans ist, das ‚Problem einer weiblichen Existenz im Krieg‘ zu reflektieren, darf weiterhin bezweifelt werden.“²²² Der Biss von Grimmelshausens Satire zusammen mit dem allgegenwärtigen Bezugspunkt, dem christlichen Tugend- und Lastersystem, wird eher verkannt, wenn man in der Courage nur das Subjekt, nicht aber zugleich das Objekt der Satire sieht:

„Dass im Streit pro und contra Courasche die Instrumentalität dieser Figur übersehen oder zumindest vernachlässigt wurde, mag den Eindruck der Unvereinbarkeit der Interpretationen noch verstärkt haben.“²²³

Zimmers Standpunkt²²⁴ geht daher von einer multifunktionalen Konzeption aus: Erstens im Sinne des Wesens Courages als Proberstein für männliches Verhalten im Bereich des Sexuellen und der Geschlechterbeziehungen. Zweitens als ein negatives Exempel, dies jedoch im Rahmen der im Werk vermittelten Moral; drittens als vollwertige, komplexe und daher differenziert zu betrachtende Figur in der simplicianischen Welt, in der nicht nur Sünden, sondern auch deren Bedingtheiten zur Darstellung gelangen.

Wenn im Folgenden von Courage als „Frau Welt“ gesprochen wird, so ist dies freilich eine bewusste Beschränkung. Was hier vertieft wird und worauf ich mich konzentrieren möchte, stellt nur eine unter anderen Funktionen Courages dar, die jedoch vom Standpunkt des Letztgültigen her gesehen relevant ist.

Der Adressat von Courages Lebenserzählung ist bevorzugt das männliche Publikum (vgl. Cour 1). Das ist in zweifacher Hinsicht bedeutsam. Erstens wird an der Frau die Sündhaftigkeit der Männer deutlich: „Die *Sündhaftigkeit der Männer im Bereich des Sexuellen* ist also das zentrale Thema, wenn im *Simplicissimus Teutsch* die Geschlechter miteinander in Berührung kommen.“²²⁵ Zweitens bietet sich auf der allegorischen Ebene die Lesart von „Mann“ als „Mensch“ an:

²²¹ Italo Michele Battafarano / Hildegart Eilert: *Courage. Die starke Frau der deutschen Literatur. Von Grimmelshausen erfunden, von Brecht und Grass variiert*. Bern et al.: Peter Lang, 2003 (IRIS 21).

I.M.Battafarano schon in einem früheren Aufsatz erwägend: „Was soll ich, Libuschka, Janco, Courasche, eigentlich bereuen? So war mein Leben, so wie ich es ohne Korrekturen erzählt habe; ein Leben, das ich nur teilweise und nur in wenigen Momenten bestimmen konnte.“ (Ders., *Courasches sich legitimierende Literarizität*, S. 203.)

²²² Zusammenfassung der einzelnen Positionen s. Jörg Zimmer, *Die Mannsfalle...*, S. 420.

²²³ Jörg Zimmer, *Die Mannsfalle...*, bes. S. 416-420, zit. 423.

²²⁴ Vgl. Jörg Zimmer, *Die Mannsfalle...*, bes. S. 423f.

²²⁵ Männer wie der Rittmeister nutzen die Unerfahrenheit der Frauen aus. Der dritte Ehemann will Courage mit Gewalt bezwingen. In der ganzen Episode mit dem getöteten Korporal ist Courasche nur das Objekt, an dem sich die Handlungen der Männer entzünden (Cour 14). Springinsfeld lässt sich von ihr knechten, die Frau fungiert hier als durchtriebene Verführerin.

Jörg Zimmer, *Die Mannsfalle...*, zit. S. 407 [Hervorh.i.Orig.], vgl. bes. 410-413.

Dann ist die „Frau, aus männlicher Perspektive Teil der ‚Welt‘, [...] also ein *Proberstein*. In der Begegnung mit ihr offenbart der Mann vor Gott seine moralischen Qualitäten, was in der Regel heisst: Er zeigt, wie gottlos er ist.“²²⁶

Wenn eine weibliche Hauptfigur Erzählerin wird, bedeutet es folglich, dass dort das Verhalten der Männer aus der Perspektive des Probersteins geschildert wird.²²⁷ In diesem Sinn erlangt an Bedeutung, was mit den Männern geschieht, die ihr begegnen. Courage ist für sie eine Versuchung, und

„sie ‚bezahlt‘ alle, die in ihre Falle stolpern. Im diesseitigen Leben durch Erniedrigung, Ausbeutung und Betrug, vor allem aber im Hinblick auf das Jenseits, indem durch ihre Existenz dafür gesorgt ist, dass die Männer der Versuchung auch folgen können – um dann als viehische Sünder entlarvt vor Gott hintreten zu müssen.“²²⁸

Dass sie auf der allegorischen Ebene mit Fortuna oder Venus bzw. Frau Welt gleichgesetzt wird, zeigen mehrere explizite Anspielungen im Text:

„sintemahl er [Springinsfeld] mich mehr vor eine Göttin als vor eine irrdische Creatur halte“ (Cour 15,86); „und solches bezeugte er mit solchen Geberden / daß ich wol erachten konte / ich hätte einen Narren am Strick / der eher in seiner Dienstbarkeit mir zu Gefallen erworgen: als in seiner *libertet* ohne mich leben würde.“ (Cour 15,86f); „und alsobald fasste ich eine gewisse Zuversicht / ich hätte ihn [Simplicius] schon gewiß an der Schnur“ (Cour 24,132)

„dann ich beflisse mich dahin / daß mein Mutter mein Spring-ins-felt / mein übrig Gesind und vornemlich meine Pferde / zu jederzeit ihr Essen / Trincken / Kleid und Fütterung hatten“ (Cour 16,93).

Die allegorische Funktion wird an bestimmten Eigenschaften der Figur deutlich: Courage selbst scheint in allem, was ihr begegnet, unverwüstlich zu sein. Die Schläge, das erlittene Unrecht oder die vielen Vergewaltigungen lassen sie auffallend unbeeindruckt.²²⁹ Getrieben wird sie von einer nie erlahmenden Neugierde, Freude am Wechsel, Lust am Risiko: „Ihre Natur ist ihre Wollust, eine sexuelle Begierde, die sich von allen Schranken zu befreien versucht.“²³⁰

Oft wird von der ambivalenten Anlage der Figur bzw. ihrer strukturellen Zweistimmigkeit²³¹ gesprochen. Die Ambivalenzen stehen ihrer allegorischen Funktion als Frau Welt, wie ich meine, nicht entgegen. Im Gegenteil, beides ergänzt einander in einer signifikanten Weise, wie im Folgenden kurz ausgeführt werden soll.

Courage ist einmal in der Herkunft und damit auch in der Sprache ambivalent angelegt: Ihre Muttersprache ist nicht Deutsch, sondern Tschechisch, das Simplicius nicht versteht.

²²⁶ „Der Mann hadert nicht mit seinem Verhalten gegenüber *Frauen*, sondern mit seiner eigenen Triebhaftigkeit und ihrem Gegensatz zu einer aus religiösen Gründen anzustrebenden Demut – vor dem *HERRN*.“ (Jörg Zimmer, *Die Mannsfalle...*, S. 408.)

²²⁷ Jörg Zimmer, *Die Mannsfalle...*, S. 408.

²²⁸ Jörg Zimmer, *Die Mannsfalle...*, S. 409.

²²⁹ „Der Figur eignet zudem ein erstaunlicher Mangel an Ernsthaftigkeit und große Oberflächlichkeit in vielen gemeinhin für wichtig erachteten Dingen.“ (Walter Busch, *Geld und Recht in der Courasche*, S. 57.)

²³⁰ Walter Busch, *Geld und Recht in der Courasche*, S. 57.

²³¹ Nicola Kaminski, *Reine des Bohémiens*, S. 85-89.

Slawische Sprachen werden bei Grimmelshausen durchgehend negativ konnotiert – die derben Kroaten haben Simplicius entführt (II/14), Springinsfeld und ein „Böhm“ betrügen andere (vgl. Spr 12) und die Böhmen gelten für die deutschen Soldaten als besonders geschickte Diebe (vgl. Cour 2,25). Damit korrespondiert später auch die Beschreibung der Zigeunersprache: Während die Zigeuner alle verstehen können und sich jede Sprache anzueignen wissen, bleibt ihre Sprache, ähnlich dem „Böhmischen“, den anderen ganz unverständlich, ein „seltzam Gewelsch“ (Spr 5, 184).

Ambivalent ist Courage höchstwahrscheinlich auch konfessionspolitisch. Sie ist schon früh auf die kaiserliche Seite gezogen und hält sich fast immer dort auf. Im Grunde kommt sie von der feindlichen Seite. Sie ist adliger Abstammung und ihr Vater, Heinrich Matthias Graf von Thurn-Valsassina (1567-1640), den sie nie persönlich kennen lernte, gehörte zu den Hauptvertretern der böhmischen Stände, die den Prager Fenstersturz und die Rebellion gegen die Herrschaft im Land geführt haben. Ihr direkter Verwandter hat also einen beträchtlichen Anteil daran, dass der Krieg ausbrach.²³² Die Kostfrau sagt der Courage, ihr Vater sei „des Landes vertrieben worden“:

„Und wie die Zeitungen mitgebracht / jetzunder an der türckischen Prten sey; alda er auch so gar sein Christliche Religion in die Türckische verändert haben solle“ (Cour 10, 59f).

Damit bezieht sich die Erzählung auf das Zeitgeschehen. Das Gerücht ging während des Krieges um, wie die anonyme, von Paul Felgenhauer stammende Flugschrift *Decisio Prophetica* illustriert:

„Es ist aber auch noch in dieser Fragen zu bedencken / das weil deß *Mahometismi* gedacht wird / als solten die Calvinisten denselben gleich sein / so ist hierunter fein eben verstecket / die *calumnia* vnd schmehung / do man saget / Die Böhmen machen *Compactata* mit dem Türcken / vnd wollen denselben in Deutschland führen: Aber hievon ist schon den Löblichen Ständen geantwortet worden. Vnd damit Gegentheil nicht zu stoltz wurde / so sollen sie gleichwohl auch mit sampt den Jesuwüten wissen / das der Teüffel vnd Türck hierinnen viel ehrlicher vnd redlicher ist denn die Jesuwüten vnd jhr Anhang.“²³³

²³² Böhmisches Aufständische werden schon in den Geschichtswerken der Zeit negativ gesehen, so bei Eberhard Wassenberg (*Der erneuerte Teutsche Florus*, Amsterdam 1647; Erstes Buch, S. 5ff, „Der Böhmisches Krieg“); oder in der Flugschrift des Feldpredigers Zacharias Theobald, der gegen die Wahl Friedrichs ist: „Gott wölle dise schädliche *schisma* vnd *confusion* selbst schlichten [...]“ (*Series Iudicvm, Dvcm, et Regvm Bohemiae, Das ist Kurtze Ordenliche vnd Gründtliche Beschreibung / aller Schidleut oder Richter / Hertzogen vnd Königen im Land zu Böhm [...]* Gedruckt zu Augspurg / bey David Francken. 1620.[unpag., vor Ende]).

Vgl. noch radikaler: „Nicht nur die Laster haben sich von Böhmen aus über alle Welt und besonders über Deutschland verbreitet, auch der Dreißigjährige Krieg ist von diesem Land ausgegangen.“ (Mathias Feldges, *Grimmelshausens ‚Landstörtzerin Courasche‘*, zit. S. 132, vgl. S. 132f.)

Implizit geht eine solche Verbindung von Laster und Böhmen auch aus dem Hinweis hervor, dass laut Zedler Zigeuner, die bei Grimmelshausen mit einer negativen Bedeutung belegt werden, in Frankreich Bohemiens heißen – also im Grunde „Böhmen“. Vgl. Nicola Kaminski, *Reine des Bohémiens*, S. 106.

²³³ [Felgenhauer, Paul]: *Decisio Prophetica Belli Bohemici. Eine sehr nothwendig und nützliche Frage zu diesen letzten Zeiten / Darinnen decidiret wird / Mit wem man es (das Böhmisches Wesen betreffend) halten oder nicht halten solle [...]*. Durch Christianum Crucigerum [...] 1620 [unpag.]. Vgl. ebenfalls Breuer 2007, 785.

Das erbeutete Geld schickt sie u.a. nach Prag (vgl. Cour 23,126) und sie hat im Gegensatz zu Simplicius keine Bedenken im Hinblick darauf, den Eid zu brechen. Wenn sie anschließend in Wien, dem Sitz des Hauses Habsburg und somit dem Bollwerk des Katholizismus, ausgerechnet das ‚Prostituiertenhandwerk‘ erlernt, wirkt es nicht nur wie eine Persiflage auf Katholizismus und Habsburg, sondern wie eine satirische Entblößung der wirklichen Triebfedern des Kriegs, der nur äußerlich der Religion wegen geführt wurde, in Wirklichkeit glich er einer Maschinerie aus Plündern, Beutemachen²³⁴ und Selbstbereicherung einzelner Beteiligter. In diesem übertragenen Sinn wurde Springinsfelds von Courage abhängiges Verhalten als exemplarisch negativ ausgelegt: Die Bindung an sie, d.h. die Sorge um Selbsterhaltung und Selbstbereicherung, steht für ihn höher als Treue zum Regiment. Der Courage steht er nun als schutzbedürftiges, bindungsloses Individuum gegenüber, bereit sich zu unterwerfen. Wie sich auch später am *Spiritus familiaris* zeigt, spielt Springinsfeld für die Frau die Rolle des stellvertretenden Opfers, und ist ihr Werkzeug,²³⁵ ähnlich etwa, wie Soldaten Werkzeuge zur Durchsetzung der Macht anderer werden konnten.

Courages Name ist ebenfalls mehrdeutig. Scheinbar anerkennend, stellt er für sie heimliche Demütigung dar.²³⁶ Zuletzt ist eine Ambivalenz in den Geschlechterrollen festzustellen. Sie muss ihre Weiblichkeit verstecken und sich für einen Mann ausgeben, um sich als Frau zu retten. Ihre „hermaphroditische“ Natur wird im weiteren Erzählverlauf mit solchen Figuren wie Libussa, Amazone oder Penthesilea verglichen. Damit wird u.a. das für die Menippea typische Merkmal des Matriarchats²³⁷ als Symbol einer verkehrten, weil von den Frauen regierten Welt aufgegriffen.

Die ambivalente Anlage der Figur lässt sich als Personifizierung des Biviums auslegen. Sie ist nicht wie Simplicius einfältig, sondern zwiespältig, verharrt in ihrem Wesen an der

²³⁴ „Im Roman vertritt der Dreißigjährige Krieg den Naturzustand des Kampfes aller gegen alle, er erscheint wie ein Interregnum politisch geordneter Zustände, und Courasche besteht ausdrücklich darauf, daß Springinsfeld vor Vertragsschluß die Bindung an sein Regiment löst.“ (Walter Busch, *Geld und Recht in der Courasche*, S. 77.)

Folglich sind es keine Heldentaten, sondern Egoismus, Beute, die das Überleben, die Selbsterhaltung sichern. Italo Michele Battafarano, ‚*Was Krieg vor ein erschreckliches und grausames Monstrum seye*‘, vgl. bes. S. 50f.

²³⁵ Walter Busch, *Geld und Recht in der Courasche*, S.75.

²³⁶ Die Wortschöpfung „Courage“ entsteht bald nach der Schlacht am Weißen Berg, 8.11.1620. „Noch 1647 hatte die Vorstellung eines böhmischen Königtums, das metonymisch für einen protestantischen Hegemonieanspruch in ganz ‚Deutschland‘ steht, bedrohliche Aktualität. [...] Im Horizont solcher Traumatisierung nimmt sich Libuschkas Instrumentalisierung des *Teutschen Florus* zur Beglaubigung ihrer signifikanten Herkunft [...] beinahe wie die Inkarnation von Wassenbergs innersten Befürchtungen aus.“ (Nicola Kaminski, *Reine des Bohémiens*, S. 107.)

²³⁷ Werner von Koppenfels, *Der andere Blick...*, S. 143. Vgl. ebenfalls *De optimo Reipublicæ Statu*, Libellus vere aureus [1612] (dort wird das Land Viraginia, „Weiberlandt“ beschrieben, wo die Frauen herrschen, S. 88ff).

Gabelung des ‚Y‘ am Bivio und zögert die Entscheidung für einen der beiden Wege hinaus,²³⁸ oder sie sündigt immer, wenn sie die Möglichkeit hat, sich an die „gute“ Seite des Biviums zu schlagen. Sie tut es dann nicht und erliegt ihren Neigungen und Begierden:

„allwo ich mich dann wider meinen Willen gar erbarlich / fromm / still und eingezogen hielte“; „und damit blieb ich ein ganz Jahr sitzen / welches mir länger zudedulten gar schwer / und ganz wider die Natur war“ (Cour 9 und 10; 58)

„Nun diß wäre ein feines Leben gewest / [...]; Ja gleichsam ein Clösterliches / wann uns nur die Beständigkeit nicht abgangen wäre“ (Cour 10,61)

Man könnte geneigt sein, dies als „Realismus“, „Psychologie“ der Figur oder als ihre praktische, nüchterne, lebenskluge und nicht naive Herangehensweise herausstreichen. Doch damit neutralisiert man einen negativen Aspekt der Courage alias Frau Welt bzw. Fortuna. In der Offenbarung wird die Lauheit im Glauben und in der Beziehung zu Gott als Bosheit aufgefasst – man ist weder das eine noch das andere (vgl. Offb 3,15-16).

Courage hat zudem sehr wohl Sündenbewusstsein,²³⁹ sie weiß, wie sie sich verhalten sollte, trotzdem tut sie es nicht. Die Unbußfertigkeit ist als entscheidender Gegensatz zu Simplicius zu werten. Es sind weder Bosheit, noch Leichtfertigkeit, Lust oder Gier der Courage – das alles hat Simplicius auch an sich erfahren. Da die Unbußfertigkeit eine reversible Eigenschaft ist, besteht immer noch die Möglichkeit der Umkehr, wie dies Simplicius in Bezug auf sie selbst einmal andeutet:

„wünsche doch der armen Tröpffin nichts böses mehr [...]; bette darvor ein paar andächtiger Vatter unser vor sie / daß die Güte GÖttes ihr Hertz erleuchten und sie zu wahrer Busse bringen wollen“ (Spr 7,193).

Später wird die Figur von der Syphiliserkrankung geprägt. Nach der Posse von Simplicius bricht sie die Heilkur im Sauerbrunnen ab und dennoch lebt sie offensichtlich ohne besondere gesundheitliche Probleme weiter. Angesichts der bedeutenden Rolle der Ehen und der Beziehungen zwischen den Geschlechtern im *Trutz-Simplex* halte ich den Hinweis auf die Krankheit für relevant, gerade im Hinblick auf die allegorische Rolle der Protagonistin. Denn ähnlich wie sie tödlich krank, ist auch das Tier in der Apokalypse

²³⁸ Wie schon K. Haberkamm bemerkt hat, ist Courage als Hermaphrodit, als „Amazone“ immer wie auf dem Scheidewege. Der Hermaphroditismus bei Grimmelshausen ist negativ konnotiert, es ist ein Sinnbild für Ambivalenz. „Die Protagonistin muss sozusagen an der Gabelung des vom Y-Signum des Hermaphroditen in Stoltzenbergs Chymischem Lustgärtlein bezeichneten Weges verharren.“ (Ders., *Sebel unter dem Schenkel*, S. 132-135, 136.)

²³⁹ Das ist Sünde wider den Heiligen Geist – auf Gottes Barmherzigkeit sündigen und Unbußfertigkeit bis zum Ende. Courage weiß also um ihre Sünde und verharrt in ihr bewusst. „In Courasches Erzählhaltung liegt also der Hauptschlüssel zum Verständnis des Werkes. In ihr spiegelt sich nämlich die Geisteshaltung, um die es Grimmelshausen geht, und die sich von den anderen simplizianischen Erzählern unterscheidet.“ Sie ist verstockt und trotzig, kein Opfer, sondern Täterin, die sich dessen noch rühmt. (So Rainer Hillenbrand: „Courasche als negatives Exempel.“ In: *Simpliciana* XXIV (2002), S. 47-65, vgl. S. 53, zit. S. 50.)

tödlich verwundet. Es überlebt die Wunde, die normalerweise tötet.²⁴⁰ So wird deutlich, dass Courage nicht der Teufel oder Satan selbst ist, sondern als Frau Welt ein Wesen, von dem eine Anziehungs- und Verführungskraft ausgehen, die aber in Beziehung zum Bösen stehen. Wie in der Apokalypse die Verehrung des Tieres, so ist die Hingabe an die Courage der erste Schritt auf dem Weg in die Verdammnis. Es gibt andererseits Männer, die ihr nicht verfallen, sondern sie regelrecht hassen und bezwingen wollen. So z.B. der italienische Rittmeister, der sie im Bett schlägt, oder der einstens gefangene Major, der sie vergewaltigen lässt.²⁴¹ Daran wird nicht nur deren Grausamkeit sichtbar, sondern es zeigt sich, dass der Hauptperson entgegen ihrer bösen Neigungen zu Geiz und Wollust ein positives Charakteristikum nicht abzusprechen ist. Trotz ihrer Schwäche ist auch sie ein Geschöpf Gottes.

Courage kann die Natur und Begierden der Menschen genau verstehen, sie weiß sie zu nützen und auszunutzen, um selbst durchzukommen. Wie eine Fortuna verschafft sie den Menschen Zugang zu weltlichen Gütern und materiellem Wohlergehen. Im Krieg begibt sie sich ständig auf Reisen dorthin, wo gerade die besten Chancen bestehen, Beute zu machen. In diesem Sinn ist die Wahl einzelner Handlungsorte in der Erzählung nicht zufällig. An dessen Seite sie kämpft, dessen Sieg ist sicher: „lustig ihr Brüder / wir haben ein gut *Omen* künftige Schlacht zu gewinnen! Warum? darum / die *Courage* ist wieder bey uns angekommen“ (Cour 11,64). Damit geht ferner einher, dass sie bereitwillig jede günstige Gelegenheit nützt, wie der häufige Gebrauch von Ausdrücken wie „trefflich“, „eben“ „Gelegenheit“ belegt.²⁴² Courage selbst sieht anfangs aus wie die Personifikation der Gelegenheit, die man beim Schopf fassen muss, wenn ihr die Kostfrau ihr „goldfarbes Haar auf der rechten Seiten hinweg“ schneidet (Cour 2,24).

Da die Güter aber beweglich sind, sind alle, die ihr nachhängen, gezwungen, ebenso beweglich zu sein und von Ort zu Ort zu ziehen, was sich besonders deutlich im späteren Bericht des von Courage betrogenen Philarchus zeigt, der von der Zigeunerbande an einem

²⁴⁰ Der Drache und seine Engel stürzen vom Himmel (Offb 12,9). Das bedeutet zum einen Jubel, weil der Drache vom Himmel verschwunden ist, zum einen Jammer für die Erde, weil der Teufel dort wütet und die Frau in der Wüste verfolgt (vgl. Offb 12,12-13). Der Satan stellt sich an den Meeresstrand. Dann steigt ein Tier aus dem Meer (vgl. Offb 13,1). Der Drache-Satan übergibt dem Tier seine Gewalt (Offb 13,2). Bemerkenswerterweise ist das Tier verwundet: „Einer seiner Köpfe sah aus wie tödlich verwundet; aber die tödliche Wunde wurde geheilt. Und die ganze Erde sah dem Tier staunend nach. Die Menschen warfen sich vor dem Drachen nieder, weil er seine Macht dem Tier gegeben hatte; und sie beteten das Tier an und sagten: Wer ist dem Tier gleich und wer kann den Kampf mit ihm aufnehmen? (Offb 13,3-4)

²⁴¹ Vgl. Cour 7 und 12. Jörg Zimmer, *Die Mannsfalle...*, vgl. 423f.

²⁴² Vgl.: „Aus vielen Stellen ist ersichtlich, daß die Courage ihr Leben allein unter dem Zeichen des wandelbaren Glücks sieht. Geschick, Fatum, Fortuna und Glück sind Begriffe, die ihr immer auf der Zunge liegen.“ (Mathias Feldges, *Grimmelshausens ‚Landstörtzerin Courasche‘*, S. 100f.)

einsamen Ort überrumpelt wird. Die „Landstörtzerin“ hält er von Anfang an „vor ein Ebenbild der Dame von Babylon“ (Spr 5, 181). Die Szene²⁴³ erinnert an die Johannesoffenbarung: Sowohl Philarchus als auch Johannes sind beim Anblick der Frau erstaunt, aber ein Engel teilt Johannes mit:

„Warum bist du erstaunt? Ich will dir das Geheimnis der Frau enthüllen und das Geheimnis des Tieres mit den sieben Köpfen und zehn Hörnern, auf dem sie sitzt. Das Tier, das du gesehen hast, war einmal und ist jetzt nicht; es wird aber aus dem Abgrund heraufsteigen und dann ins Verderben gehen. Staunen werden die Bewohner der Erde, deren Namen seit der Erschaffung der Welt nicht im Buch des Lebens verzeichnet sind. Sie werden bei dem Anblick des Tieres staunen; denn es war einmal und ist jetzt nicht, wird aber wieder da sein.“ (Offb 17,7-8).

Courage bietet ihm eine Arbeit an und verspricht ihm Geld.²⁴⁴ Zwar hält Philarchus ihr Angebot für suspekt. Dennoch sagt er zu, „zumalen ich bey diesem Diebs-Geschmeiß wie ein Gefangner war / sihe / so schlendert ich mit dahin; und zwar in einem dicken Wald“ (ebd., 181). Philarchus wird die Rache an Simplicius in die Feder diktiert. Der Ort, wo er sich mit Courage aufhält, ist der bereits im *Simplicissimus* als Topos gekennzeichnete Ort (Wald).

Er musste bei Courage in den folgenden zwei Tagen im Wald die Lebensgeschichte des Simplicius lesen, am dritten Tag wechselt die Zigeunerbande plötzlich den Ort und Courage beginnt mit ihrer Erzählung. Während dieser Zeit nimmt Philarchus teil am Leben der Zigeuner und staunt über ihre Ortskenntnis sowie innere Ordnung, ihre Tätigkeit vergleicht er mit Wölfen und Füchsen.²⁴⁵ Ähnlich wie schon Simplicius über die Schweizer und die ungarischen Wiedertäufer, wundert sich auch er darüber, „daß bey diesem sonst unordentlichen Gesindel alles so wol bestellt war / ja ordentlicher zugiang als

²⁴³ Die Beschreibung der Zigeunerin Libuschka im *Springinsfeld* mag an die entsprechende Stelle in der Offenbarung verweisen: „Denn mit ihr haben die Könige der Erde Unzucht getrieben und vom Wein ihrer Hurerei wurden die Bewohner der Erde betrunken. Der Geist ergriff mich und der Engel entrückte mich in die Wüste. Dort sah ich eine Frau auf einem scharlachroten Tier sitzen, das über und über mit gotteslästerlichen Namen beschrieben war und sieben Köpfe und zehn Hörner hatte. Die Frau war in Purpur und Scharlach gekleidet und mit Gold, Edelsteinen und Perlen geschmückt. Sie hielt einen goldenen Becher in der Hand, der mit dem abscheulichen Schmutz ihrer Hurerei gefüllt war. Auf ihrer Stirn stand ein Name, ein geheimnisvoller Name: Babylon, die Große, die Mutter der Huren und aller Abscheulichkeiten der Erde.“ (Offb 17,2-5) Wenn Philarchus feststellt, Courage sei „ungefähr sechzig“ Jahre alt, aber wie er seither nachgerechnet habe „so ist sie ein Jahr oder sechs älter“ (Spr 4,179), so lässt sich dies m.E. ebenso allegorisch verstehen.

²⁴⁴ „woltestu mir nicht ein Tag oder vierzehen mit deiner Feder dienen / und etwas schreiba [sic] / ich wolte dir alle Tag ein Reichsthaler geben?“ (Spr 5, 181)

²⁴⁵ „und ich schätze [...] daß die obengedachte zahme Schnabelweid und das kleine Viehe entweder in oder um die Dörffer und Bauren-Höfe hinweg gefüchset: oder hin und wieder von den Heerden hinweg gewölfelt haben“ (Spr 6, 188); „dann bey diesen Leuthen findet durchaus einige Traurigkeit / Sorg oder Bekümmernus keinen Platz; sie ermahnten mich an die Marder und Füchse / welche in ihrer Freyheit leben und auf den alten Kayser / doch vorsichtig und listig genug / hinein stehlen / wann sie aber Gefahr vermercken / eben so geschwind als vortheilhaftig sich aus dem Staub machen; einsmals fragte mich *Courage* wie mir diß freye Leben gefiele / ich antwortet überaus wol! und ob gleich alles erlogen war was ich gesagt / so henckte ich iedoch noch ferner dran / daß ich mir schon nicht nur einmal gewünscht / auch ein Zigeiner zu seyn;“ (ebd, 188)

in mancher Haushaltung!“²⁴⁶ Obwohl bei den Zigeunern keine „Traurigkeit / Sorg oder Bekümmernus“ anzutreffen ist, hofft er insgeheim doch von ihnen und ihrem ungezügelten Leben fortzukommen.

Von Läusen geplagt, lässt er sich von einer Zigeunerin mit einer Salbe behandeln. Dadurch wird er aber unverhofft zum „Zigeuner“:

„dise Salbung mein Kind / sagte sie [Courage] / gilt bey vns so viel als bey den Türcken die Beschneidung: und welche dich gesalbet hatt / die mustu auch zum Weib haben / sie gefalle dir gleich oder nicht;“ (Spr 6, 191).

Die Schwärzung mit der Salbe vertritt also symbolisch eine Initiation durch und für die Welt der Zigeuner. Die Heirat, die darauf erfolgen müsste, wäre dann wie eine Besiegelung der Weltverfallenheit. Als Philarchus²⁴⁷ die Lebensgeschichte der Courage fast fertig hat, fordert er den versprochenen Lohn, den sie ihm aber vorenthält. Statt dessen ordnete sie ihn „vor der Ägyptischen Nation Obersten Secretarium durch gantz Teutschland“ (Spr 6, 192), und macht ihm unterschiedliche Angebote, um ihn noch mehr an sich zu fesseln. Zugleich dürfte mit dem Angebot deutlich werden, dass die Zigeunerwelt eine satirische Allegorie der verkehrten Welt des Hofes ist. Zu jener Zeit trug die Frau folgerichtig nicht mehr „ihren statlichen Habit“, sondern ging „wie sonst eine andere alte Hex“ daher (Spr 6, 192), was sie an die Frau Welt angleicht, die zuerst Schönheit, dann aber ihr wahres Gesicht zeigt.

Aufnahme findet man bei den Zigeunern, wenn man sich ihrer Herrscherin gänzlich unterwirft. „Zigeuner“ stehen demnach nicht so sehr für eine bestimmte ethnische Minderheit als vielmehr symbolisch für einen bestimmten Menschentypus, der bewusst einer spezifischen Lebensweise nachhängt.²⁴⁸ In der Zigeunergruppe halten alle offenbar nur deshalb zusammen, um für sich selbst jeweils eine fette Beute zu ergattern, es ist zweckgebundener Individualismus und Egoismus.²⁴⁹ Das Zigeunerleben trägt so Züge einer verkehrten Welt, die ein Paradies auf Erden zu erschaffen bestrebt ist und daher im

²⁴⁶ Ebd. 185, vgl. ST V/1,19.

²⁴⁷ Er selbst merkt an, dass die Erzählung der Courage eigentlich schon fast vollendet, bis auf einiges fast zu Ende geschrieben ist, doch offensichtlich war ein regelrechter Schluss der Erzählerin selbst nicht so wichtig.

²⁴⁸ Die wirklichen Zigeuner konnten allerdings als Inspirationsquelle für die satirische Darstellung einer beutegierigen Kriegsgesellschaft dienen. Gegen die kriegsgesellschaftlichen und herrschaftlich-territorialen Großgebilde repräsentieren die Personenverbände der Zigeunersippen matriachale Kleinformen mit dem Leben als Einheit von Arbeit und Genuss und dem Nomadismus der Lebensform. Vgl. Walter Busch, *Geld und Recht in der Courasche*, bes. S. 87f.

Courasche ist eine unechte Zigeunerin, Zigeunerin werden ist bei ihr das Resultat einer bewussten Entscheidung. Mit „Zigeunersein“ verbunden ist alles, was auf das Sündhafte und Dämonische erinnert – v.a. Ägypten als Herkunftsland, Schwarz und die schwarze Farbe, Magie. (Christina Kalkuhl / Wilhelm Solms: „Unter den Zigeunern. Grimmelshausens Darstellung einer verachteten Minderheit.“ In: *Simpliciana* XXIV (2002), S. 213-227, bes. S. 216f.)

²⁴⁹ Ihre Gruppe enthält auffallenderweise keine Kinder, wie Philarchus anmerkt (Spr 5, 184f).

eschatologischen Sinn eine Seelengefahr verkörpert. Das Wohlergehen der Zigeuner hängt von Beutemachen ab, ist von kurzer Dauer und mit Diebstahl, Betrug und einem unruhigen Umherziehen erkauf, ihre ganze Existenz dreht sich eigentlich nur darum.

3.2.1.2.1 *Im Sauerbrunnen. Courage und Simplicius.*

Während Herzbruder im Sauerbrunnen²⁵⁰ krank darnieder liegt, läuft Simplicius als Bote nach L., um dort seine erste Frau aufzusuchen, die jedoch inzwischen verstorben ist. Danach wird eine Posse angekündigt, die „*Simplicius* im Sauerbrunnen angestellt“ haben will (ST V/6). In diesem Kapitel wird die Buhlschaft mit einer namentlich nicht genannten Dame, Courage, beschrieben. Die in der Kapitelüberschrift angekündigte Posse betrifft aber einen Schwarzkünstler, nicht die Courage, die später selbst nachholen wird, was Simplicius verschwiegen hat. Er selbst wertet sein Leben zu dieser Zeit als „gottlos“, fängt nach Herzbruders Tod „wieder an zu bulen“,²⁵¹ lernt seine zweite Frau kennen, eine Witwe, die ihn mit dem Knecht betrügt und später an Trunksucht stirbt. Simplicius' eheliches Kind gehört aber nicht ihm, vielmehr bekommt seine Magd ein Kind von ihm, wird aber mit einem anderen Mann verheiratet. Schließlich bekommt Simplicius von Courage das Findelkind vor die Haustür gestellt. Noch bevor alle drei Kinder auf die Welt kommen, stellt sich die wahre Herkunft des Simplicius heraus, als er nach Jahren wieder seinem Knan begegnet (ST V/8). Als der Witwer schließlich seinen Zustand betrachtet, wird der sagenumwobene Mummelsee erwähnt. Mit der Mummelsee-Episode findet auch die Sauerbrunnen-Episode im *Simplicissimus* ihr Ende.

Bekanntlich beschränkt sich die Erwähnung der Courage im *Simplicissimus* nur auf die paar Worte:

„Es befand sich im Sauerbrunnen eine schöne Dame / die sich vor eine von Adel außgab / und meines Erachtens doch mehr *mobilis* als *nobilis* war / derselben Mannsfallen wartet ich trefflich auff den Dienst / weil sie zimlich glatthärig zu seyn schiene / [...] aber ich hatte gleich ein Abscheuen ab ihrer Leichtfertigkeit / trachtete derhalben / wie ich ihrer wieder mit Manier loß werden könnte / dann wie mich dünckte / so gieng sie mehr darauff umb / meinen Seckel zu scheren / als mich zur Ehe zu bekommen / [...]“ (V/6; 467f.)

²⁵⁰ Der Kur- oder Badeort ist ein Topos. Verbunden ist er mit einer Lockerung der zeremoniellen Rigidität, Inkognito-Wahl ist möglich, der Ort selbst ist nicht höfisch, ist aber dennoch ein Topos höfischer Libertinage und Prüfung. Die Sauerbrunnenkur als Handlungsort hat auch Johann Balthasar Schupp für sein Werk *Von der Kunst Reich zu werden* (1648) gewählt.

Vgl. Jörg Jochen Berns: „Simplicius bei Hofe. Eigenart und Funktion der Hofdarstellung im *Simplicissimus*-Roman.“ In: *Simpliciana* XXIV (2002), S. 243-258, hier S. 252; Rosmarie Zeller: „Grimmelshausens ‚Rathstübel Plutonis‘. Ein Gesprächspiel zwischen Fiktion und ‚Geschicht-Erzählung‘.“ In: *Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen*. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold. München: Richard Boorberg, 2008 (Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur. Sonderband), S. 224-236, vgl. S. 225.

²⁵¹ Vgl. ST V/6, 470 und ST V/7, 470.

Darauf reagiert Courage:

„Der Troff *Simplex* nennet mich in seiner Lebens-Erzählung im 5.3. Buch an 6.4. Capitel leichtfertig / Item / sagt er / ich sey mehr *mobilis* als *nobilis* gewesen / ich gebe beydes zu / wann er selbst aber *nobel* oder sonst ein gut Haar an ihm gewesen wäre / so hätte er sich an so keine leichtfertige und unverschämte Dirne / wie er mich vor eine gehalten / nicht gehänckt / vielweniger seine eigene Unehr / und meine Schand also vor der gantzen Welt ausgebreitet und ausgeschrien;“ (Cour 24, 132).

Die beiden hier anzitierten Passagen werden im Folgenden detaillierter verglichen. Unter Berücksichtigung der Eschatologie und Offenbarung will ich vornehmlich folgende Themenkreise ansprechen: Erstens die temporale Einbettung der Episode in den Frühling bzw. den beginnenden Sommer. Zweitens das Motiv der Ehe bzw. Heirat: Simplicius denkt daran, dass er die Frau heiraten könnte, und Courage will Simplicius ebenfalls bekommen.²⁵² Drittens das Motiv der adligen Herkunft: Simplicius erkennt zwar, dass Courage übertreibt, zu sehr affektiert ist und „mobilis“, dennoch aber bildet das „nobilis“, der Adel, für ihn einen Grund, sich der Frau anzunähern. Als Simplicius sich von der Courage trennt, heiratet er eine Bäuerin.

Temporale Einbettung

Wenngleich es ziemlich schwierig, wenn nicht unmöglich ist, die Sauerbrunnen-Episode anhand der im Roman angedeuteten Kriegschronologie zu datieren²⁵³ steht hingegen fest, dass sich die in den beiden Romanen erzählten Begebenheiten insgesamt in der Frühlings- und Sommerzeit abspielen, sodass die textuelle Darstellung den Eindruck erweckt, als würde sich die Episode nur auf diese eine Jahreszeit beschränken, vom „Herbst“ ist im *Simplicissimus* erst nach der Mummelsee-Episode die Rede (ST V/19). Dabei ist die ganze Episode faktisch von langer Dauer, ungefähr ein Jahr, berücksichtigt man die neunmonatige Schwangerschaft der Frauen.

Die im *Trutz-Simplex* dargestellte vorangehende Zeit wird in den Herbst bzw. Winter verlegt. Die Schlacht bei Nördlingen fällt in den September. Das nachfolgende bäuerliche Leben der Courage spielt sich sinngemäß nicht im Frühling und Sommer ab, sondern im Winter, weil ihr Haus als Quartier und Bordell dient. Im Herbst und Winter verortet sind auch die Episoden der darauffolgenden Kapitel, von dem Susannen-Mann und dem menschenfressenden Kalb (Cour 25 und 26). Obwohl Courage selbst bemerkt: „Jetzt sollte ich zwar abrechen und aufhören von meinem fernern Lebenslauf zuerzehlen“ (Cour 25, 134), erzählt sie weiter. Das alles erweckt den Eindruck eines herannahenden Endes; das

²⁵² Vgl.: [ich] „gedachte / ob ich ihm vielleicht das Seil über die Hörner werffen und ihn (wie ich schon zum öftern *practicirt*) zu meinem Ehe-Mann kriegen konte“ (Cour 24, 132).

²⁵³ In Frage kommen die Jahre 1645-46 oder 1639-40-41.

vorerst aufgeschobene Ende des Buches, das Ende des Jahres und nicht zuletzt auch wird die apokalyptische Dimension vom Weltende evoziert. Das geschieht im *Trutz-Simplex* nicht bloß durch den Hinweis auf das Ende des Erzählens und durch die temporale Rahmung gegen Jahresende hin, sondern zusätzlich durch zahlreiche Anspielungen. Die Susannenmann-Episode fällt bereits in den „Anfang des *Septembris*“ (Cour 25, 135), wobei hier der Monat und die mit ihm verbundene Jahreszeit nicht nur den herannahenden Winter ankündigen, sondern auch die Zeit der Ernte und damit indirekt womöglich das Jüngste Gericht. Hinzu kommt der Abend als Ende des Tages (und Anfang eines neuen), sowie der Handlungsort – „im Garten unter einem Birnbaum“ (ebd.). Dass der Garten ein alter biblischer Topos ist, dürfte auch hier eine Rolle spielen. Das Buch Daniel, aus dem die Susannen-Geschichte ursprünglich stammt, ist zudem ein apokalyptisches. Dass die Herbstzeit in diesem Sinn wahrgenommen werden konnte, mag ein chiliastisches Flugblatt von Plaustrarius (Johannes Kärcher) aus dem Jahr 1620 illustrieren, in dem der Autor mithilfe biblischer Bilder das zeitgenössische Geschehen deutet. Wie Adam und Eva über das Paradies, so hat Gott den Kaiser und den Papst über das Römische Reich als Herrscher eingesetzt. Und wie beide vom Baum der Erkenntnis verbotenerweise gegessen haben, so werden auf Anraten der Jesuiten Papst und Kaiser die Kurpfalz bedrohen. Die Kurpfalz wird im Herbst bedrängt, da auch Adam und Eva die verbotene Frucht im Herbst gegessen haben werden:

„Und die Jesuiter sprachen zum Pabst / ihr werdet mit nichten deß Todes sterben / sondern welches Tages ir die Chur Pfaltz vnter ewer Joch bringet / so werdet ihr der oberst der gantzen Christenheit seyn.“²⁵⁴

Die sich an die Episode vom Susannen-Mann anschließende Parodie auf Prophezeiungen zum Weltende und schwankhafte Erzählung vom menschenfressenden Kalb fällt dann signifikanterweise in einen besonders kalten Winter.

Wenn daher Courage und Simplicius den Beginn der Sauerbrunnen-Episode im Frühling bzw. Anfang Sommer ansiedeln, spricht vieles auch da für die anagogische Deutung der Jahreszeit. Diese ist Oster- oder Pfingstzeit und allegorisch gesehen wird sie mit der kommenden verheißenen Herrlichkeit assoziiert. Neben der Schlacht bei Nördlingen markiert der Sauerbrunnen-Aufenthalt den zweiten wichtigen Punkt in Courages wie in Simplicius' Leben. Sie unterbricht die Heilkur und verkommt danach zur Zigeunerin. Er erfährt von seiner (adligen) Herkunft und wendet sich einer nachdrücklicheren Gottessuche zu.

²⁵⁴ Vgl. Johannes Plaustrarius [Joh. Kärcher]: *Wunder- vnd Figürlich Offenbahrung [...] Verfasset / vnd in Druck gegeben durch Iohannem Plavstrarivm von Keyzers Lautern*. Gedruckt im Jahr 1620, S. 27ff, zit. 28.

Heirat, Ehe

Das Motiv der Heirat bzw. Ehe tritt sowohl bei Simplicius und Courage als auch bei Courage und Springinsfeld auf. Courage hatte insgesamt sieben Ehemänner,²⁵⁵ Springinsfeld und Simplicius hat sie aber nicht geheiratet. Bis auf ihren letzten Ehemann sind alle kurz nach der Hochzeit gestorben.

Das Motiv der Ehe bzw. Hochzeit ist insofern wichtig, als man sich die damalige Bedeutsamkeit des Ereignisses vor Augen hält. Es ist nicht bloß eine standesamtliche Deklaration oder kirchliche Segnung eines heterosexuellen Verhältnisses zweier Menschen, das Wort hatte noch in der Frühen Neuzeit eine viel reichere Bedeutung und bezeichnete

„ganz allgemein jede äußerst erfreuliche einmalige oder sehr seltene Begebenheit. Was konkret gemeint war, entschied sich nach dem jeweiligen Zusammenhang. Es konnte sich um den Beginn einer Ehe oder um die Feier dazu handeln. Als Hochzeit wurden darüberhinaus die hohen kirchlichen Feiertage wie Weihnachten, Ostern oder Pfingsten bezeichnet, ebenso das erste Meßopfer eines neu geweihten Priesters.“²⁵⁶

Hinzu kommt die mystische Bedeutung der Hochzeit, mit der die Vereinigung der Seele (*unio mystica*) mit Gott erfasst wird und die letztlich auch ein bedeutendes Ereignis im Erlösungsgeschehen bedeutet. Die Hochzeit ist schon allein aufgrund ihrer umfangreichen Polysemie als ein schwer wiegendes Geschehen zu betrachten, das für einen Menschen weit reichende, sogar ins Jenseitige übergreifende Folgen hat.

Wenn Simplicius und Springinsfeld Courage nicht heiraten, entgehen sie im Unterschied zu den anderen Ehemännern dem sicheren Tod, der hier nicht allein im körperlichen Sinn aufzufassen ist. Eine der grundlegenden Motivierungen der Heirat ist aber gerade nicht Tod, sondern (auch das ewige) Leben und Zeugung von Nachkommenschaft. Courage ist aber unfruchtbar. Bemerkenswerterweise nutzt sie gerade ihre Unfruchtbarkeit in Bezug auf Simplicius sowie auf Springinsfeld jeweils in einer für sie vorteilhaften Weise aus. Sie will Springinsfeld erst heiraten, wenn sie mit ihm schwanger ist, was aber niemals eintreten kann und moralisch gesehen an eine Sünde geknüpft ist, weil Springinsfeld mit ihr noch vor der Eheschließung bereits die Ehe vollziehen müsste. Simplicius hingegen trennt sich von ihr. Das Kind ist dabei als Rache gedacht und soll u.a. als Beweis für das vor der Eheschließung Unzulässige dienen.

Courage als „Frau Welt“ oder Prüfstein des Mannes ist gerade eine Frau, die ein Mann, will er sein Leben und seine Seele retten, nicht heiraten darf. So gesehen ist dann wichtig,

²⁵⁵ D. h.: Rittmeister; Hauptmann; ital. Leutnant; Hauptmann; Hauptmann; Musquetier; Zigeuner.

²⁵⁶ Christoph Neeb, *Christlicher Haß wider die Welt*, S. 55f.

Ausführlich zu Heirat und Ehe: Richard van Dülmen: *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*. Bd.1. *Das Haus und seine Menschen*, 16-18. Jh. München: C.H. Beck, 1990, S. 133-197.

wen die Frau heiraten will bzw. nicht will. Wenn sie Springinsfeld als Ehemann ablehnt, so ist der Grund eben dort zu suchen, wo ihn Courage selbst sieht. Er hatte „die *courage* nicht [...], sein Anliegen der *Courage* zu entdecken“ und ist voller Einfalt (Cour 15,83; 16,91). Springinsfeld ist für sie einfältig, sie erkennt ihn nicht als ihresgleichen an, er ist für sie in Wirklichkeit höchstens einen Knecht. Seine Einfalt, verstanden als „*Sancta Simplicitas*“²⁵⁷ oder „christliche Torheit“ deutet darauf hin, dass er zu den Kindern Gottes gehört.²⁵⁸

Die „Beziehung“ zwischen Courage und Simplicius sieht anders aus. Sie möchte ihn in die Ehe führen, doch er macht ihr nachher eine Posse und lässt sie allein. Allegorisch gesehen hat Simplicius schon im Sauerbrunnen seinen Abschied von der Welt genommen. Der „Frau Welt“ ist es trotz aller Verlockungen nicht gelungen, ihn an sich zu fesseln. Das Skandalon wäre dann aber weder die anonyme Nennung der Dame noch die possenhafte Trennung von ihr, sondern Simplicius' Entscheidung, anstelle einer Adligen (Courage) lieber eine Bäuerin zu heiraten und dem Streben nach Adelstitel, einem der „Trümpfe“ der Courage, zu widerstehen. Das erst bewirkt, dass Simplicius adlig wird und so kann er dann seine wahre – adlige – Herkunft erfahren.

Wer Courage wirklich ist, zeigt Simplicius allen in Sauerbrunnen, wenn er sie bloßstellt und sie plötzlich vor allen nackt ist. Die List, die Simplicius der Courage widerfahren lässt, soll jetzt ebenfalls genauer in ihrem Wortlaut und im Hinblick auf die Offenbarungsthematik betrachtet werden:

„und alsobald fasste ich eine gewisse Zuversicht / ich hätte ihn schon gewiß an der Schnur / aber der lose Vogel risse solche entzwey / vermittelst eines Funds / dardurch er mir seine grosse Undanckbarkeit zu meinem Spott und einen eigenen Schaden bezeugte; Sintemal er durch einen blinden Pistolen-Schuß und einer Wasser-Spritze voll Blut / das er mir durch ein *Secret* beybrachte / mich glauben machte / ich wäre verwundet / wessentwegen mich nicht nur der Balbierer / der mich verbinden solte / sondern auch fast alles Volck in Saurbrunnen hinten und fornen beschauete / die

²⁵⁷ Name Simplicius – Tarot widmet sich schon der religiösen Bedeutung des Namens, die *Simplicitas* ist eine Haltung absoluter Hingabe an Gott. Der Lebensweg der Hauptfigur Simplicius durch Welt und Sünde zeigt zugleich die Gefährdung der *simplicitas* und der *memoria* (Erinnerung) an die Nähe Gottes. Vgl. Rolf Tarot: „Grimmelshausens *Simplicissimus* und die Form autobiographischen Erzählens“. In: *Études Germaniques* 46 (1991). S. 55-77.

Der Einfalt-Topos spielt in der Tradition der Mystik, später bei Böhme eine bedeutende Rolle. Die Einfalt wird mit dem Ideal der Lauterkeit und der wahren, unverbildeten Erkenntnis verbunden. Von diesem Standpunkt aus gewinnt auch die Muttersprache eine Aufwertung ins Positive als der unmittelbare Ausdruck der vom „Geist“ getriebenen Erkenntnis. Vgl. Wilfried Barner: „Über das ‚Einfeltige‘ in Jacob Böhmes *Aurora*.“ In: *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*. Bd. 2. In Verb.mit Barbara Becker-Cantarino, Heinz Schilling u. Walter Sparr. Hg.v. Dieter Breuer. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 25) S. 441-453, bes. S. 449.

Friedrich Vollhardt: „*Ungrund*. Der Prozess der Theogonie in den Schriften Jakob Böhmes. Mit Hinweisen zu einigen Praetexten und zur Wirkung im 17. Jahrhundert.“ In: *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006*. Hg.v. Peter Strohschneider. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2009, S. 89-123, bes. 95f.

²⁵⁸ Versteht sie sich als „Frau Welt“, liegt Courages Verachtung auf der Hand und auf der allegorischen Ebene lässt sich der Sachverhalt mit Hilfe der Abstammung von Gott begründen (vgl. „Wir heißen Kinder Gottes und wir sind es. Die Welt erkennt uns nicht, weil sie ihn nicht erkannt hat.“ 1. Joh. 1,31).

nachgehends alle mit Fingern auf mich zeigten / ein Lied davon sangen / und mich dergestalt aushöneten / daß ich den Spott nicht mehr vertragen und erliden konnte / sondern ehe ich die Chur gar vollendet / den Saurbrunnen mit samt dem Bad quittirte.“ (Cour 24, 132)

Die Posse, mit der Simplicius schließlich Courage loswurde, klingt eigentümlich unglaublich und seltsam. Um sich von jemandem zu trennen, muss man ihn nicht gleich mit Blut bespritzen. Ebenso unwahrscheinlich klingt, was folgte, dass nämlich jeder die Frau von allen Seiten nackt beschauen konnte. Vieles spricht dafür, dass hier eine bildlich²⁵⁹ und allegorisch zu verstehende Stelle vorliegt, die nicht allein mit religiös starken Symbolen wie Blut arbeitet, sondern auch mit Bildlichkeit. Die allegorische Symbolik unterstützt außerdem die normalerweise tödliche Krankheit der Frau. Sie hat die Kur nicht vollendet, und trotzdem lebt sie. Simplicius fungiert also schon im Sauerbrunnen als jemand, der die „Frau Welt“ durchschaut und die Wahrheit offenbart. Daher ist der Vorfall im Sauerbrunnen für die Courage so erniedrigend, weil sie, in ihrer allegorischen Rolle als „Frau Welt“, in ihrer Nacktheit gesehen wird.

Die Figur der nackten Wahrheit oder einer Wahrheit, die entblößt ans Licht kommt, hat in der Kunst eine lange Tradition. Die Frühe Neuzeit kennt Abbildungen des Chronos, der die Wahrheit ans Licht der Welt zieht.²⁶⁰ Das Weltende kennt auch das Bild der Enthüllung der Wahrheit. Der Entblößung der Syphiliskranken als Enthüllung der Verdorbenheit der Welt, dürfte dieser Aspekt ebenfalls innewohnen, die Posse erscheint dann insgesamt wie eine satirische Abwandlung der Chronos-Allegorie.

Adlige Herkunft

Die Begegnung mit der Frau fällt zudem in die Zeit, da Simplicius die Wahrheit über sich, seinen Namen und seine adlige Abkunft erfährt. Wie zufällig – textuell jedoch schon durch die Prophezeiung der berühmten Wahrsagerin von Soest (III/17) vorbereitet und daher als ein Zeichen der Providentia aufzufassen – begegnet er seinem Pflegevater, der ihm seine wirkliche Herkunft verrät, die sich Simplicius anschließend auch urkundlich bestätigt

²⁵⁹ Dem Leser bleibt vollkommen unklar, womit Courage sich eine solche harte öffentliche Bestrafung verdient hatte. Simplicius hat die Posse verschwiegen. Und er hat Courage mit ihrer Magd betrogen. Simplicius erschoss Courage „in effigie“. Auf die Symbolhaftigkeit des Geschehens wurde öfters verwiesen: „Hier liegt eine symbolische Verletzung vor, die den Körper und den Namen betrifft, denn Simplicius offenbart nicht nur ihren Körper und die sichtbaren Spuren der venerischen Krankheit, sondern er erneuert damit auch ihren Namen.“ (Andreas Solbach: „Grimmelshausens *Courasche* als unzuverlässige Erzählerin.“ In: *Simpliciana* XXIV (2002), S. 141-164, bes. S. 152-155, zit. 154; vgl. ferner Klaus Haberkamm, *Sebel unter dem Schenckel*, bes. S. 169f.)

²⁶⁰ Vgl. den allegorischen Topos „die Zeit enthüllt (oder befreit) die Wahrheit“. Den Hinweis verdanke ich Herrn Daniel Langner (und seinem Vortrag an der Tagung der Grimmelshausen-Gesellschaft 8.-10.Juli 2010, Thema: *Wort – Bild – Ton. Grimmelshausen und die Medien*. 9. Juli 2010); Annegret Hoberg: *Zeit, Kunst und Geschichtsbewusstsein. Studien zur Ikonographie des Chronos in der französischen Kunst des 17. Jahrhunderts*. Diss. Tübingen 2007, bes. die Einleitung, S. 6-9.

lässt. Oben wurde bereits ausführlicher darauf eingegangen, dass er sein Leben auf Knans Bauernhof mit der schwarzen Farbe, dem absoluten Unwissen und der Gottlosigkeit assoziiert und seinen Zustand als einen indifferenten beschreibt. Im Sauerbrunnen schließt sich der Lebensbogen von Simplicius mit der Belehrung über seine Geburt, die an dieser Stelle aber zugleich im geistigen Sinn verstanden werden muss, weil er sich fortan bewusst von der Sünde losgesagt hat. Die bewusste Ablehnung der „Dame von Babylon“, bedeutet Weltabkehr. Courage wollte ihn heiraten, d.h. seine Seele gewinnen, doch das ist ihr nicht gelungen. Während die Schlacht von Nördlingen allegorisch den Punkt der „Geburt“ des Simplicius in die Welt markiert, markiert der Sauerbrunnen wiederum seinen „Tod“ für die Welt. Während Simplicius sich hier von der Welt befreit, kommt hingegen das Findelkind, der junge Simplicius in die Welt, sodass sich die Geschichte in seiner Nachkommenschaft fortsetzt.

Ein solches Verständnis der Episode wird zudem dadurch untermauert, dass sich die dort thematisierte adlige Herkunft eigenartig mit dem ersten Romansatz im *Simplicissimus* begegnet. Der erste Satz im Roman lautet:

„ES eröffnet sich zu dieser unserer Zeit (von welcher man glaubt / daß es die letzte seye) unter geringen Leuten eine Sucht / in deren die Patienten / wann sie daran krank ligen / [...] / gleich Rittermässige Herren / und Adelige Personen von uhraltem Geschlecht / seyn wollen; da sich doch oft befindet / daß ihre Vor-Eltern Tagelöhner / [...] gewesen [...]; ja sie / diese neue *Nobilisten* / seynd oft selbst so schwarz / als wann sie in *Guinea* geboren und erzogen worden wären.“ (ST I/1,17)

Wie in der Sauerbrunnen-Episode kommt schon am Anfang die Nobilisten-Thematik zu Wort. Der Ehrgeiz, eine adlige Stellung in der Gesellschaft zu besitzen, wird mit einer Krankheit verglichen, die sich in der „letzten Zeit“ ausbreitet. Gerade im Sauerbrunnen strebt Simplicius wieder, aber m.W. zuletzt, eine gesellschaftliche Beförderung an, indem er sich mit der adligen Courage trifft und sie heiraten möchte. Seine Ablehnung bedeutet für die Courage als Frau Welt, dass sie in ihrer Jagd versagt hat, für Simplicius hingegen „Heilung“ von der anfangs des Romans beschriebenen „Sucht“ und Erlangung des wirklichen Adels.

Exkurs: Weitere Anmerkungen zur Sauerbrunnen-Episode

Der Satz, mit dem die Landstörzerin auf die entsprechende Passage im *Simplicissimus* innerhalb ihrer Erzählung verweist, lautet, wie folgt: „Der Troff *Simplex* nennet mich in seiner Lebens-Erzählung im 5.3. Buch an 6.4. Capitel leichtfertig“ (Cour 24, 132).

Vielleicht ist es schon früher anderen Lesern aufgefallen und sie haben sich genauso wie ich gefragt: Warum redet Courage vom „5.3 Buch und 6.4. Capitel“, wenn klar ist,

dass es sich um Buch 5 und Kapitel 6 handelt, und wenn der fiktive Autor Philarchus im Beschluss noch eigens „*lib. 5. cap. 6.*“ (Cour, *Warhafftige Ursach...*, 151) erwähnt.

Dies auf die Inkonsequenz des Autors bzw. Druckers zurückzuführen, noch bevor man alle anderen Möglichkeiten erwogen hat, ist nicht ganz angemessen. Freilich ist man wohl zunächst versucht, die Zahlen miteinander verschiedentlich zu addieren, multiplizieren etc. Das aber wird hier wohlgermerkt nicht unternommen. Offensichtlich ist mit Courages Verweis das sechste Kapitel im fünften Buch gemeint. Übrig bleiben die Zahlen 3 und 4, d.h. genauer: 3. Buch, 4. Kapitel. Da mit dem 5. Buch, 6. Kapitel der *Simplicissimus Teutsch* gemeint ist, steht der Folgerung nichts im Wege, dass mit dem 3. Buch, 4. Kapitel derselbe Roman bezeichnet wird. Dort erzählt Jupiter von seinem Teutschen Helden, der die ganze Welt kraft seines Schwertes richten wird. Ob auf diese kryptische Weise ein versteckter Zusammenhang zwischen Courage und den Abschnitten V/6 und III/4 im *Simplicissimus* hergestellt wird, mag jeder für sich bedenken. Die Weltendethematik, konkret das grausame Gericht über die Welt, das schon in der Offenbarung des Johannes äußerst blutig geschildert wird, kommt in Jupiters Vision deutlich zu Wort. Wie bereits anhand der allegorischen Deutung der Sauerbrunnen-Episode gezeigt wurde, hängen die beiden Kapitel im *Simplicissimus* höchstwahrscheinlich deswegen zusammen, weil hier wie dort das Motiv des Gerichts und der Offenbarung der Wahrheit (am Jüngsten Tag) erscheint. Der mögliche Einwand, dass die Begegnung von Simplicius und Courage als eine marginale, possenhafte Episode erscheint und daher für die Lebensgeschichte des Simplicius narrativ ziemlich unwichtig ist, lässt sich daher sowohl durch die eschatologisch-allegorische Sinndimension widerlegen als auch durch das oben bereits mehrmals konstatierte dichterische Verfahren des Autors, in äußerlich unbedeutenden Details relevante Romanbotschaften zu verstecken.

Blickt man auf Springinsfelds Lebenslauf, stellt man fest, dass er selbst mehrmals krank und verletzt war.²⁶¹ Eine Verletzung und der damit verbundene Spitalaufenthalt soll im Folgenden kurz besprochen werden. Springinsfeld erlitt in der Schlacht bei Herbsthausen (5.5. 1645) eine Verwundung am Schenkel: „ich wurde in disem Treffen zeitlich durch einen Schenckel doch nicht gefährlich geschossen“ (Spr 18, 256). Infolgedessen lag er „damals im Tauber Grund mit andern beschädigten mehr / und liesse mich an meiner empfangenen Wunden *curirn*;“ (Spr 19, 257).

²⁶¹ Vgl. Spr 15, 240; 17, 252f.; 22,269; 25, 284f.

Der Umstand ist deshalb bemerkenswert, weil hier mit parallelen Motiven wie in der Sauerbrunnen-Episode im *Simplicissimus* umgegangen wird. Eine Parallele zu Simplicius ist die Art der Verletzung – auch er wurde am Schenkel leicht verletzt: „ich bekam meinen Theil in einen Schenckel / so aber gar eine geringe Wunde war.“ (ST V/4, 460) Er begleitet seinen wesentlich schwächeren Freund Herzbruder in den Sauerbrunnen. Eine andere Parallele besteht in der temporalen Verortung des Sauerbrunnen- bzw. Spitalaufenthalts²⁶² „nach geendigtem Winter *Quartier*“ und nach Jankau (vgl. Spr 18, 256), also übereinstimmend in die Frühlingszeit. Springinsfeld musste ungefähr ein Jahr lang vom Kämpfen wegbleiben, dann ist erst vom Sommer 1646 die Rede.

Nach der Heilbronner Kur nimmt er an den letzten Kämpfen des Krieges teil und in die Zeit fällt auch seine Bewerbung um die Heirat.²⁶³ Wie die zweite Ehefrau von Simplicius geht auch die Frau von Springinsfeld am Wein zu Grunde – nicht durch Trunksucht, sondern durch Betrug, da der in ihrem Wirtshaus verkaufte Wein mit Wasser gemischt ist. Die Frau erkrankte infolge der erlittenen Schande. Auch Springinsfeld kann die Schande nicht ertragen und geht daher erneut in den Krieg, er nahm seinen „Weg auff die rechte Hand der Thonau zu / dem Graffen von Serin, der damal fast die gantze Welt mit dem Rueff seiner Tapfferkeit erfüllet / wider den Türcken zu dienen.“ (Spr 21, 268) Ähnlich hat auch der zum zweiten Mal verheiratete Simplicius Schande erlitten – wegen der drei Kinder, die er an dem Ort plötzlich bekommt. Springinsfeld wird in kurzer Zeit ebenfalls Vater von drei Kindern – den ersten Sohn hat er angeheiratet und die anderen beiden Kinder zeugt er als Ehebrecher mit den Mägden:

„solches alles war mir schwer zuertragen / und weil ich ohne das auch eine Kurtzweil mit zweyen Mägden angestellt hatte / welches in bälde seinen Ausbruch mit Händen und Füßen nemmen würde; so packte ich von Geld und Gelds werth zusammen [...] / und als ich vorgeben / ich hätte meiner Gewonheit nach Geschäfte zu Franckfort zuverrichten / namb ich meinen Weeg auff die rechte Hand der Thonau zu / dem Grafen von *Serin* [...] / wider den Türcken zu dienen.“ (Spr 22, 268)

Springinsfeld begibt sich nach Ungarn. Während Simplicius von sich behauptet, die ungarischen Wiedertäufer zu kennen,²⁶⁴ schließt die vorangehende Handlung solches

²⁶² Oben (Kap. 3) wurde die historische Unstimmigkeit und Unmöglichkeit konstatiert, das Ereignis im *Simplicissimus* mithilfe der tatsächlichen Geschichte zu datieren. Laut der Romanchronologie erreicht das Geschehen noch nicht das Jahr 1645. Dennoch steht fest, dass jene für den Herzbruder tragische Schlacht anhand der im Roman gegebenen Beschreibung vom Tod des Grafen Götz chronologisch richtig ins Frühjahr 1645 passt, also in denselben Frühling und in etwa dieselbe Zeit wie Springinsfelds Verletzung bei Herbsthausen.

²⁶³ „JCh war damals ein Mann von ungefehr 50. Jahren / und traf zu bemeltem Regenspurg eine verwittbte Leutenantin an / die war nit viel jünger / hatte auch nicht viel weniger Geld als ich“ (Spr 21, 264).

²⁶⁴ „dann ich hatte hiebevorn in Ungarn auff den Wiedertäufferischen Höfen ein solches Leben gesehen“ (vgl. ST V/19, 524).

eindeutig aus. Hingegen ist möglich, dass vielmehr Springinsfeld eine Erfahrung mit wiedertäuferischen Gemeinschaften machte.

Bei einer Betrachtung des Lebens von Springinsfeld lassen sich weitere bedeutende Parallelen zu Simplicius' Lebensbeschreibung finden. Beide Gestalten wurden in ihrer Kindheit plötzlich entführt – Simplicius durch die Kroaten aus Hanau nach seiner Kalbsverwandlung, als er ungefähr 13 Jahre alt gewesen war. Springinsfeld wurde mit seinen 11 Jahren auf einem Schiff entführt (vgl. Spr 10,213ff). Beide schlugen zunächst beim Militär die Trommel (ST II/4, Spr 12). Beide waren Musketiere und sind zweimal als Gefangene ins feindliche Lager geraten: Simplicius zum ersten Mal nach der Schlacht bei Wittstock (ST II/28). Springinsfeld kurz nach der Scheidung von Courage (vgl. Spr 13,232). Die erste Gefangenschaft war in beiden Fällen kürzer als die folgende. Bei Simplicius ist die lange schwedische Gefangenschaft im Herbst und Winter (1637/38) anzusiedeln, bei Springinsfeld dauerte sie laut Chronologie mehrere Jahre (von Januar 1638 bis ungefähr Februar 1643). An der zweiten Gefangenschaft fällt weiter auf, dass beide Figuren damals ein relativ bequemes, reiches Leben geführt haben: Simplicius kleidet sich schön und hat viel Geld. Auch Springinsfeld kommt zu viel Geld und bewegt sich in der Gegend um Köln. Was des Weiteren auffällt, ist der Ausklang beider Lebensphasen: Simplicius landet im Venusberg und muss sich dann als Theriakverkäufer nach Deutschland durchschlagen. Er wird erkannt und gefangen und dient wieder als Musketier (ST IV/9). Springinsfeld wird Dragoner. Beide nehmen ihr Soldatenleben wieder auf. Gegen Jahresende dieser Lebensperiode befinden sich beide Figuren in Lebensgefahr: Simplicius trifft vor Weihnachten auf Olivier. Springinsfeld hingegen wird im November von den Wölfen bedroht. Ähnlich wie Simplicius mit Olivier auf dem Kirchturm weilt, verbringt Springinsfeld eine Zeit auf dem Dach des ausgeraubten Hauses. Beide Figuren befinden sich zu jener Zeit in einer äußerst großen Gefahr, nicht nur körperlich, sondern gerade in Bezug auf ihre Seele.

Die Parallelität beider Figuren und ihrer Schicksale untermauert der letzte Romansatz des achten Zyklus-Buches:

„nahm also diser abentheurliche Springinsfeld auff des eben so seltsamen Simplicissimi Bauernhoff (als er ihn zuvor zu seinem Erben eingesetzt) sein letztes Ende.“ (Spr 27, 295).²⁶⁵

²⁶⁵ Ähnlich fragt sich schon Nicola Kaminski: „Jetzt höre dann deines Schwagers Ankunfft' oder Wie der ‚abenteuerliche Springinsfeld' des ‚eben so seltsamen Simplicissimi' Leben in ein neues Licht setzt.“ In: *Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen*. Hg. von Heinz Ludwig Arnold. München: Richard Boorberg, 2008 (Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur. Sonderband), S. 173-201, S. 195.

Während jedoch Simplicius seine Herkunft kennt, weiß Springinsfeld nicht sehr viel von seinen Eltern. Auch lebt er nicht in seiner Heimat, hat „niemahl nichts aigens [...] besessen“; hat nichts von seinen Eltern erfahren, von welchen er „nicht aigentlich weiß / wo sie gebürtig gewesen“ (Spr. 9, 209). Später sagt er nur:

„Meine Mutter ist eine Griechin auß Peloponeso von hohem alten Geschlecht und grossen Reichthumben: Mein rechter Vatter aber ein Albanesischer Gauckler und Saitantzer: Und daneben von Schlechter Ankunfft und geringen Mitlen gewesen“ (Spr 10, 212)

3.2.1.2.2 *Springinsfelds Begegnung mit Courage*

Nach seinem Namen gefragt, verweist Springinsfeld auf seine Begegnung mit Courage und auf die entsprechende Textstelle im *Trutz-Simplex* (d.h. Cour 14-22). Er kam zu ihr,

„nach dem ich mich ihrentwegen bey obgedachten Regiment mit einem stück Geld ledig gemacht hatte; Jch kann aber nicht sagen ob ich ihr Mann oder ihr Knecht gewesen sey; ich schätze ich war beydes und noch ihr Narr darzu / und eben deswegen wollte ich lieber die Geschichten / so sich zwischen mir und ihr verlossen / verschwigen als offenbahr wissen; hat sie aber ihr Schreiber-Knecht auch in ihrem ehrbaren Lebenslauff entdeckt / so mag sie dort lesen wer will“ (Spr 13, 231).

Springinsfeld wollte nicht, dass andere erfahren, was zwischen ihm und der Courage vorging, weil es seine Schwäche zeigt und ihn dem Spott preisgeben könnte. Courage aber war schneller und so ist alles, was Springinsfeld verheimlichen wollte, sowieso schon allgemein bekanntgeworden. Sein Ärger ist eine Reaktion, die Courage mit ihrem Buch vielmehr bei Simplicius beabsichtigte. Simplicius aber freut sich, dass er jetzt die Herkunft des jungen Simplicius kennt.

Die Erzählung der Courage von ihrer Quasi-Ehe mit Springinsfeld nimmt einen beträchtlichen Teil ihrer Erzählung in Anspruch – fast ein Drittel. Am Ende wartet die Courage „täglich auf Gelegenheit / vermittelst deren ich seiner loß werden möchte.“²⁶⁶

Ihr Zusammenleben spielt sich größtenteils vor dem Hintergrund des Mantuanischen Erbfolgekrieges (1628-31) ab. Die Verlagerung der Episode nach Italien mag auch allegorische Bedeutung haben. Das Land galt in der ersten Hälfte des 17. Jhs. immer noch als Ort der Bildung, bis es zum Ziel von Vergnügungsreisen wurde.²⁶⁷ Springinsfeld wird

²⁶⁶ „diese Unholde als sie meiner müd worden / brachte beydes durch Schmiralia und ohn Zweifel auch durch ihre tapfere Faust / darauf sie saß / zuwegen / daß ich sie wider meines Herten Willen quittirn muste; sie gab mir zwar ein Stuck Geld / Pferd / Kleider und Gewehr mit / hingegen aber auch den Teufel im Glas / wessentwegen ich grosse Angst austunde / bis ich seiner wieder ohne Schaden los wurde.“ (Spr 13, 232)

²⁶⁷ „Das humanistische Erbe war es, daß das Vertrautwerden mit der Wiege der abendländischen Kultur in den Vordergrund schob und alle konfessionellen Ressentiments vergessen ließ. Erst mit dem Auslaufen des Späthumanismus in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts verlor sich das intellektuelle Interesse an Italien. Frankreich, England und die Niederlande traten in den Vordergrund, die Länder des geistigen und technischen Fortschritts. Italien wird das Ziel für Vergnügungsreisen: Ausschweifende Aufenthalte in den venezianischen Bordellen beenden die biologische Existenz einiger deutscher Fürstenhäuser, und auch Christian Augusts Sohn Theodor Eustach bereist Italien nur noch, um Venedig zu sehen.“ (Volker Wappmann: *Durchbruch zur Toleranz. Die Religionspolitik des Pfalzgrafen Christian August von Sulzbach*)

in Italien von der Courage regelrecht „abgerichtet“.²⁶⁸ Die Erzählerin zeigt, dass sie Springinsfelds Niedergang verursacht hat und versucht, ihn als ihre Kreatur zu erweisen.²⁶⁹ Unterwegs nach Italien richtet sie sich als Marketenderin ein und schließt mit dem noch namenlosen Musketier einen Vertrag ab, der wie ein Ehevertrag funktioniert (vgl. Cour 15) und zugleich Springinsfelds Weltverfallenheit ausdrückt.²⁷⁰ Courage redet von ihm als von ihrem Gefangenen:

„Jch verfolgte das / was ich angefangen / und unterstunde zu fischen / dieweil das Wasser trüb war; und warum wolte ichs nicht gethan haben / da doch der Teuffel selbst diejenige die er in solchem Stand findet / wie sich mein Leffler befande / vollends in seine Netze zu bringen untersteht?“ (Cour 15,87).

Als sie später die Alpen überqueren (vgl. Cour 16, 90), koinzidiert mit dem äußeren Übergang die Taufe des Musketiers auf den Namen Springinsfeld. Das Regiment beteiligt sich an dem Mantuanischen Erbfolgekrieg, sie kommen in Italien während der Winterzeit an (vgl. Cour 17, 94). Courage erwirbt hier den *Spiritus familiaris* (Cour 18), womit ihre Gottvergessenheit symbolisiert wird. Vor Mantua kommt es aber zum Bettkampf zwischen ihr und Springinsfeld und dann noch einmal im „Lager an der Thonau“.²⁷¹ Sie werden voneinander geschieden, obwohl sie nie richtig geheiratet haben.

(1622-1708). Neustadt an der Aisch: Degener & Dreiss, 1995 (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 69), S. 59.)

²⁶⁸ Springinsfeld wird von ihr zu Diebstahl und Betrug angehalten und als sie vor Casal liegen, beraubt er eine reiche Dame, später zwei Italiener (vgl. Cour 19 u. 20).

²⁶⁹ Vgl. Andreas Solbach, *Grimmelshausens Courasche als unzuverlässige Erzählerin*, S. 157. Simplicius versucht später hingegen, Courages Zerstörungswerk an Springinsfeld zu reparieren.

²⁷⁰ Nach Streller ist es sogar der wichtigste Punkt des „Ehevertrages“ Springinsfeld und Courages, dass sie sich (in Punkt 4) als Meisterin über Leib, Nahrung und alles ernannt. (Siegfried Streller: „Ambivalentes Frauenbild in Grimmelshausens *Courasche*.“ In: *Simpliciana* XXIV (2002), S. 67-77, vgl. 71f.)

²⁷¹ Vgl. Cour 21,117ff. u. 22,120ff. Der Bettkampf kehrt als Motiv innerhalb der Erzählung mehrmals wieder. Zum ersten Mal endet die Hochzeitsnacht der Courage und des später dessertierenden Italieners so (Cour 7). Courage legt zudem bei der Gelegenheit unerwarteterweise ihr Wissen um die Gleichheit der beiden Geschlechter zu Tage, indem sie auf die theologische Auslegung der Entstehung der Frau von Adams Rippe hinweist (vgl. Cour 7, 48), was verdeutlicht, dass diese Figur nicht nur als Frau Welt, sondern auch als Mensch betrachtet werden will und soll. Ein anderes Mal taucht das Motiv der Ebenbürtigkeit der beiden Geschlechter auf, als sie mit Springinsfeld zusammenlebt. Diesmal aber liegt keine Ehe vor, Springinsfeld ist eher ein Knecht der Frau und sie seine Herrin – die so pervertierte Beziehung ist schon in ihrem „Ehevertrag“ verankert. Das Sakrament der Ehe ist auf der Fruchtbarkeit und der gegenseitigen Partnerschaft und Gleichheit gegründet.

Die Herrschaft der Frauen über Männer ist u.a. ein altes Motiv der (menippeischen) Satire, um die Verkehrtheit der Welt aufzuzeigen. Springinsfeld gehört dann ebenfalls zu einer solchen pervertierten Welt, aber sein Bettkampf (Cour 21 u. 22), der zudem im Zustand der Betrunkenheit oder des Schlafes, im Unbewussten geschieht, mag darauf hindeuten, dass er im Inneren mit seiner Stellung nicht einverstanden ist. Courage veranlasst die Scheidung. Springinsfeld ist so ein Mann, der von der Frau verstoßen wurde, die auch als „Frau Welt“ agiert.

3.2.1.2.3 *Erzähler wider Willen: Springinsfeld und Simplicius begegnen sich wieder*

Das an sich unauffällige achte Zyklus-Buch fällt in mehrfacher Hinsicht auf. Erstens durch eine trockene und unimponierende Vortragsweise.²⁷² Aufgefallen ist schon früher der ungewöhnlich umfängliche Rahmen.²⁷³ Mehr als ein Drittel, d.h. 10 von den insgesamt 27 Abschnitten, entfallen allein auf die Rahmenerzählung, während die Lebensbeschreibung des Springinsfeld siebzehn Kapitel in Anspruch nimmt. Die Rahmenhandlung erfüllt mindestens zwei erzählerische Funktionen. Erstens bereitet sie die Nachterzählung des alten Soldaten vor, zweitens informiert sie über die Entstehung des vorangehenden Buches und nimmt sich daher wie eine nachträgliche Rahmung für den *Trutz-Simplex* aus. Und das am Ende der Lebenserzählung gefundene Vogelnest ermöglicht die Fortsetzung der simplicianischen Bücher.²⁷⁴

Die Hauptfigur Springinsfeld wird als unauffällige Existenz, als Exempel des Lebens eines Söldners wahrgenommen, der, nunmehr aus Candia auf Kreta mit einem Bein zurückgekehrt, sich als Bettler durchschlägt. Immerhin ist er nicht so gottlos, dass er sich nicht bekehren ließe, wie zumindest am Ende behauptet wird. Die Unauffälligkeit der Figur ist von ihr selbst beabsichtigt und beinahe ihr Lebensprogramm. Springinsfeld will sich möglichst unsichtbar machen. Erzähler wird er wider seinen Willen. Ursprünglich will er eigentlich überhaupt nicht von sich reden.²⁷⁵ Er beginnt, nur weil Simplicius sich vor ihm schon getraut hat:

„so du dich nicht gescheuet hast / deinen aigen Lebenslauff aller Welt durch den offenen Truck vor Augen zulegen / so werde ich mich auch nit schämen / den meinigen hier im finstern zuerzehlen; vornemblich weil bereits offenbar seyn soll / was zwischen mir und der *Courage* vorgangen / die gleichwol uns beyde / wie ich vernemme / mit einander verschwägert“ (Spr 10, 212).

„Conjunctio Saturni, Martis & Mercurii“

Die Begegnung von Philarchus, Simplicius und Springinsfeld wird überschrieben mit: „*Conjunctio Saturni, Martis & Mercurii*“ (Spr 2). Das Aussehen sowie Auftreten des Simplicius deutet insgesamt darauf hin, dass er den Saturnus verkörpert, nicht nur eine

²⁷² Vgl. Andreas Solbach: *Gesellschaftsethik und Romantheorie. Studien zu Grimmelshausen, Weise und Beer*. New York et al.: Peter Lang, 1990, S. 146.

²⁷³ Schon Heßelmann stellt eine andersartige Erzählstruktur gegenüber den sieben vorangehenden Teilen fest, er bemerkt den auffallend breit angelegten Rahmen. Vgl. Peter Heßelmann, *Gaukelpredigt*, S. 373.

²⁷⁴ Die Lebensgeschichte kann man als bloße Exempelerzählung der vorgetragenen romanpoetologischen Vorschriften der Rahmenerzählung betrachten und das ganze Buch somit als Reflexion über die Möglichkeit des Erzählens. Vgl. Andreas Solbach: *Gesellschaftsethik und Romantheorie...*, S. 143ff und 147.

²⁷⁵ Vgl. die wiederholte Zurechtweisung des Springinsfeld durch Simplicius: „aber mit diser Erzehlung bistu auß dem Glaiß deines aigen Lebenslauffs gefahren“; „*Simp*: fiele ihm in die Rede und sagte / entweder redestu im Schlaf oder wilst wieder aus dem Weg treten“ (Spr 12, 223).

melancholische, mit der Erde verbundene Gottheit, sondern auch einen Gott und Herrscher über die Zeit. Er fällt in mehrfacher Hinsicht auf. Zunächst durch seine Ess- und Trinklust,²⁷⁶ dann durch seine äußere Gestalt und seinen Bart, der Philarchus zu denken gibt: „ich gedachte der Vrsach nach / und konte keine andere ersinnen / als daß die schwartze Haar in einem hitzigen Lande / die falbe aber in einem vil kältern müsen gewachsen seyn / und solches war auch die Warheit“ (Spr 2, 167).

Simplicius hatte

„einen schwartzen Kittel an von Wüllem Tuch [...] bey nahe auf die alte Antiquitätische Manier; mit grünen wüllem Tuch an den Näthen underlegt / gefütteret und ausgemacht; neben ihm lag sein alter Pilgerstab / oben mit zweyen Knöpfen und unten mit einem langen eisernen Stachel versehen / so dick und kräftig / daß man einen gar leicht in einem Streiche die letzte Oelung damit hett reichen mögen.“ (Spr 2, 166)²⁷⁷

Der Schreiber ist ähnlich bekleidet, denn er bemerkt an einer Stelle, dass er in einem abgeschabten schwarzen Kleid herumläuft: „[...] ich [sahe aus] wie ein armer Plackscheisser oder *Præceptor* in seinem abgeschabenen schwarzen Kleidel zu sehen pflegt.“ (Spr 9, 208) Der „eiserne Stachel“ mag zusammen mit dem schwarzen Mantel die Vorstellung eines Sensenmannes und das Bild der ewigen Ernte evozieren. Auch in der Offenbarung heißt es, der Menschensohn komme zu Gericht etwa so, wie ein Mann zur Ernte – mit einer Sichel:

„Dann sah ich eine weiße Wolke. Auf der Wolke thronte einer, der wie ein Menschensohn aussah. Er trug einen goldenen Kranz auf dem Haupt und eine scharfe Sichel in der Hand. Und ein anderer Engel kam aus dem Tempel und rief dem, der auf der Wolke saß, mit lauter Stimme zu: Schick deine Sichel aus und ernte! Denn die Zeit zu ernten ist gekommen: Die Frucht der Erde ist reif geworden.“ (Offb 14,14-15)

Erst nach der Weinverwandlung (Spr 2, 168) kommt die eigentliche Hauptfigur Springinsfeld. Die Namen der drei Figuren sind zu dem Zeitpunkt noch nicht bekannt. Zunächst erkennt Simplicius den Springinsfeld an seiner „artlichen“ Musik (Spr 2,169) und

²⁷⁶ „er hatte allbereit eine Supp im Magen / und vor zwey Kraut und Fleisch allerdings auffgeriben, da ich hin kam; und fragte noch darzu nach einen guten Stück Gebratens“ (Spr 2, 166).

²⁷⁷ Der schwarze Mantel taucht in den vorangegangenen fünf Büchern des ST des Öfteren auf. Musterung – Orpheus – Venusberg – Herzbruder – Simplicius in L. und Mummelsee sind die konkreten Textstellen (ST II/4 130f; IV/3, 359ff; IV/4, 365, 375f; IV/12, 392; V/5, 465; V/18, 518f). Allen ist gemeinsam, dass Simplicius sich dann vor einem großen Wandel oder einer neuen Lebensphase befindet (Nach der Musterung folgt die Kalbsverwandlung, Simplicius als Orpheus wird später in den Venusberg geführt. In Paris macht er die Erfahrung des Sündenschmutzes und der Gefahren, welche die Sünde mit sich bringen kann. Danach erlebt er die Heimreise in Elend und Krankheit, der Herzbruder ist später der Einzige, der Gutes von dem verkommenen Simplicius redet und ihm auf diese Weise uneigennützig Liebe erweist. Simplicius erfährt in L., dass er Witwer ist, bevor stehen die Begegnung mit Courage und seine zweite Heirat, und nach der Mummelsee-Episode entsagt er der Welt). Bemerkenswert ist auch die Farbe. Denn Schwarz kann zum einen die Farbe der Armut sein, dies vor allem in ihren stumpfen, bräunlichen Schattierungen. Hingegen Tiefschwarz war schwer herzustellen und daher teuer, sodass die Farbe dann außer Eleganz auch Macht, Distanziertheit symbolisiert. Auf der einen Seite negiert Schwarz das Licht und wird assoziiert mit Tod, Abgrund, Vergessen, Nichtigkeit, schmerzliches Entziehen, Verschweigen, absolute Bildlosigkeit. Die Farbe kann verbergen, unsichtbar und unkenntlich machen. Und gerade darin wird der negative, mit dem Tod assoziierte Zug der Farbe zu einem Positiven.

nennt ihn beim Namen. Dann gibt sich Simplicius seinem alten Freund von Soest zu erkennen.

Die eben angedeutete Zuordnung des Simplicius zu Saturn setzt allerdings voraus, dass die Konjunktion der drei Planeten bzw. Gottheiten auf die drei Figuren übertragen wird. Freilich mag die Überschrift auf die satirische Göttersammlung hindeuten, aber die konkrete Zuordnung der einzelnen Figuren zu den Gottheiten fällt in Wirklichkeit nicht so einfach und ist bei Weitem nicht eindeutig.²⁷⁸

„Die Sense oder Sichel ist zwar das Attribut des mythologischen Saturn-Kronos, die Stelze jedoch charakterisiert Saturn als Planetengott, der in der astrologischen Literatur sowie in bildlichen Darstellungen als zerlumpter und stelzfüßiger Landfahrer dargestellt wurde.“²⁷⁹

Saturn wird schon im *Ewig-Währenden Calender* als Landfahrer mit schwarzen, zerrissenen Kleidern mit einem Stab dargestellt,

„sein Bild ist gleich einem alten Mann / welcher sich an einen Stab leinet / mit schwarzen zerrissenen Kleydern außstaffirt / ein Atzel uff dem Haupt sitzent / und doch ein Reichsapffel under den Füßen liegent“²⁸⁰

Es gibt zwar Argumente, die für die Gleichsetzung des Simplicius mit Saturn und des Springinsfeld mit Mars sprechen, mehr aber noch Darlegungen, die sich dagegen anführen lassen. Wenn Springinsfeld den Kriegsgott Mars vertreten soll, fällt eher die Fallhöhe des Vergleichs auf. Für die Gleichsetzung des Simplicius mit Saturn gibt es zwar „einige Anhaltspunkte, sie kann indes genauso wenig überzeugen, wie die Gleichsetzung des Springinsfeld mit Mars.“²⁸¹

Während Scheuring dies als „ein von Grimmelshausen mit Absicht verursachtes Durcheinander“²⁸² deutet, geht L. Kaminski anders vor und deutet das Äußere des

²⁷⁸ Herbert Scheuring: ‚*Der alten Poeten schrecklich Einfäll und Wundergedichte.*‘ Grimmelshausen und die Antike. Frankfurt/M. et al: Peter Lang, 1991.

Zur Mythologie bei Grimmelshausen vgl. Jörg Wesche: ‚Grimmelshausen und die Mythologie.‘ In: *Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen.* Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold. München: Richard Boorberg, 2008 (Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur. Sonderband), S. 69-79.

Der Dichter hat Homer wohl dank Simons Schaidenreissers *Odyssea* (1537) gekannt, die anderen beiden Quellen für sein mythologisches Wissen sind Tomasso Garzonis *Piazza* (dt. 1619) und vermutlich Peter Laurembergs *Acerra philologica* (1637). Obwohl die Mythologie prinzipiell als heidnisch bewertet wird, wurden die Mythen in der Barockzeit gleichwohl in positiver Hinsicht rezipiert – das belegt außer M. Opitz, auch Lauremberg, der in den *Acerra Philologica* den poetischen Status der Mythologie betont.

²⁷⁹ Herbert Scheuring, ‚*Der alten Poeten schrecklich Einfäll und Wundergedichte*‘, S. 281.

²⁸⁰ Vgl. EC V, S. 99-107, zit.101.

²⁸¹ Herbert Scheuring, ‚*Der alten Poeten schrecklich Einfäll und Wundergedichte*‘, S. 287.

Die Stelze ist das wichtigste Attribut des Planetengottes Saturn. ‚Der ‚bettelhafte Springinsfeld‘ [...] wird als ‚alter Krüppel [...] vorgestellt, als ‚alter Krontzer mit einem Steltzfuß‘ (S. 15). Dies sind deutliche Hinweise auf den Planetengott Saturn, der auf zeitgenössischen Abbildungen als alter, in Lumpen gekleideter Landfahrer dargestellt wurde.‘ (Ebd., S. 284f.)

²⁸² ‚Es handelt sich hier um ‚ein von Grimmelshausen mit Absicht verursachtes Durcheinander‘. [...] Grimmelshausen spielt hier mit der astrologischen Überlieferung, um seine Leser in die Irre zu führen und um die gelehrte Geheimniskrämerei [...] der Lächerlichkeit preiszugeben.‘ (Herbert Scheuring, ‚*Der alten Poeten schrecklich Einfäll und Wundergedichte*‘, S. 289.)

verklärten Simplicius in Anlehnung an die Antonius-Verehrung im 17. Jahrhundert, indem er auf den Zusammenhang zwischen dem Gott Saturn und dem Heiligen verweist.²⁸³

Das Durcheinander wird umso bemerkenswerter, als man in die Trias noch den Merkur einzubeziehen hat und weiß, dass gerade diese Gottheit in der Interpretatio Romana den germanischen Gott Odin oder Wotan (Wodan), darstellen konnte. Wotan war aber nicht nur Gott der Dichtung, seine Attribute waren Stab, Hut, er war ein wandernder Gott und hat in der germanischen Mythologie den „Allvater“ verkörpert. Belegt ist seine Funktion als göttlicher Arzt, aber auch als Seelenbegleiter der Toten, besonders der toten Krieger in die Unterwelt: Odin „ist der Hauptgott der eddischen Mythologie, zugleich die vielschichtigste Göttergestalt: er begegnet als Göttervater, Dichtergott, Totengott, Kriegsgott, Gott der Magie, der Runen, der Ekstase.“²⁸⁴ Wotan vereint in sich also Kriegsgott, Gott der Dichter und Herrscher über die Zeit zu einer einzigen Gestalt. Zu Grimmelshausens Zeiten wurde er zwar nicht mehr verehrt, bekannt war der Kult aber dennoch, da Wotans Eigenschaften auf die Gestalt des Erzengels Michael übertragen werden konnten: „Man hat angenommen, daß auf M[ichael] Züge Wodans, Zius und Donars übergegangen sind.“²⁸⁵ Der Erzengel Michael war Anführer der Engel im endzeitlichen Kampf mit dem Drachen. „Er ist als erster der Engel Mittler und Träger der Gebete, Gelübde und guten Werke von der Erde zum Himmel“ Michael fungiert als Seelengeleiter der Sterbenden, ist Vorsteher des Paradieses und Seelenwäger, sowie „erster Lehrer des ewigen Gottesreiches“.²⁸⁶ Dadurch bestätigt sich noch mehr die Auffassung, dass die „Conjunctio“ der Gottheiten nicht einfach den drei Figuren entspricht und dass die Mischung beabsichtigt ist. Sie deutet darauf hin, dass sich alle drei Figuren in dem übergreifenden Ich des Autors zu einer Einheit verbinden.²⁸⁷

²⁸³ Lars Kaminski macht auf die ikonographische Ähnlichkeit des verklärten Simplicius mit den Darstellungen des Hl. Antonius aufmerksam (Bart, schwarzer Rock etc.) und erörtert auch den Zusammenhang zwischen dem heiligen Antonius und der Saturn- bzw. Mars-Gestalt. Im Volksglauben war der Heilige mit dem Planetengott Saturn verquickt. Auch die Weinverwandlung im Wirtshaus wird folglich im Kontext der Praxis der Antoniter gedeutet, eines Ordens, der sich vor allem der Krankenpflege widmete. (Vgl. ders., *Vita Simplicii*, bes. S. 259ff, 272f.)

²⁸⁴ Rudolf Simek: *Lexikon der germanischen Mythologie*. 2., ergänzte Aufl. Stuttgart. Alfred Kröner, 1995 (Kröners Taschenausgabe 368). Art. „Odin“, S. 302-310, hier 302.

²⁸⁵ Art. „Michael, hl.“ In: HWA Bd. 6., Sp. 232-240, hier zit. 235.

²⁸⁶ Art. „Michael, Erzengel“ In: LexMA Bd. 6, Sp. 593-595, hier 594.

²⁸⁷ Vgl.: „Ich meine deshalb, daß das satirisch-satyrische Über-Ich, das da von dem Titelpuffer des *Simplicissimus Teutsch* und anblickt, tatsächlich sich auf den ganzen Zyklus beziehen läßt und somit als Subjekt der simplicianischen Sicht- und Sprechweise zu bezeichnen wäre.“ (Jörg Jochen Berns, *Die ‚Zusammenfügung‘ der Simplicianischen Schriften*, S. 317.)

Rahmenhandlung des Springinsfeld

Die Spielzeit des Rahmens ist der Winter, konkret beginnt die Handlung an einem Nachmittag etwa vierzehn Uhr²⁸⁸ und endet mit dem Morgen nächsten Tages bzw. im März mit Springinsfelds Tod. Die anagogische Symbolik des Rahmens ist mithin nicht zu übersehen. Springinsfelds Erzählung fällt in den „sibenstündige[n] Rest dieser langen Nacht“, sie erfolgt in Dunkelheit im Schlafzimmer des Wirtshauses, wo er insgesamt sieben Zuhörer hat.²⁸⁹

Überhaupt kommt die Sieben in Abwandlungen gerade in diesem Zyklus-Buch öfter vor:²⁹⁰ Springinsfeld will „keinen Verwandten von sibenzehen Graden angetroffen haben“ (Spr 9,209), er selbst soll jetzt an die siebzig Jahre alt sein: „dann sihe du bist allerdings ein sibenzig jähriger Mann der auff der Gruben gehet / und allerdings kein Stund sicher vorm Todt ist;“ (Spr 8, 201f). Die Zahl verweist symbolisch auf ein vollendetes Leben und deutet an, dass sich Springinsfelds Zeit auf Erden nun langsam abrundet: „dann sihe! der Tag hat sich bey dir umb mehr als 20 Jahr als bey mir genaiget / und dein spatter Abend

²⁸⁸ „Es war damals schier umb 2. Uhr Nachmittag“ (Spr 7,193).

²⁸⁹ Spr 9, 209; Zuhörer sind: Philarchus, Simplicius, ein Bauernknecht, Sohn Simplicius, ein Student, Knan und Meuder.

²⁹⁰ Zum Morgengrauen bleiben sieben Stunden übrig, als Springinsfeld anfängt zu erzählen: „Ach Bruder / antwortet Springinsfeld / wann ich dir alles erzählen müste / so würde uns der sibenzehnde Rest dieser langen Nacht viel zu kurz werden“ (Spr 9, 209). Springinsfelds Mutter war „ein junges Ding von 17. Jahren“, als sie sich in Springinsfelds Vater verliebt hat (Spr 10, 212). Springinsfeld wird mit 17 Jahren Trommler beim Heer (Spr 12, 224).

Zur Siebzehn vgl. die aufschlussreichen Ausführungen von D. Breuer. Es gibt verschiedene Deutungen der Zahl: Ausgehend von Augustinus und der Bibelstelle Joh 21 (Fischfang) wird die 17 als Zeichen der Erfüllung des Alten Testaments durch das Neue Testament gedeutet – die Summanden 10 und 7 stehen für den Dekalog und die Gaben des hl. Geistes. Eine solche Deutung findet sich dann bei Gregor, Honorius und Beda. Der Letztere macht aber darüber hinaus noch auf die Volendung des Baus der Arche Noahs am 17. Tag aufmerksam und versteht sie als Zeichen der Inkarnation Christi. Beachtung fand in der Tradition aber auch, dass die 17 eine Hälfte von 34 ist und somit auf die Erlösungstat Christi verweisen kann. Die Zahl 17 ist im Alten Testament häufiger anzutreffen (Gen 8,4: am 17. Tag des 7. Monats setzt die Arche auf dem Gebirge Ararat auf; ferner 1. Kön 14,21 u. 22,52; 2.Kön.13,1 u. 16,1; Jer 32,9); Hinzu kommen die 17-gliedrigen Aufzählungen in den Völkerkatalogen Ps 83,7-12 u. Apg. 2,9-11.

Außer der Bibel wäre die Legende vom hl. Alexius zu nennen, wo die Zahl 17 gleich zweimal vorkommt. Der Sohn des römischen Senators Alexius pilgert heimlich zur syrischen Stadt Edessa und harrt dort „im Vorhof der Kirche mit dem wundertätigen Christusbild 17 Jahre lang“ (ebd., S. 272), von Gott wird er nach Rom zurück gefährt, wo er weitere 17 Jahre unerkannt als Bettler im Haus seiner Eltern lebt. Schließlich überliefert die Legende den 17. Juli 398 als dessen Todestag.

In Grimmelshausens Hauptquelle für gelehrtes Wissen, Garzonis *Piazza Universale*, wird im 15. Diskurs „Von den Arithmetisicis, oder Rechenmeistern“ zwar auf die pythagoreische Zahlenspekulationen eingegangen, aber Garzoni fasst sich kurz und geht im Übrigen nur auf die Bedeutungen der Zahlen 1-10 ein. Nach dem Standardwerk der Zeit, dem Zahlenlexikon von Petrus Bungus (*Numerorum Mysteria*, 1599) sei die Zahl zudem bei den Ägyptern, Griechen und Römern mit dem Totenkult verbunden gewesen, bei den Juden stehe sie für Unglück: „Bungus gibt somit eine zwiespältige Auskunft. Säkular betrachtet, nach dem sensus historicus, ist die Siebzehn eine Unglückszahl; geistlich nach dem sensus mysticus betrachtet, ist sie die Heilszahl.“ (ebd., 274) Die Zahl verfügt somit über ein Doppelgesicht, der Dichter scheint außerdem bewusst das Bild zu verwirren, indem er die Siebzehn spielerisch-ironisch in Überbietungsfiguren einsetzt. Bei Grimmelshausen weisen fast alle seiner Schriften Belege für die Siebzehn auf, Breuer selbst nennt in seinem Aufsatz 22 Textstellen. (D. Breuer, *Die sinnreiche Siebzehn*, S. 267ff., bes. 270-274.)

erinnert sich ehinst schlaffen zugehen.“ (Spr 8,202) – was von der Nachricht von seinem Tod am Ende nur noch ergänzt wird. Die Zahl 70 steht in der Bibel für die Länge des normalen menschlichen Lebens:

„Unser Leben währt siebenzig Jahre, und wenn es hoch kommt, sind es achtzig. Das Beste daran ist nur Mühsal und Beschwer, rasch geht es vorbei, wir fliegen dahin.“ (Ps 90,10)

Dann gab es in der Frühen Neuzeit noch die Auffassung von den „Staffeljahren“. Obwohl sie während des 17. Jahrhunderts zerbröckelt und zunehmend angegriffen wurde, steht der frühneuzeitliche Glaube an die klimakterischen Jahre fest, nach dem im 7., 14., 21. Lebensjahr und so weiter, Leib und Leben besonders gefährdet waren, und die Gefahr, vorzeitig zu sterben, besonders groß war:

„Die maximal mögliche Lebensspanne der Menschen, da waren sich die frühneuzeitlichen Ärzte und Naturphilosophen einig, war begrenzt. Die biblischen Urväter wurden immerhin noch mehrere hundert Jahre alt. Adam starb im 931. (133 mal 7!) Lebensjahr, und manche Berechnungen der Stufenjahre reichten gar, im Blick auf die Urväter, bis zum 1001. oder 1008. Lebensjahr. Doch nach der Sintflut war dem Menschen eine viel kürzere Lebensspanne vorgegeben, von 70, 80, 81 (9 mal 9) oder 84 (12 mal 7) Jahren, wie die meisten Autoren meinten.“²⁹¹

Während Springinsfelds Rede rückt die lange Winternacht vor. Durch die Lebensbeichte im Dunkeln wird er zu einem neuen Menschen geboren. Der Morgen und mit ihm der neue Tag bedeuten so einen Neuanfang, die Erzählung hat Springinsfeld von seiner Vergangenheit wie von einer Bürde befreit. Die letzte Szene der Rahmenhandlung ist in diesem Sinn eschatologisch geprägt. Es beginnt zu tagen, das darauffolgende Einschlafen aller in der Morgenfrühe wird mit religiösen, mystischen²⁹² Worten kommentiert: „solcher Anmutung folgten wir / und thäten die Augen zu / uns noch ein paar Stund innerlich zu beschauen“ (ebd.).

Philarchus sowie Springinsfeld hatten ursprünglich vor, am anderen Tag ihre Reise fortzusetzen. Am Morgen aber sind die Brücken über den Rhein durch das Eis von den Bergen niedergerissen, sodass beide gezwungen sind, an dem Ort zu bleiben. Äußerlich illustriert das „Tauwetter“²⁹³ die Situation der inneren Seelenreinigung.

Mit dem Fluss (Rhein) wird auf solche Themen angespielt wie Sintflut oder die Reinigung der Seele vor dem Betreten des Himmlischen Jerusalem, vgl.:

„Selig, wer sein Gewand wäscht: Er hat Anteil am Baum des Lebens, und er wird durch die Tore in die Stadt eintreten können. Draußen bleiben die ‚Hunde‘ und die Zauberer, die Unzüchtigen und die Mörder, die Götzendiener und jeder, der die Lüge liebt und tut. [...] Ich bin die Wurzel und der Stamm Davids, der strahlende Morgenstern.“ (Offb 22,14-16)

²⁹¹ Michael Stolberg: „Zeit und Leib in der medialen Kultur der Frühen Neuzeit.“ In: Bredecke, Arndt / Fuchs, Ralf-Peter / Koller, Edith (Hgg.): *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*. Berlin: Lit, 2007 (Pluralisierung & Autorität, SFB 573 : 10), S. 49-68, S. 58.

²⁹² Vgl. Breuer 2007, S. 871: „die Erzählung des eigenen Lebens führt aus der Finsternis zum Licht“.

²⁹³ Schon in Breuers Kommentar wird das Ereignis als Symbol verstanden: So, wie sich Springinsfeld von der Bürde seiner Sünden, der Erinnerung entladen hat, kommt jetzt das Tauwetter. Breuer 2007, S. 871.

Dass die Brücken über den Rhein zerstört, Springinsfeld und Philarchus aber bei Simplicius im Wirtshaus bzw. überhaupt in seiner Nähe geborgen sind, kann ebenfalls als Kontrast zu Courages Gruppe gedeutet werden. Die Zigeuner wollten ebenfalls den Rhein überqueren, was sie aber offensichtlich ohne Philarchus tun:

„den andern Tag *marchirten* wir vollents bis an den Rhein / und blieben zu nächst an einem Dorff allwo ein Überfahrt war in einen Busch bey der Landstrassen ubernacht; und den folgenden Tag vollents über Rhein zugehen“ (Spr 6, 192).

Durch das Tauwetter sind nun beide Gruppen voneinander getrennt, sodass „niemand weder herüber noch hinüber kommen könnte“ (Spr 27, 294). Damit aber würde mittels Topoi oder Örtlichkeiten wieder die eschatologische Thematik ausgedrückt – Courage und Simplicius stehen für zwei einander gegenüberstehende, voneinander klar geschiedene und miteinander unvereinbare Welten. Am anderen Flussufer liegt nicht nur Frankreich,²⁹⁴ der Rhein kann ähnlich wie Acheron die Grenze zur Hölle markieren, von der Springinsfeld sich eben durch das Erzählen seiner Erinnerung gerettet hat. Es heißt ausdrücklich, dass in jener „Zeit er [Simplicius] den Springinsfeld noch mich von sich lassen wolte“ (ebd.).

Der Fluss Rhein wurde nicht nur im *Simplicissimus* thematisiert, sondern auch bei Springinsfeld selbst – dort als Lebensbedrohung (vgl. IV/10), hier als Unglück bringend: „Rheinstrom / der vor allen andern Teutschen Flüssen mit Triebfall überschwembt wurde; seytemal er erstlich das Schwerd / darauff den Hunger drittens die Pest und endlich alle drey Plagen zu einer Zeit und auff einmal tragen muste“ (Spr 16,243). Auf die Gefahr der Überschreitung verweist nicht allein die Pariser Episode im *Simplicissimus*, sondern der Umstand, dass die Zigeuner vorhatten, ans andere Ufer zu gelangen.

Der Schreibauftrag des Simplicius hat eine doppelte Zielsetzung: Aufzeichnung des Lebens von Springinsfeld und die Mitteilung, „daß sein Sohn der leichtfertigen *Courage* Huren-Kind nicht seye“ (ebd.). Simplicius nimmt sich des alten Bettlers als seines Nächsten aus christlicher Liebe an, nicht wegen seines Geldes („nicht seiner par hundert Ducaten halber“), „zusehen ob er ihm nicht auff den Christlichen Weeg eines Gottseeligen Lebens bringen möchte“ (Spr 27,294).²⁹⁵ Da Springinsfeld den Winter nicht überlebt und im März sterben soll,²⁹⁶ so ist m.E. zu bedenken, ob der ‚verklärte‘ Simplicius nicht

²⁹⁴ Frankreich wird schon im *Simplicissimus* mit Sünde assoziiert, sodass diese Symbolik für die weiteren Zyklusbücher zumindest in Betracht zu ziehen ist: Zu Paris als einem sündhaften Ort vgl. Jean Schillinger, *Simplicissimi erotische Abenteuer in Paris*, S. 161-181; Peter Triefenbach, *Der Lebenslauf*, S. 150.

²⁹⁵ Kaminski deutet dies als Unterlaufen der „Heiligsprechung“ des Simplicius. Dass diese Vertauschung sei absichtsvoll und nicht Zufall oder Versehen sei, diese Ansicht trifft unbestritten zu. Ob damit aber gerade die Frömmigkeit des Simplicius angezweifelt oder satirisch unterlaufen wird, ist zumindest fraglich. (Vgl. Nicola Kaminski: ‚Jetzt höre dann deines Schwagers Ankunfft‘..., S. 195.)

²⁹⁶ Vgl. Philarchus‘ Anmerkung: „wie ich mir aber seithero sagen lassen / so hat ihn der verwichene Mertz auffgeriben / nach dem er zuvor durch *Simplicissimum* [...] ein Christlichs und bessers Leben zuführen

zugleich allegorisch wie ein Seelenbegleiter in den Tod auftritt. Springinsfelds Tod fällt in den Anfang des Bauernjahres,²⁹⁷ was die Endzeitthematik noch mehr unterstützt, begreift man die Seligkeit als den ewigen Frühling bzw. die Pfingstzeit. Damit wirkt die Winterzeit folglich wie eine Allegorie des irdischen Lebens, des inneren Zustands einer noch nicht von ihrer Schuld befreiten und gereinigten Seele. Die Schuld, die sich fortsetzt, ist ein Teil des Schuldigen selbst, eine Fessel zu der Zeit und ein Hindernis, am ewigen Hochzeitsmahl teilzunehmen.²⁹⁸ Einer solchen seelischen Verfassung entspricht die dunkle und eiskalte Jahreszeit, die man noch mit dem Schlaf und Tod verbindet. Der innere Seelenzustand wird auf die Naturzyklen und Jahreszeitenwechsel projiziert. Eine solche Wahrnehmung der Zeit begegnet sich tendenziell mit dem, was K. Stierle einmal für die infernalische Zeit der Fortuna bei Dante beschrieben hat: Die Zeit des verkehrten infernalischen Zeitflusses erstarrt in den Tiefen und ist zum Luzifer hin gerichtet. Im Bund mit diesem Zeitstrom steht Fortuna, „die Urheberin jener raschen Zeit der richtungslosen Verausgabung und der Befangenheit im Nächsten, die den ins Verderben bringt, der sich ihr anvertraut.“²⁹⁹ Die Büßenden im Fegefeuer stehen bei Dante im Horizont ihrer Erlösung von der irdischen Zeit und einer abnehmender Zeitfrist, bis sie den Lethe durchqueren. Ähnlich nimmt bei der Erzählung des Springinsfeld die nächtliche Dunkelheit ab.³⁰⁰

bewög worden.“ (Spr 27, 294f.). Laut Kommentar wurde hier der Erzähler vom Wahn betrogen, denn im *Rathstübel Plutonis* lebt Springinsfeld noch und ist gleich geblieben. Eine andere Auslegung der Stelle wäre, Philarchus fungiert nur als Lohnschreiber und in dieser Funktion muss er tun, was ihm sein Auftraggeber Simplicius sagt – in diesem Fall war es die Nachricht von der Bekehrung und dem Tod Springinsfelds. Die Ironie besteht aber nach wie vor. Philarchus wurde durch seinen zweiten Auftraggeber offenbar gefoppt. Simplicius diktiert ihm in die Feder ein Wunschbild, das es in Wirklichkeit so nicht gibt – selbst wenn man beschließt, jemanden zum rechten Glauben zu führen, liegt die letzte Entscheidung bei der anderen Person selbst, d.h. bei Springinsfeld.

²⁹⁷ Vgl. die Deutung des Gertrudstages in ST I.

²⁹⁸ Vgl. Joseph Ratzinger, *Eschatologie*, S. 146ff, bes. 151f. Die Liebe überwindet die Schuld und die Auslieferung an die Zeit, sie öffnet einen Menschen der Zeit aber. Die Menschen bilden alle ein Ganzes, das Tun des Einzelnen beeinflusst das Ganze und umgekehrt.

²⁹⁹ Die Zeit der Heilsgeschichte ist gerichtet auf die Vereinigung mit ihrem göttlichen Ursprung und Ziel. Und die Zwischenzeit des *Purgatorio* dient bei Dante der Erlösung von der Zeit. Während die Strafen des *Inferno* ewig sind, sind die Strafen des *Purgatorio* ein Teil des Reinigungsprozesses, an dessen Ende der gereinigte Sünder zu den Sternen fliegt. Die Zeit ist also auch hier kostbar, weil sie, zur tätigen Buße benutzt, selbst ihre Annihilation bezweckt. (Karlheinz Stierle: *Zeit und Werk. Prousts „À la Recherche du Temps perdu“ und Dantes „Commedia“*. München: Hanser, 2008, zit. S. 178; vgl. S. 153, 156, 160, 179.)

³⁰⁰ Es dürfte mithin klar sein, dass hiermit nicht behauptet wird, Grimmelshausen habe sich direkt durch Dante inspirieren lassen o.Ä.

3.2.2 *Das Wunderbarliche Vogelnest I und II*

Für die beiden letzten Zyklusbücher sind die folgenden narrativen Grundbedingungen charakteristisch. Die Handlungsführung ist episodisch und die einzelnen Episoden reihen sich chronologisch aneinander. Das Geschehen um das Vogelnest wird aus drei verschiedenen Erzählperspektiven dargeboten, teilweise synchronisiert, und ist zeitlich und personell sorgfältig verschränkt. In beiden Erzählungen kommen Bekehrungsstruktur und satirischer Erzählton vor. Besonders der zweite Teil weist zudem einen starken aktuellen Zeitgeschichtsbezug auf.³⁰¹

In den beiden *Vogelnest*-Romanen sind weder Springinsfeld noch Courage anwesend, die persönliche Anwesenheit des (alten) Simplicius liegt nur in einer Episode im ersten Teil des *Vogelnest*-Romans vor. Temporal gesehen spielt sich die Geschichte des Hellebardieres Michael ab, während Springinsfeld vor Candia kämpft. Der zweite Teil des *Vogelnest*-Romans knüpft temporal auf den ersten Teil nahtlos an und reicht bis in den französisch-niederländischen Krieg (1672-1679) hinein. Im Keim sind die beiden *Vogelnest*-Romane schon im *Springinsfeld* enthalten, das Verbindungsglied der drei Geschichten bilden die Leirerin – als Ehefrau, Diebin und Hingerichtete, das Motiv des Vogelnests und das gestohlene Geld.

Von seiner unsichtbaren Frau verlassen, geht Springinsfeld nach München, um dort mit seiner Kunst (Geigenspiel) für die venezianischen Werber Soldaten zu gewinnen und damit sein Geld zu verdienen. Vor der Mariensäule schüttet ihm die Leirerin „einsmals“ (Spr 24, 278) viel Geld in die Hosentasche. Um die Mittagszeit berichtet dann der Wirt, „daß einem reichen Herren in der Stadt vil Gold und Silber von Gelt und Kleinodien außgefischt worden wären“ (ebd., 278f.), Springinsfeld merkt, dass seine Ehefrau den Reichen bestohlen hatte, ihm 30 Thaler davon gab und das Geld unter die Menschen verstreut hatte. Das Geld geht zum Teil wieder an den ursprünglichen Besitzer zurück, aber seine doppelten Dukaten nicht. Die Leirerin stellt noch andere Possen an, inzwischen findet sich Springinsfeld als betrogener Betrüger, der auch mit nach Candia muss. Er kommt als Bettler zurück nach München (Kap. 26) und trifft denselben Wirt, der offensichtlich auch diesmal von der Leirerin (als einem Gespenst) berichtet, „deren Körper neulich ohnweit von hinnen verbrand worden wäre“ (Spr 26, 287). Der Wirt erwähnt weiter ihre Possen,

³⁰¹ Nicola Kaminski: „Der vergessene Schatten. Auf den narratologischen Spuren des ‘Simplicianischen Autors’ (Teil I).“ In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 195-214, Fortsetzung in: *Simpliciana* XXIX (2007), S. 359-379;

Jörg Wesche: „Unsichtbares lesen. Narrative Selbstreflexion in Grimmelshausens *Vogel-Nest*.“ In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 69-82. S. 69.

insbesondere die von dem Bäckerknecht, der auf die Leirerin im Mai gestoßen sein soll. Die Leirerin wird schließlich getötet und „es ist bey ihrem Todt einer von den Hellebardiren / ein junger frischer Kerl / [...] hinweg kommen / das bißher kein Mensch erfahren wohin er geflogen oder gestoben sey“ (Spr 27, 292). Springinsfeld kennt im Unterschied zu anderen die Ursache seines Verschwindens, behält aber sein Wissen für sich:

„ich hätte den Leuten allen wol aus dem Traum helfen können / wann ich ihnen nur hätte die Warheit sagen wollen / aber ich schwig still und lisse dieselbige sich under einander verwundern und *disputirn* so lang sie wolten; betrachtet darneben wie grob der unwissenden wahn betrüge / und was wol auff etliche wunderbarliche Historien zuhalten / die weit anderst erzehlt worden wären / wann die *Scribenten* den Grund recht gewust hätten.“ (Spr 27, 293)

Im neunten Zyklus-Buch sind die einzelnen Episoden in ihrer moralisch-erbaulichen Bedeutung im Unterschied zu den vorangehenden Büchern sehr gut durchschaubar, sodass der allegorische Charakter des Geschehens im ersten Vogelnest-Roman früh erkannt wurde. Der Autor wollte die Einheitlichkeit des neunten Buches offensichtlich unterstreichen, weshalb er diesmal nicht zur Gliederung in einzelne Abschnitte greift und nur die Mahnung aus dem *Simplicissimus*, der Wahn betrüge (vgl. 373), graphisch von der übrigen Umgebung trennt. Das führte zu diversen interpretatorischen Gliederungsvorschlägen,³⁰² die meist bestrebt waren, in dem Kontinuum der erzählten Episoden³⁰³ nach einem System oder einer Gesetzmäßigkeit zu suchen. Zum Beispiel orientierte man sich an den einzelnen gesellschaftlichen Gruppen und der Abwechslung sozialen Milieus. Oder man hat das moralische Wachstum der Hauptfigur als Gliederungskriterium angenommen.³⁰⁴

Geht man auf den Umgang mit der erzählten Zeit genauer ein, stellt man bald fest, dass der Erzähler Michael alle seine Erlebnisse immer mit einer tagebuchartigen Akribie berichtet, sodass der Leser seine Reise mit dem Vogelnest durch das Land temporal ganz genau nachvollziehen kann:

„Ungefehr zwo Stund war ich gegangen / als ich eine Gesellschaft Bettler unweit neben der Landstrassen antraff.“ (WVN1, 317)

Michael kommt „nach 2. Stunden vor ein lustig Städlein.“ (WVN1, 359)

³⁰² In diesem Zusammenhang wies Streller, was die Struktur angeht, für das neunte Buch auf das Kompositionsprinzip der Mitte und Symmetrie hin, für das zehnte auf das der Drittelung. Vgl. Peter Heßelmann, *Gaukelpredigt*, bes. S. 410, 415.

³⁰³ Vgl. „Die insgesamt dreiundzwanzig Episoden (meine Zählung) unseres in sich ungegliederten Textes, die sich wie Perlen an einer Schnur aneinanderreihen, lassen sich nicht als konventionelle Formen einer Ich-Erzählsituation beschreiben.“ Die Schrepffeysen-Szene ist laut Tarot somit die 17. in der Reihe. Rolf Tarot: „Die Kunst des Erzählens in Grimmelshausens *Wunderbarlichem Vogel-Nest*.“ In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 25-41. S. 28 und 31.

³⁰⁴ So Arnfrid Beier: *The Moral and Religious Teaching in Grimmelshausens's Simplician Cycle, with Special Reference to Das Wunderbarliche Vogelnest I*. Leeds Univ. Diss. 1987, vgl. bes. S. 177ff.

„Den folgenden Morgen erwachte ich nicht ehender / als ungefähr umb acht Uhr.“ (WVN1, 378)

„Wol zwo Stund gieng ich / daß mir nichts denckwürdigts begegnet / als ich mich aber zu nechst am Weg bey einem Brunnen nidersetzt und zu mittag asse.“ (WVN1, 398)

Das fällt umso mehr auf als die jeweiligen Aufenthaltsorte nur allgemein klassifiziert werden.³⁰⁵ Die erzählte Zeit des neunten Buches umfasst eine ungefähr einen Monat³⁰⁶ lange Zeitspanne. Nicht alle Tage werden erzählerisch ausgeführt. Eine Raffung findet sich in der Episode, wo Michael sich bei einem Schäfer aufhält.³⁰⁷ Eine weitere erscheint in der Beschreibung des Klosterlebens.³⁰⁸

Nach der einmonatigen Zeit geht das Vogelnest an den reichen Kaufmann über, von dem der Wirt ebenfalls erzählt hat, da der Kaufmann der bestohlene Reiche ist. Allerdings entsteht eine Zeitlücke, wenn man die Zeitangaben konsequent beachtet. Der Bäckerknecht lernt die Leirerin im Mai kennen (vgl. Spr 26, 288) und ihre „Beziehung“ dauert ungefähr vier Wochen, dann kommen beide um. Das äußerste Datum wäre dann irgendwann gegen Ende Juni anzusiedeln, nicht jedoch Ende Juli, wie aus weiteren Zeitangaben der beiden Vogelnest-Besitzer folgt.

Dies deutet meiner Meinung nach darauf hin, dass die Zeitangaben auch hier wieder in ihrer übertragenen Bedeutung auftreten. Dass die Handlung des ersten Teils um den 30. Juli ansetzt und am 25. August ihr Ende findet, dürfte mit Wahrscheinlichkeit kein Zufall sein. Michael hat die für ihn heilsamen Bienenstiche am Tag des Hl. Bartholomäus erlitten (vgl. WVN 1, 438f) und seine einmonatige Reise fällt insgesamt in eine Zeit, die früher eine gewisse Rolle gespielt hat. Es sind die Hundstage, die allgemein als die heißesten Tage des Jahres und als gefährlich galten. Verantwortlich für die Namengebung ist der als

³⁰⁵ Z.B. „Schloss“, „Kloster“, „Dorf“, „Schusterei“. Mit der Angabe der polnischen Grenze (WVN 1, 385) taucht ein recht merkwürdiges Moment in der Handlung auf. Michael ist ja in München verschwunden und dort fängt seine Reise an. In ungefähr zehn oder elf Tagen kann er von München aus zu Fuß die polnische Grenze nicht einmal annähernd erreichen.

³⁰⁶ Ergebnis meiner Zählung sind 28 Tage. Zu einem anderen Ergebnis (31 Tage) kommt Kaminski, die in einem anderen Kontext die zeitliche Gestaltung der um das Vogelnest zentrierten Geschehenisse betrachtet. Wenn der „Besitzerwechsel des Nests am (von der Frau des Kaufmanns im zweiten *Vogel-Nest* durch die Datierung eines Briefes gegebenen) ‚25. Aug.‘ endet, welcher zugleich der erste Tag der Geschichte des Kaufmanns ist, läßt sich die ungefähre Chronologie des *Springinsfeld* präzisieren: einunddreißig Nächte und einunddreißig Tage bringt der Hellebardierer unsichtbarerweise mit dem Nest zu, folglich beginnt die Geschichte des Kaufmanns am 25. August desselben Jahres 1669, die Tötung der ‚Leyrerin‘ sowie das plötzliche Verschwinden des Hellebardierers sind demnach auf den 26. Juli 1669 zu datieren.“ (Nicola Kaminski, *Der vergessene Schatten*, Teil I (2006), vgl. S. 202, zit. S. 211.)

³⁰⁷ „In dem aber der Regen gar zu starck anhielte / übernachtet ich in einer Schäferey“ (385) und „Ich behalff mich wol zween Tag bey ihnen / weil ich erstlich deß Regens und zweytens deß angeloffenen grossen Gewässers halber nicht ferners kommen konte“ (386).

³⁰⁸ In dem Kloster begegnet Michael dem jungen Simplicius, der des Diebstahls bezichtigt wird. Inzwischen vergehen „ein paar Tag“ (396). Der Versuch, sich für Simplicius einzusetzen und dessen Fortgang aus dem Kloster zu verhindern, schlägt fehl. Michael bleibt darauf noch „wol 8. Tag im Closter“ (397), also eine ganze Woche.

Hundsstern genannte Sirius, bzw. das Sternbild der Große Hund (Canis Maior). Sirius ist, wie Adelung schreibt,

„der größte und helleste unter den Sternen des großen Hundes, und zugleich unter allen Fixsternen, der seines majestätischen Glanzes wegen wohl eines bessern Namens würdig wäre [...]. Er hat seinen Namen von dem jetzt genannten Sternbilde, vielleicht aber auch von dem Einflusse, welchen man ihm ehemals über die Hunde andichtete.“³⁰⁹

Der Aufgang des Sterns bedeutete für die alten Ägypter die Ankündigung des neuen Jahres und außerdem setzte damit das segensbringende Steigen des Nils ein. Nach antikem Glauben bringt Sirius Hitze und Pest.³¹⁰ Die Angaben hinsichtlich der Dauer wechseln, wie schon der Autor des *Eitelkeiten Calenders* für das Jahr 1671 anmerkt.³¹¹ Die Hundstage werden aber zumeist in Juli/August platziert.³¹² Es sind

„diejenigen Tage von dem 24sten Julii bis zum 23sten August, in welchen die Sommerhitze gemeinlich den höchsten Grad erreichen, und die Hunde oft wüthend zu machen pflegt, welches man ehemals dem Hundssterne zuschrieb, als welcher um diese Zeit mit der Sonne zugleich aufzugehen pflegt.“³¹³

Zusammen mit den anderen „magischen“ Zeiten sind offensichtlich auch die Hundstage ins kritische Licht gerückt, wie der *Eitelkeiten-Calender* weiter zeigt. Der Autor versucht, den früheren Glauben, dass Sirius die große Hitze verursache, unter Berufung auf die Dauer des Sonnenscheins und des Lichts zu widerlegen. Gegen die frühere Auffassung stellt er eine naturwissenschaftliche, dem „vernünftigen“ Urteilen entsprechende Begründung:

„hieraus nun wird hoffentlich der verständige Leser [...] selbst vernünftig urtheilen können [...] daß folgendes die grosse Hitze / welche umb selbige Zeit zu seyn pfleget / gantz fälschlich dem Hundsstern zu geschrieben werde“ So „glaubt man doch auch nicht / daß zu dieser unsern Zeiten der Hundsstern das geringste zu Vermehrung der Hitz helfe / sondern daß die Hitze einig und allein von der Sonnen [...] herrühre“.³¹⁴

Vorsichtig soll man an den heißen Tagen nicht wegen des Sirius-Gestirns sein, sondern einfach deshalb, weil „umb dieselbe Zeit die Sonne der Menschen Leiber am meisten

³⁰⁹ Johann Christoph Adelung: *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, Bd. 2. F – L. Wien 1811. Art. „Hundsstern“, Sp. 1325f.

³¹⁰ Bei den Griechen kommt aber bereits der Glaube an die schädliche Wirkung dieser Zeit vor. Bei den Römern gelten die *dies caniculares* als besonders gefährlich.

³¹¹ „Dann (damit ich den gantzen Handel treulich entdecke) so sind meine Calenderschreiber nie einig gewesen / wann diese Hundstag eigentlich ihren Anfang und wider ihr End haben.“ *Eitelkeiten-Calender* (1671), unpag., Kalendarium-Teil [Junius].

³¹² Vgl. dazu Sturms Ausführungen im *Eitelkeiten-Calender* auf das Jahr 1671. In den Hundstagen herrschten im Aberglauben verschiedene, mit dem Wasser verbundene Verbote – besonders gefährlich sei das Baden zu Maria Magdalena (22.7.), Jakobi (25.7.) und Laurentius (10.8.). In der Zeit zwischen Mariä Himmelfahrt (15.8.) und Mariä Geburt (8.9.) samt der Oktave, glaubte man, hätten die Hexen eine besondere Gewalt. Aber die Natur selbst sei freundlich und nichts sei giftig. Es ist eine für Heilungen günstige Zeit. Mehr vgl. Art. „Hundstage“ In: HWA Bd. 4, Sp. 495-501, bes. 495f und 498; sowie Art. „Frauendreißiger“ In: HWA, Bd. 2, Sp. 1775.

³¹³ Johann Christoph Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, Bd. 2., Art. „Hundstag“, Sp. 1325f.

³¹⁴ Johann Christoph Sturm (Aletophilus von Uranien), *Eitelkeiten-Calender*, 1671, Kalendarium, unpag. [Julius; Sept.].

erhitzt / und die Luft sehr entzündet und dämpfigt ist.“³¹⁵ Jeder Glaube an die Hundstage wird scharf verurteilt: „Darumb / die gründliche Waarheit zubekennen / ist im End die Sach mit den Hundstagen ein aluters Fabelwerck“.³¹⁶

Der Beginn der Handlung des zweiten Teils (WVN 2) fällt in den Spätsommer und in die beginnende Herbstzeit. Auch dies wieder, wie bereits etwa im Fall der Susannen-Mann-Episode, wohl ein ernst zu nehmender allegorischer Hinweis, unterstützt zudem durch die früheren Behauptungen: „Die apokalyptische Motivik, die sich noch in anderen Textpassagen nachweisen ließe, scheint ein Strukturierungskonstituens von Grimmelshausens letztem Werk zu sein.“³¹⁷

Die anagogische Bedeutungsebene wird bereits am Anfang unmissverständlich durch die Anspielung auf den reichen Mann signalisiert. Auf dasselbe biblische Gleichnis aus dem Lukasevangelium (Lk 16) wurde schon im ersten Teil des Romans verwiesen.³¹⁸ Es kommt noch in Grimmelshausens *Verkehrter Welt* vor, konkret im Gespräch des Erzählers mit dem verdammten stummen Bettler in der Hölle. Der Reiche aus dem Evangelium wollte, dass seine Brüder vor der Hölle gewarnt seien, was jedoch abgelehnt wird: „Darauf sagte Abraham: Wenn sie auf Mose und die Propheten nicht hören, werden sie sich auch nicht überzeugen lassen, wenn einer von den Toten aufersteht.“ (Lk 16,31) In der *Verkehrten Welt* wird folglich erörtert, inwiefern die Geistlichen für die Seligkeit ihrer „Schafe“ verantwortlich sind, ein Thema, das selbst Courage berührt, wenn sie die Schuld für ihre Sündhaftigkeit der mangelnden geistlichen Führung in der Kindheit zuschreibt und so einen gewissen Defätismus treibt (Cour 1,21f). Der verdammte Bettler verweist zwar auf das Werk der Barmherzigkeit, Unwissende zu lehren, doch der Erzähler opponiert:

„der arme Lazarus wehre ohn Zweifel [...] nicht mit so vielen Seelsorgern umgeben gewest als der Reiche Prasser / der ihnen wohl auftragen und die Absolution bezahlen können / und seye jedoch Jehner seelig / dieser aber verdamt worden. Wo derowegen Jeder nach dem zeitlichen Leben hingelange / sey nicht der Geistlichen sindern eines Jeden eigne Boßheit und Sünden schult“ (VW 466f.).

Mit dem Verweis auf die Verantwortung für das eigene Handeln zeigt sich u.a. Courages Schuldzuschreibung als unberechtigt. Grimmelshausen nutzt das Gleichnis in seinen Vogelnest-Romanen, um auf die Gefährlichkeit des materiellen Reichtums für das Seelenheil hinzuweisen.³¹⁹

³¹⁵ *Eitelkeiten-Calendar*, 1671, Kalendarium, unpag., [Aug.].

³¹⁶ *Eitelkeiten-Calendar*, 1671, Kalendarium, unpag., [Aug.].

³¹⁷ Peter Heßelmann, *Gaukelpredigt*, S. 490.

³¹⁸ Die entsprechenden Textstellen: WVN 2, 466 und WVN 1, 369.

³¹⁹ Vgl. WVN 1, 361-364 und Lk 16, 19-31. Schon Deupmann hat früher die Bedeutung der Anspielung beschrieben. „Damit ergibt sich eine Opposition zwischen akkumuliertem Geld und dem ‚unschätzbarliche[n] Schatz‘ der ‚ewige[n] Seligkeit‘ (162), diesseitiger Spekulation und jenseitigem

Die erzählte Zeit des zweiten Buches ist nicht mehr so tagebuchartig genau verzeichnet wie im Fall von Michaels Erzählen. Die Handlung beginnt mit einem Spaziergang des bestohlenen Kaufmanns in seinem großen Garten, „als die Zeit eben gegen dem Ende deß Augusti zulieff“.³²⁰ Der Kaufmann erwirbt das Vogelnest (bzw. die Reste davon) und kehrt unsichtbar noch am selben Tag nach Hause, wo er auf seine Laden-Diener „wol drey Stund / biß gegen dem Abend in meinem Gaden beim Gelt-Kasten“ aufpasste (WVN 2, 481). Er sieht auch seine Frau und die Nacht rückt heran (vgl. 483). Das genaue Datum des Tages, den 25. August, kann man aus dem Brief der Kaufmannsfrau an den Doktor entnehmen (Kap. 5, S. 493). Der Kaufmann verbringt die ganze Nacht mit Gedanken an Rache an seiner Frau (493). Am anderen Morgen (Kap. 6) geht er zu seinem Freund, dem Apotheker. Eine Antwort des Doktor wird gefälscht und der Kaufmann lädt diesen und den Apotheker zu sich zu einer festlichen Mahlzeit auf den folgenden Tag ein.³²¹ Wenige Tage nur beansprucht die Posse des Kaufmanns, deren Beteiligte die Beschließerin und ihr Liebhaber sind. Das Paar soll heiraten und ihre Hochzeit wird bereits im September angekündigt:

Es „schickte sich gar fein / daß eben damahl ein Feyertag einfiel / welcher den beyden künfftigen Eheleuten so wohl zu statten kame / daß sie umb acht Tag ehender als sonst dorfften Hochzeit halten / weil sie in 8. Tagen drey mal nacheinander über die Cantzel geworffen werden konten“ (WVN 2 10, 521).

Außerdem „hatte sich die Zeit genähert / darinn ich meiner Geschäfte halber in die Leipziger Michaeli Meß räisen muste“ (ebd.), also um den 29. September.

Der Kaufmann gelangt „6. Wochen nach [s]einer Abreise“ nach Amsterdam, wo er „von neunten biß in das siebenzehende Jahr meines Alters auffgezogen worden“ ist (10; 528). Die Stadt wird dabei auf der allegorischen Ebene mit Eigenschaften des sündhaften Babylons ausgestattet.³²² Die Handlungszeit lässt sich hier zwar nicht auf den Tag genau bestimmen, aber mit der Angabe von sechs Wochen fällt die Ankunft des Kaufmanns eindeutig in die Herbstzeit vor dem Martinstag. Das elfte Kapitel widmet sich zuerst Diskursen über das Zeitgeschehen. Die Prognosen über den Krieg fallen in den Spätherbst

Glauben, profaner Geldbewegung und transzendente Heilsgeschehen: Während das Geld weiterhin zirkuliert, wird die Zumessung des moralischen Wertes des Menschen am Ende der Tage ein für allemal festgestellt. Am Ende des Romans steht daher eine zweifache, moraltheologische und ökonomische Abrechnung.“ (Christoph Deupmann: „Geldverhältnisse. Ökonomie und Geld in Grimmelshausens Roman *Das wunderbarliche Vogel-Nest*.“ In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 169-183, S. 179.)

³²⁰ WVN 2, 469.

³²¹ D.h. in der Chronologie den 27. August.

³²² Vgl. Peter Heßelmann: „Zum Judenbild bei Grimmelshausen. Christian Gersons *Der Jüden Talmud* (1607), Michaels Buchenröders *Eilende Messias Juden-Post* (1666), und *Das wunderbarliche Vogel-Nest II* (1675).“ In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 115-134, 115f.

Der kaufmännische Beruf mag die apokalyptische Deutung der Stadt mildern, muss aber nicht, wenn man sich die Darstellung von Geld und Handel (Marketenderin) schon im *Trutz-Simplex* vor Augen hält.

1669, „denn 1670 war England bereits aus der gegen den übermächtigen französischen König eingegangenen ‚Triple Alliantz‘ ausgeschert und hatte sich mit Frankreich verbündet“.³²³ Dann hat der Kaufmann (12. Kap.) vor, einen reichen portugiesischen Juden zu berauben,³²⁴ und verliebt sich in die schöne Jüdin Esther.

An einem Freitagabend beobachtet er das jüdische Ritual Haudila. Er lässt sich dann von dem konvertierten Juden Erasmus das Wesen jüdischer Feste erklären und denkt darüber nach, wie er die Jüdin Esther verführen kann. Die Juden pflegen am Seder des Pessach-Festes für den Propheten Elias den Tisch zu decken und ihm eine Stelle frei zu lassen. Offensichtlich verstreicht inzwischen mehr als ein Vierteljahr, denn das Pessach-Fest entspricht ungefähr dem Osterfest und wird Anfang Frühling begangen. Seder ist der Abend des 14. Nisan. Naheliegend ist es also an den Frühling 1670 zu denken, als der reiche Jude Eliezer „eine solche Mahlzeit angestellt / da wagte ichs und setzte mich an deß Eliæ Stell zu Tisch“ (WVN 2 14, 558). Später erscheint der Kaufmann dem Juden Eliezer in einer Nacht als Engel Uriel:

„Elias hat den Samen Davids zum Moschiach / seyt desselben Königs Lebzeiten im Paradeiß bisher verwahret / solchen deiner Tochter Esther den dritten Tag dieses auff heint eingestanden Monats Elul (ist der Septembr.) beyzubringen / auff welchen Tag er sich seiner Gewohnheit nach unsichtbarlich in ihrer Schlaffkammer einfinden / und das Werck verrichten wird / wornach das Hauß Jacobs schon so viel hundert Jahr verlangt“ (WVN 2 14, 560)

Die Handlung ist also zeitlich weiter fortgeschritten.

Mit der Erwähnung des Elul wird zugleich angedeutet, dass hier die Endzeitthematik wieder zu Wort kommt. Elul ist als zwölfter und letzter Monat des bürgerlich-jüdischen und sechster Monat des religiös-jüdischen Kalenders für die jüdische Liturgie ein ganz besonderer Monat. Er umfasst 29 Tage und fällt im gregorianischen Kalender in den Spätsommer (August/September). Genannt auch der „Monat der Gnade und des Vergebens“ markiert er eine Zeit der Buße und Vorbereitung auf die hohen Feiertage Rosch ha-Schanah und Jom Kippur am ersten und zehnten Tag des Folgemonats Tischri. Elul ist also ein Monat der Vorbereitung der Menschen auf die bevorstehenden Tage des Gerichts und der Versöhnung, denn laut Tradition werden an Rosch ha-Schanah die Taten eines Menschen beurteilt und ins Buch des Lebens eingetragen. Das Fest erinnert an den Aufstieg Mose³²⁵ auf den Berg Sinai. Das jüdische Neujahrsfest Rosch ha-Schana fällt auf

³²³ Vgl. WVN 2, 11; zit. Nicola Kaminski, *Der vergessene Schatten*, Teil I (2006), S. 202.

³²⁴ Im Unterschied zu Michael Rechulin, der etwas Ähnliches in Polen im Sinn hatte (vgl. WVN 1, 385), führt aber der Kaufmann seinen Plan aus. Interessant ist, dass Michael, der das Vogelneest in der Gegend innerhalb eines so kurzen Zeitraums von München erlangte, zu Fuß bis nach Polen kommt. Das fällt umso mehr auf, als die Aufzeichnung der Tageszeiten so genau ist.

³²⁵ Die insgesamt vierzig Tage zwischen Rosch Chodesch Elul und Jom Kippur sollen an jene vierzig Tage erinnern, in denen Moses den Berg Sinai erstieg, um zum zweiten Mal die Gesetzestafeln mit den Zehn

den 1. Tischri (September/Oktober) und bedeutet nicht nur eine Grenze zwischen zwei Jahren, sondern steht symbolisch für das Große Gericht, an dem Gott in den Büchern des Lebens aller Menschen liest. Am 10. Tischri wird dann der jüdische Versöhnungstag Jom Kippur gefeiert. Der Tag gilt als heiligster und feierlichster im jüdischen Jahr in Bezug auf Umkehr, Reue und Versöhnung. Er schließt die zehn Tage der Reue und Umkehr ab. Der zum Christentum konvertierte Jude Christian Gerson berichtet von einer Fastenzeit, welche die Juden

„in den Hundstagen halten / kutz vor dem Begegnis der Verstörung Jerusalems [...]. Die Phariseer aber halten diese Fasten drey Wochen lang. Eine andere Fasten halten sie umb die Zeit / wann ihr New Jahr gefeyert wird. Etliche halten sie zehn Tage / vnd etliche halten sie vierzig Tage lang.“³²⁶

Die Zeit vor Jom Kippur ähnelt in ihrer endzeitlichen Stimmung den früheren Adventsvorbereitungen und der Fastenzeit vor Weihnachten. Der Vogelnest-Roman thematisiert also nicht allein den verkehrten Messianismus der Amsterdamer Juden als solchen. Die temporale Einbettung der Handlung ist so gewählt, dass die Thematik von Ankunft des Messias und Weltende gleichsam parallel auf der Ebene der offiziellen jüdischen Liturgie aktualisiert wird. So entsteht die satirische Brechung, dass ein Jude, der sich für fromm hält, ausgerechnet in der (liturgisch betrachtet) letzten Zeit auf falsche Propheten hört und an Abgötter glaubt.

Die Erzählung vom falschen Messias hatte bereits eine längere Tradition, die Grimmelhäuser aufgreift und reflektiert.³²⁷ Bereits 1613 schreibt Gerson: „Die Juden haben etliche falsche Messiae angenommen / vnd seynd dadurch betrogen worden.“³²⁸ Schließlich kommt das aktuelle Zeitgeschehen im 17. Jahrhundert hinzu. Seit 1648 hatte Sabbatai Zwi (1626-76), ein Jude marranischer Herkunft, die unmittelbar bevorstehende Ankunft des Messias verkündet und gab sich seit dem 31. Mai 1665 selbst als Messias und

Geboten zu empfangen, nachdem er die ersten aus Wut zerbrochen hatte, weil das Volk in seiner Abwesenheit das Goldene Kalb anbetete. Der Tag, an dem Gott durch Mose die Vergebung aller Sünden verkünden ließ, ist im Judentum der Tag der Vergebung.

³²⁶ Christian Gerson: *Der Juden THALMUD fürnemblichster Inhalt vnd Widerlegung*. [...] Gera: Martin Spiessens Erben. In Verlegung Jakob Appels, 1613, bes. S. 139-155, zit. 154f.; Karl-Heinrich Bieritz, *Das Kirchenjahr*, S. 47.

³²⁷ Mehr dazu vgl.: Friedrich Vollhardt, *Die interpretatorische Relevanz nichtfiktionaler Elemente...*, S. 266. Peter Heßelmann: „Zum Judenbild bei Grimmelhäuser. Christian Gersons *Der Jüden Talmud* (1607), Michaels Buchenröders *Eilende Messias Juden-Post* (1666), und *Das wunderbarliche Vogel-Nest II* (1675).“ In: *Simpliciana XXVIII* (2006), S. 115-134; *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Vol. I. *Jewish Messianism in the Early Modern World*. Ed. by Matt D. Goldish and Richard H. Popkin. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2001 (International Archives of the History of Ideas 173), Kap. 7. The Last Deception: Failed Messiahs and Jewish Conversion in Early Modern German Lands (E. Carlebach), S. 125-138.

³²⁸ Christian Gerson: *Der Juden THALMUD...*, Überschrift zum Kap. 19. im zweiten Buch.

König der Juden aus.³²⁹ Das Jahr 1666 hat er zum apokalyptischen Jahr erklärt, in dem es zur Erlösung der Auserwählten unter seiner Führung kommen sollte. Es war zugleich Höhepunkt der Bewegung. Besonders in den niederländischen Judengemeinden löste sich eine massive Bewegung³³⁰ und starke Endzeitstimmung aus, die durch Zwis Konversion zum Islam (1666) zunächst tief enttäuscht, verunsichert und für mehrere Jahre verwirrt wurde: „Die Nachricht von der Apostasie erreichte Europa Anfang November 1666 über verschiedene, jüdische wie christliche Kanäle. Zunächst stieß der Bericht, sogar bei Christen, auf Unglauben.“³³¹ Der Glaube an den abtrünnigen Messias Zwi lebte dennoch nicht zuletzt dank der aktiven Propaganda des Propheten Nathans von Gaza fort. Sabbatais Konversion wurde als heilsnotwendiger Schritt begründet. Eine weitere Eigentümlichkeit, die mit dem Sabbatismus nach 1666 zusammenhängt, ist eine Vision des Nathan für den Monat Ellul des Jahres 1667. Gemäß der Offenbarung sollte es dann zur Erlösung kommen, die freilich ausblieb.³³² Außer den Sabbatisten machte sich in den Niederlanden auch sonst eine chiliastische Bewegung bemerkbar, die aber vor allem von den Nicht-Niederländern geführt wurde.³³³

Mit Esther verbringt der Kaufmann noch andere Nächte. Es vergeht wieder einige Zeit.³³⁴ Nach der Hochzeit von Esther und Erasmus wendet sich die Handlung verstärkt den Kriegseignissen zu: „Damals erscholle in gantz *Europa*, daß der König in Franckreich den Staad von Holland eygentlich bekriegen würde“ (WVN 2, 602). Dargestellt wird so die unsichere politische Lage kurz vor dem kriegerischen Überfall des

³²⁹ Gershom Scholem: *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias*. Übs. v. Angelika Schweikhart. Frankfurt/M.: Jüdischer Verlag, 1992, über das Amsterdamer Geschehen bes. S. 254ff, 583-607, 842ff.

³³⁰ Die sabbatianische Massenbewegung ist in ihrer Bedeutung und in ihren Dimensionen nach Gershom Scholem die wichtigste messianische Bewegung im Judentum seit der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahr 70 nach Christus. Mehr dazu: *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Vol. I. *Jewish Messianism in the Early Modern World*. Ed. by Matt D. Goldish and Richard H. Popkin. Dordrecht et al. 2001 (International Archives of the History of Ideas 173); Richard H. Popkin / Gordon M. Weiner (Hg.): *Jewish Christians and Christian Jews. From the Renaissance to the Enlightenment*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1994 (International Archives of the History of Ideas 138); Peter Heßelmann, *Zum Judenbild bei Grimmelshausen*, S. 117.

³³¹ Gershom Scholem, *Sabbatai Zwi*, S. 839.

³³² Gershom Scholem, *Sabbatai Zwi*, S. 826.

³³³ Die Remonstranten weisen ebenfalls chiliastische Tendenzen auf, sie stehen hierin in der Tradition des Sebastian Franck. Es waren laut G. van Gemert namentlich Deutsche, die heterodox und Exulanten waren und in den Niederlanden ihre Schriften drucken ließen. Das gilt zum Beispiel für Friedrich Breckling (1629-1711). Vgl. Guillaume van Gemert: „Knorrs Apokalypse-Kommentar und der niederländische Kontext: Serrarius, Breckling, Hiël.“ Vortrag, gehalten am 3.7.2010 an der 20. *Tagung der Knorr von Rosenroth-Gesellschaft in Sulzbach-Rosenberg, Thema: Apokalypse-Deutungen im 17. Jahrhundert in Theologie, Literatur und Kunst*. Mehr zum Thema vgl. Ferdinand van Ingen: *Böhme und Böhmierten in den Niederlanden im 17. Jahrhundert*. Bonn: Presse- und Kulturabt. der Kgl. Niederländ. Botschaft, 1988.

³³⁴ „Je mehr sich nun der Juden Jubel mehrete / je näher ruckte die Zeit herbey / daß Esther ihnen ihren Heyland / gebären / und also ihre Freud gantz vollkommen machen solte“ (15, 570). Bis zur Geburt des Mädchens müssen neun Monate vergangen sein, d.h. chronologisch ist die Handlung frühestens in der Mitte 1671 angesiedelt.

französischen Königs Ludwig XIV. auf die Vereinigten Niederlande (im Frühjahr) 1672. Der Kaufmann, von der Melancholie betroffen, trifft sich damals mit Menschen, „darunter der geringste gar wol vor einen Ertz-Schwartz-Künstler *passiren* konte“ (WVN 2, 605). Das „*Spectacul*“, das sie ihm zeigen, besteht darin, „daß man vergangenes / gegenwärtiges und zukünfftiges darbey sehen könte“ (ebd.). In der Vision, welche der Kaufmann miterlebt, dem „vorgegauckelten Gesicht“ (ebd., 607), sieht er eine Utopie, bzw. ein Schlaraffenland, in dem ähnlich wie auf der Kreuzinsel „alles so lustig anzusehen [war] / als immer im Mayen“ (ebd., 605) und wo sich Sünder, abermals ähnlich wie die holländische Schiffsbesatzung in der *Conitnuatio*, verwandeln, jedoch nicht in Verrückte, sondern gleich in Tiere. Es waren solche Verwandlungen, „von dergleichen auch *Ovidius* niemahlen sich träumen lassen dörrffen“ (vgl. 606f). Der Ort, von dem man Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges überschauen kann, ähnelt in seiner Anlage dem Mummelsee, der im *Simplicissimus* als Zentrum der Erde beschrieben wird, von dem aus man alles überblicken kann. Im Anschluss an die Vision folgt die Schilderung einer Götterversammlung, in der Jupiter mit anderen Göttern über die Ursachen der Sündhaftigkeit der Menschen diskutiert. Ähnlich wie im *Simplicissimus* wird die Frage einer gerechten Strafe behandelt, und wenn die anderen Götter gegen Jupiters Entscheidung für den Krieg protestieren, argumentiert er mit der Beständigkeit der Gerechten:

„Was wird er [d.h. Mars] abermal in der Welt vor Jammer durch seine Grausamkeit anstellen? Aber Jupiter liesse sich diese Einred nicht irren / sondern sagte / das grosse *Numen* wird die seinige schon zu erhalten wissen / und wann gleich [...] mancher Gottliebender Mensch gar deß Zeitlichen Lebens und Guts beraubt wird / so wird ihn dasselbige jedoch darvor hinwiderumb in seinem Himlischen Reich ergötzen (vgl. WVN 2, 608ff, zit. 611).

Nach Kriegsausbruch im März 1672, dem „Rampjaar“, versuchte die Regierung der Niederlande, den Vormarsch der Franzosen mit einem Friedensangebot aufzuhalten. Als Ludwig XIV. ablehnte, öffneten die Niederländer die Schleusen und überfluteten das Land. Die Ernennung Wilhelms von Oranien zum Statthalter der Niederlande bewirkte das Eingreifen europäischer Mächte. 1673 entstand eine antifranzösische Allianz, in der sich der Kaiser, das Reich (ohne Hannover und Bayern) und der König von Spanien zusammenschlossen und Frankreich den Krieg erklärten. Nach mehreren Kämpfen wurde erst 1678 der Frieden geschlossen. Der Kaufmann entschließt sich um 1672-73 aktiv an der niederländischen Seite zu kämpfen, nimmt am Feldzug teil und wird nach einiger Zeit

verletzt.³³⁵ Im Lazarett bekommt er ein schlechtes Gewissen, was zudem durch die lange Predigt unterstrichen wird.³³⁶

Bei dem Pater in Utrecht bleibt der Kaufmann noch weitere 14 Tage. Dann begibt er sich mit ihm auf die Heimreise. Es begleiten ihn außerdem ein Franziskanerpater, ein reformierter Pfarrer und ein Jude. Ihre Gespräche betreffen die Einheit der Christen. Im Unterschied zu Jupiters Vision eines allgemeinen Religionsfriedens (ST III/5) wird hier aber die Spaltung der Christen in ihrer Wirklichkeit dargestellt, die gerade keine neue Einheit erwarten lässt.³³⁷ Die Rückreise des Kaufmanns ist auf Ende 1672 zu datieren, da in derselben Zeit der erste Teil des Vogelnest-Romans erscheint, in Ortenau die kriegerischen Entwicklungen noch nicht begonnen haben.³³⁸

3.2.3 Zusammenfassung

Aus den Betrachtungen zum *Simplicissimus* und zur *Continuatio* ging hervor, dass sich dort der Einsatz von Jahreszeiten im christlichen Sinn deuten lässt und dass diese Deutung die erbauliche Komponente der Handlung nur noch verstärkt. Dass der Dichter bewusst mit der temporalen Situierung umgeht und ihr Bedeutungspotenzial nützt, signalisiert er selbst am Ende seines Zehn-Bücher-Zyklus mit dem kritischen Verweis auf abergläubische Praktiken. Beobachtet man die Verschränkung der Zeitangaben mit der Handlung, lassen sich folgende Ergebnisse feststellen und diese Schlüsse ziehen.

Ein Ergebnis der Zeituntersuchung ist die Beobachtung, dass der Dichter bestimmte Motive und Ereignisabfolgen wiederholt nützt. Zu solchen gehört das Motiv der Kriegsverletzung. Sowohl Simplicius, als auch Springinsfeld und der anonyme Kaufmann werden am Schenkel verletzt und besuchen ein Lazarett oder einen Kurort. Da der Kaufmann nach Kriegsanfang (März 1672) ins Feld zieht,³³⁹ fällt auch bei ihm die Verletzung wie in den anderen beiden Fällen in den Frühling. Ein anderes wiederkehrendes Motiv ist der Topos am Flussufer oder die Überschreitung eines Flusses. Die linke Seite des Rheins wird schon im *Simplicissimus* mit Bosheit verbunden. Die Heimkehr gewinnt

³³⁵ Vgl. Kap. 23.

³³⁶ Vgl. Kap. 24-26.

³³⁷ Vgl. WVN 2, 645ff.

³³⁸ Das geschah erst seit Januar 1673. Schließlich deuten die Lachse im Rhein, bzw. Salmen ebenfalls die Winterzeit an. Das alles bewegt N. Kaminski zur „Annahme sorgsamster chronographischer Komposition“. (Nicola Kaminski, *Der vergessene Schatten*, Teil I (2006), S. 203.)

³³⁹ „Weilen dann eben damahlen die Waffen deß Aller-Christlichsten Königs / mit *assistenz* deß Königs in Englland zu Wasser und Land die verlassene Holländer anwendeten / und in deme sie selbige übereylet / mit trefflichen *progressen* fort giengen / bedauchte mich Zeit zu seyn / dem betrangten Volck [...] mit meiner Dapfferkeit zu Hölf zu kommen“ (WVN 2, 23, 619).

bei Simplicius und bei dem Kaufmann an allegorischer, religiöser Bedeutung ebenso wie das Nichtüberschreiten des Flusses durch Springinsfeld und Philarchus.

Der Frühlingszeit kommt insofern eine auf die letzten Zeiten bezogene Bedeutung zu, als diese Zeit eine neue Schöpfung (vgl. März) oder die ewige Herrlichkeit (Mai, Juni) symbolisieren kann. Der zu Ende gehende Winter ist wie ein anbrechender Morgen eine Zeit der Hoffnung auf die Ankunft der Sonne und des neuen Jahres/Tages. Die Zeitlichkeit ist somit begriffen als Warten auf das Licht und damit als kostbares Gut, das man zur Selbstreinigung und Annäherung zu Gott schon auf Erden nützen kann.

Eine ähnliche Bedeutung wohnt dem Herbst und der winterlichen Adventszeit inne. Als dunklere Zeiten des Jahres werden sie zwar mit Ende und Finsternis assoziiert, aber zugleich mit der sicheren, noch ausstehenden zweiten Ankunft Gottes. Der Herbst bzw. der Winter verkörpern so die eschatologisch letzte Zeit.

Wenn der *Simplicissimus* und *Trutz-Simplex* als sich programmatisch entgegengesetzt begriffen werden und Simplicius und Courage sich einander in ihrem religiösen Verhalten gerade gegenteilig verhalten, ist zu bedenken, ob beide Werke und beide Figuren nicht für zwei entgegengesetzte Einstellungen zum Leben, zwei gegensätzliche Wahrnehmungen der Schöpfung stehen und damit auch für zwei unterschiedliche Formen der Zeit. Eine solche Annahme bestätigt sich schon bei einer flüchtigen Gegenüberstellung des frommen Einsiedlers (im Wald, auf der Insel) mit dem Waldleben der Zigeuner. Während im ersteren Fall die Zeit wie ein unendlicher langer Tag die Ewigkeit abbildet, ist es für die Courage und ihre Männer bzw. Leute typisch, ständig auf Reisen zu sein und von Ort zu Ort getrieben zu werden. Mit dem unruhigen Umherziehen und der Unberechenbarkeit korrespondiert der auffallend häufige Gebrauch von Ausdrücken wie Gelegenheit, *occasio* im *Trutz-Simplex* oder überall dort in der Handlung, wo eine Figur weltverfallen handelt.

Eine solche Annahme entstand zweitens nach einer tieferen temporalen Analyse. Während bei Simplicius die dunkle Jahreszeit bzw. Nacht vom Ende her wahrgenommen wird (Morgen, Frühling), ist es bei der Courage umgekehrt (anbrechende Dämmerung, Herbst). So fällt Simplicius' Begegnung mit dem Einsiedler in den Frühling, die Kalbsverwandlung in die Zeit um die Wintersonnenwende, ebenso spielt sich die Rückkehr aus Frankreich im Frühling ab, der Aufenthalt im Sauerbrunnen im Mai und Sommer und in der Kreuzinsel-Episode wird die Pfingstzeit erwähnt. Im *Trutz-Simplex* hingegen dominiert in den narrativ wichtigen Stellen die Herbst-/Winterzeit: Ihren Namen bekommt sie kurz nach der Schlacht am Weißen Berg (8.11.1620), nach der Nördlinger Schlacht (Herbst 1634) beginnt ihr Niedergang, die Susannenmann-Episode sowie der Schwank

vom menschenfressenden Kalb fallen in die Herbst-/Winterzeit. Ergänzt wird dies noch durch die Begegnung mit Philarchus, die ebenfalls in den Herbst fällt (Spr 4,178). Herbst und Advent sind als Zeiten der Dämmerung, anbrechender Kälte zugleich als Zeiten zu verstehen, die idealerweise von Buße und Reue geprägt sein sollten, wie es der Advent vorschreibt. In dieser, im übertragenen Sinn „letzten“ Zeit spielt sich außerdem die Wolfsepisode im *Springinsfeld* ab, und im *Wunderbarlichen Vogel-Nest II* werden bestimmte handlungsrelevante Episoden in diese Zeit situiert: so der Erwerb des Vogelneests in den Spätsommer oder die Verführung der Jüdin Ester in den Reuemonat Elul. Konsequenterweise fällt das Ende des Zyklus in den Winter als die ‚letzte‘ Zeit, in der sich der Kaufmann be- und zugleich auch heimkehrt.

4 Wundersame Begegnungen und Figuren der Offenbarung

Wie im einführenden Kapitel vorgeführt, gehört zu den letzten Dingen und zum Gegenstand der Eschatologie nicht allein die Frage nach dem „Wann“ des kommenden Gottes. Am Jüngsten Tag tritt der Mensch vor Gott und wird so ihn, die Wahrheit mit seinen eigenen Augen schauen. Das Ereignis der künftigen Parusie ist daher von zentraler Bedeutung. Zugleich spricht bereits das Evangelium von der ständigen Präsenz Gottes¹ und seiner Begleitung der Menschen im Heiligen Geist. Er soll zwar erst kommen, ist aber gleichzeitig schon da. Damit verbindet sich das andere Paradox in Bezug auf die Verhältnisse von Raum und Zeit. Zwar ist eine Trennung zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen der vergänglichen Zeitlichkeit und Ewigkeit in kategorialer Hinsicht vollkommen berechtigt, faktisch aber durchdringen beide existentiellen Bereiche einander, je nachdem, wie sich das Verhältnis des Menschen schon im Diesseits zu Gott gestaltet:

„Damit wird auch deutlich, daß das ewige Leben nicht einfach das ist, was danach kommt und wovon wir uns jetzt gar keine Vorstellung bilden können. Weil es eine Qualität der Existenz ist, kann es schon mitten im irdischen Leben und seiner zerfließenden Zeitlichkeit als das Neue, Andere und Größere gegenwärtig sein, wenn auch immer nur bruchstückhaft und unvollendet.“²

¹ Vgl. z.B.: Mt 18,20 („Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.“); Mt 28,20.

² Joseph Kard. Ratzinger: „Mein Glück ist, in deiner Nähe zu sein. Vom christlichen Glauben an das ewige Leben.“ In: Ders.: *Gott ist uns nah. Eucharistie : Mitte des Lebens*. Hg.v. Stephan Otto Horn und Vinzenz Pfnür. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag, 2001. S. 139-158. zit. 146, vgl. 146f. Ewigkeit ist nicht einfach endlose Zeit, sondern eine andere Ebene des Daseins. Darum kann eine bloß chronologische Unterscheidung nicht stimmen. „Genau aber das ist gemeint, wenn wir ‚ewiges Leben‘ sagen,

An Grimmelshausens Werk, konkret an der Gestaltung der temporalen Verhältnisse, lässt sich der religiöse Gedanke, wie ich denke, gut verfolgen. Die Ewigkeit wird zeitlich wie eine ewige frühlingshaft-sommerliche Zeit dargestellt. Das auf Erden Vorhandene dient einerseits zur Veranschaulichung des Überirdischen. Andererseits verdeutlicht ein solches Bild, dass die Ewigkeit als Verwandlung des Zeitlichen auf das absolute Gute hin entworfen ist. Mit der Pfingstzeit verbinden sich durchweg positive Vorstellungen: Das Wetter ist freundlich warm, der Winter vergangen und die Natur erwacht zum Leben.

Im anderen praktischen Teil dieser Arbeit soll jetzt der nicht-temporale, an die Person Gottes gebundene, figurative Aspekt der Eschatologie ausführlicher zu Wort kommen. Dabei habe ich hier die ‚Offenbarung Gottes‘ weiter gefasst und bezeichne mit ihr nicht bloß die Parusie am Ende der Zeit. Unter Offenbarung wird hier eine Begegnung mit dem Übernatürlichen verstanden, zu der es auch in Traum und Vision kommen kann. Die Figur der Offenbarung Gottes meint hier eher die geoffenbarte Wahrheit. Meine Auswahl beschränkt sich auf vier konkrete Beispiele, die mir am wichtigsten erscheinen. Zunächst (Kap. 4.1) wird vom Standpunkt der Eschatologie erörtert, was in den Simplicianischen Schriften als Motto und leitmotivisch in vielen Formen wiederkehrt. Es betrifft eine angemessene Rezeption von Dichtung, greift aber darüber hinaus das allgemeinere Problem der Erkenntnis auf und lässt sich unter dem Stichwort „Der Wahn betrugt“ zusammenfassen.

In den anschließenden Abschnitten (4.2-4.3) wird an der Jupitergestalt aus dem *Simplicissimus* und der Baldanders-Gestalt aus der *Continuatio* gezeigt, wie der Dichter mit dem Ereignis der Theophanie umgeht. Der letzte Abschnitt (4.4.) in diesem Kapitel befasst sich mit Elementargeistern und präadamitischen Wesen, denen Simplicius einmal im Mummelsee begegnet und über welche die zwei Studenten im ersten *Vogelnest*-Roman diskutieren. In den übergreifenden Rahmen des Kapitels fügt sich der Abschnitt insofern ein, als dort die notwendigen Voraussetzungen für das kommende heilsgeschichtliche Ereignis der Parusie, die Erbsünde und das göttliche Erlösungswerk, anhand von Themen wie Gottes Schöpfung und Wesen ohne Sünde thematisiert werden.

das nicht eine lange Dauer ist, sondern eine Qualität der Existenz ausdrückt, in der die Dauer als endloses Nacheinander von Augenblicken verschwindet.“ (Ebd. 145.)

4.1 „Der Wahn betrugt“ oder Wie man das Unsichtbare sehen kann

4.1.1 Der betrügerische Wahn und das Sehen

Der Hellebardier Michael will mit seinem Erzählen unter anderem die „Ursach der Menschlichen Urtheil Betrug bezeugen“ (WVN 1, 373). Das berühmte Motto befindet sich in allen Illustrationen der Ausgabe E⁵ von 1671 und wird an der Stelle des *Vogelnest-Romans* erwähnt, als der Hellebardier die falsche Anklage des jungen Simplicius durch den eifersüchtigen Wirt vorwegnimmt und nachdem er seine bisherigen Reiseerfahrungen betrachtet hat:

„So muste ich mich auch darüber verwundern / daß ich den vorigen Tag die reiche Dame erschrockt und geängstigt: die arme Leut aber erfreuet und getröstet: da mich jene ohn Zweifel für einen bösen Geist: diese aber vor einen H. Engel gehalten / ich grübelte der Ursach nach warumb doch die Menschliche Urtheil gemeinlich so betrügerlich wären? und hielte darvor / daß weil die blinde Urtheil oder der Menschen Wahn / nach der Beschaffenheit deß innerlichen Gemüths *passionirten Affecten* geschöpft würden / daß sie deßwegen selten eintreffen könnten; [...] Ob nun gleich beyde Theil von mir so unterschiedlich geurtheilt [...] so hat doch der Wahn alle beyde betrogen.“ (WVN 1, 373f)

Das bekannte Motto vom Wahn, der betrügt, betrifft hier den unsichtbaren Vogelneusträger und die Handlungsebene, stellt aber gleichzeitig eine Botschaft an den Leser dar. Man wird zur Nüchternheit oder Wachsamkeit aufgefordert, die zunächst die angemessene Dichtungsrezeption bedeutet, über diese jedoch hinausgeht und sich im wirklichen Leben bewähren soll. Dem Hellebardier wird die Verblendung anderer Menschen, später auch seiner selbst bewusst, was ihn aber zur Erkenntnis der Wahrheit befähigt.

Das Bewusstwerden der eigenen Verblendung oder Einbildung gehört gleichzeitig zu einer der zentralen Aussagen in den simplicianischen Schriften. Es erscheint als Motiv u.a. im *Springinsfeld*, wo von der Gaukeltasche gesprochen wird, allerdings nicht allein auf der Ebene der Rahmenhandlung.³ Die Gaukeltasche ist ein Buch mit weißen Blättern, die sich aber mit unterschiedlichen Inhalten füllen lassen, je nachdem, wer in das Buch hineinbläst, sodass sie einen Spiegel der Seele darstellt. Jeder bläst nur das hinein, was seiner Lebensart entspricht, jeder liest das hinein, was ihm entspricht. Der Künstler kennt den Hang zur Selbstprojektion. Wenn die „Begehr“ die entscheidende Lese- und Schreibmotivation

³ Wie aus der Erzählung des alten Soldaten hervorgeht, hatte er früher auch eine. So heißt es gleich zu Beginn seines Lebenslaufs: Springinsfeld wurde „samt meinem Stiefbruder / [...] / mit einem Reif / einer Gaukel-Taschen und andern Instrumenten geschickt / zu sehen / ob ich nicht auf den Schiffen die damals im Hafel lagen / ein Stuck Geld verdienen könnte [...].“ (Spr 10, 214f.).

Schon P. Heßelmann ging darauf kommentierend ein: „Das ist erstaunlich, denn aus dem XXIII. Kapitel seiner Biographie geht hervor, daß er schon lange zuvor auf Jahrmärkten als Puppenspieler und mit einer ‚Gaukeltaschen‘ aufgetreten war (Spr 113). Offenbar ist Springinsfeld die Handhabung des Gaukelrequisits keinesfalls fremd.“ (Ders., *Gaukelpredigt*, S. 377.)

darstellt, geht es dem Verkäufer wie dem Leser um Selbstbestätigung durch Selbstbespiegelung, doch das eben verhindert die Selbsterkenntnis. Wahnüberwindung, reflektiertes Textverständnis gewinnt so Schlüsselcharakter für das ganze Werk.⁴

Idealerweise soll das Gaukelbuch leer bleiben, ähnlich wie die Seele ihre Reinheit bewahren soll. Auf eine theologisierende Deutung des Requisites im *Springinsfeld* hat M. Bergengruen hingewiesen:

„Die anfangs gezeigten weißen Seiten stehen, wie er im Lauf der Unterhaltung mit Springinsfeld darlegt, für das ‚weisse Kleid der Unschuld‘, das Gott dem Menschen mit der Taufe angelegt hat. Die im Folgenden gezeigten Bilder stellen hingegen die ‚Sünden‘ dar, mit denen sich der Betrachter im Lauf seines Lebens befleckt. Mit einer solchen allegorischen Deutung will Simplicius zeigen, ‚daß die allermeiste von den unverständigen Menschen [...] in die ewige Verdammnis gebracht werden‘ [...].“⁵

Die Gaukeltasche funktioniert wie ein Gewissensspiegel und bietet einen Einblick ins „Buch des Lebens“ jedes einzelnen Menschen, was aber niemandem sonst als Gott oder einem dafür Auserwählten gestattet ist. Das Motiv erscheint schon bei Johannes:

„Ich sah die Toten vor dem Thron stehen, die Großen und die Kleinen. Und Bücher wurden aufgeschlagen; auch das Buch des Lebens wurde aufgeschlagen. Die Toten wurden nach ihren Werken gerichtet, nach dem, was in den Büchern aufgeschrieben war.“ (Offb 20,12)

Dieses Buchmotiv hat eine traditionsreiche Geschichte. In der Frühen Neuzeit begegnet das „Buch des Lebens“ abgewandelt auch als „Buch des Gewissens“. Davon sprechen nicht nur bereits Böhme,⁶ sondern auch Andreae⁷ oder der Chiliast Alsted bei der Auslegung der Johannesoffenbarung:

⁴ Falsche Leserhaltung bedeutet, dass man das Buch mit etwas (Subjektivem) füllt. Vgl. Friedrich Gaede: *Leere Blätter? Grimmelshausens Thematisierung des Lesers*. Vortrag an der Tagung der Grimmelshausen-Gesellschaft 8.-10.Juli 2010, Thema: Wort – Bild – Ton. Grimmelshausen und die Medien. 8.7. 2010. Zum Gaukelbuch als Selbstprojektion des Lesers vgl. bereits Axel Schmitt: „Intertextuelles Verwirrspiel – Grimmelshausens Simplicianische Schriften im Labyrinth der Sinnkonstitution.“ In: *Simpliciana* XV (1993), S. 69-87, hier S. 74.

⁵ Maximilian Bergengruen, *Satyr mit Gaukel-Tasche...*, S. 97.

Zu dem Umstand, dass die meisten Menschen verdammt werden, noch ein paar Anmerkungen. Grimmelshausen erwähnt die Idee mehrmals im Zyklus: „dann daß die meiste Menschen verdampt werden / ist die Ursach / daß sie nicht gewust haben / was sie gewesen / und was sie werden können / oder werden müssen.“ (ST I/12,49).

„Gleich wie nun die meiste und zwar die einfältigste von deinen Zusehern vermeinen / sie würden durch dich verblendet / so doch in Warheit nit ist; also bedencke du hingegen / und führe wohl zu Gemüth / daß die allermeiste von den unverständigen Menschen von dem Teuffel und der Welt durch obige Laster unvermerckt verblendet und in die ewige Verdammnis gebracht werden.“ (Spr 9, 204)

Hier kommt, wie ich vermute, die vom hl. Augustinus beeinflusste Auffassung der Sünde und der Erlösung zu Wort: Die Taufe beseitigt die biologisch weiter gegebene Erbsünde, nicht jedoch das Böse. Es gibt eine große Menge von Verdammten (*massa damnata*), zu der auch diejenigen zu zählen sind, die nur mit der Erbsünde sterben. Diese augustinische Auffassung gilt heute so nicht mehr. Vgl. Josef Zvěřina: *Teologie agapé. Dogmatika*. Sv. II. Praha: Scriptum, 1994, S. 428f.

⁶ Vgl. Friedrich Vollhardt: „Ungrund. Der Prozess der Theogonie in den Schriften Jakob Böhmes. Mit Hinweisen zu einigen Praetexten und zur Wirkung im 17. Jahrhundert.“ In: *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposium 2006*. Hg.v. Peter Strohschneider. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2009, S. 89-123, bes. 94.

⁷ In seinem *Cosmoxenus* erwähnt er das Buch des Gewissens neben der Heiligen Schrift, dem Buch des Lebens und dem Buch der Natur. Vgl. Johann Valentin Andreae: „De Christiani Cosmoxeni Genitura

“The *Conscience* of a man is like a *book*, in which all his *thoughts, words, and deeds* are as it were set down.” Und: „A definitive sentence passing upon all; acquitting some, and condemning others. *One of those things which were written in the Book.* / To wit, In the books of mens consciences. Now these books shall be opened after a several manner. For the books of the Consciences of godly men shall not be so opened, that their sinnes shall rise up in judgement against them [...]”⁸

Der Gedanke, dass man sich vom Wahn befreien bzw. Augen und Ohren offen halten soll, ist nicht bloß in ethischer Hinsicht wichtig. Er wird im Evangelium hauptsächlich im Kontext des kommenden Gerichts thematisiert. Sehen können bzw. die Verblendung ist deshalb ein so wichtiges Thema, weil es für die Seele eschatologische Folgen hat. Der betrügerische Wahn bewirkt ebenso wie die Hoffart, dass man zwar sehen und hören kann, aber trotzdem taub und blind bleibt:

„An ihnen erfüllt sich die Weissagung Jesajas: Hören sollt ihr, hören, aber nicht verstehen; sehen sollt ihr, sehen, aber nicht erkennen. Denn das Herz dieses Volkes ist hart geworden und mit ihren Ohren hören sie nur schwer und ihre Augen halten sie geschlossen, damit sie mit ihren Augen nicht sehen und mit ihren Ohren nicht hören, damit sie mit ihrem Herzen nicht zur Einsicht kommen, damit sie sich nicht bekehren und ich sie nicht heile. Ihr aber seid selig, denn eure Augen sehen und eure Ohren hören. Amen, ich sage euch: Viele Propheten und Gerechte haben sich danach geseht zu sehen, was ihr seht, und haben es nicht gesehen, und zu hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört.“ (Mt 13,14-17)⁹

Die Fähigkeit zu sehen und zu hören ist für die Erlösung zentral. Obwohl die Parusie erst in der Zukunft geschieht, erlangt der gegenwärtige Augenblick an Bedeutung. Wer die ewige Seligkeit erreichen will, weiß von Gottes unmittelbarer Anwesenheit im Wirken des Heiligen Geistes und hält die Augen offen, weil er jederzeit Gott begegnen und sehen kann. Obwohl geschrieben steht: „Niemand hat Gott je gesehen.“ (Joh 1,18), findet man ebenso den Zuspruch: „Selig, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott schauen.“ (Mt 5,8) Es ist sogar möglich, Gott selbst schon jetzt zu begegnen, was immer dann geschieht, wenn man am Nächsten barmherzig handelt. Jesus selbst hat sich in seiner Endzeitrede (Mt 25, 31-46) mit den Notleidenden identifiziert.

4.1.2 Begegnung mit der Welt und im Wirtshaus

Bei der Zeitbetrachtung im *Simplicissimus* wurde kurz auf die Wiederbegegnung der Hauptfigur mit dem verletzten Herzbruder im Wirtshaus eingegangen und auf die

Judicium“ (Gutachten von der Nativität des Christian Cosmoxenus) Hg., übers. u. komm. von Roland Edighoffer. In: Ders.: *Gesammelte Schriften* Bd. 2. *Nachrufe, Autobiographische Schriften, Cosmoxenus*. Bearb., übers.u.komm.v. Frank Böhling, Roland Edoghoffer, Wilhelm Kühlmann und Werner Straube. Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzoo, 1995, S. 353-447, S. 369.

⁸ Johann Heinrich Alsted, *The beloved city, or, The saints reign on earth a thousand yeares...*, S. 83 und 22.

⁹ Weitere ähnliche Äußerungen in der Bibel vgl. Apg 28,25-27; Mt 4,11-12, oder Lk 8,10: „Da sagte er: Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Reiches Gottes zu erkennen. Zu den anderen Menschen aber wird nur in Gleichnissen geredet; denn sie sollen sehen und doch nicht sehen, hören und doch nicht verstehen.“ „Ich sage euch: Viele Propheten und Könige wollten sehen, was ihr seht, und haben es nicht gesehen und wollten hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört.“ (Lk 10,24)

barmherzige Tat des Hauptprotagonisten hingewiesen. Die Begegnung hat sich laut Angaben des Erzählers irgendwann im Winter um die Weihnachtszeit ereignet.¹⁰ Simplicius erkennt in dem Verwundeten seinen Freund und hilft ihm. Ähnliche Motive nützt der Autor in seinem *Springinsfeld*-Roman zur Inszenierung der Wiederbegegnung von Simplicius und seinem Freund Springinsfeld. Der Handlungsort ist auch hier das Wirtshaus. Die Episode spielt sich im Winter ab. Simplicius ist auch diesmal vornehm gekleidet, Springinsfeld kommt erst später herein. Auch hier nimmt sich Simplicius des anderen an.

Trotz bestehender Ähnlichkeiten weist Simplicius' spätere Begegnung mit dem Springinsfeld wesentliche Unterschiede auf. Simplicius ist von der Südseeinsel zurückgekehrt und bei der Begegnung ist unter anderen der Schreiber Philarchus anwesend. Dieser ist sogar der erste Akteur in der Rahmenhandlung des *Springinsfeld* überhaupt. Im vergangenen Herbst aus seiner Schweizer Heimat Richtung Rheinstrom ausgewandert und auf der Suche nach einem Studienplatz oder nach Lebensunterhalt, wird er um die Weihnachtszeit in einem Schloss als Bewerber um den Dienst als Sekretär abgewiesen und kehrt später im Wirtshaus ein.

Den Titelblättern von dem *Seltzamen Springinsfeld* (1670) und dem *Trutz Simplex Oder Ausführliche und wunderseltzame Lebensbeschreibung der Ertzbetrügerin und Landstörtzerin Courasche* (1670) kann man entnehmen, dass die Autorschaft in beiden Fällen gerade ihm, Philarchus Grossus von Trommenheim (bzw. Tromerheim), zugeschrieben wird. Man weiß, dass es sich auch diesmal nur um eine weitere Variation und ein weiteres anagrammatisches Buchstabenspiel mit dem Namen Christoffel von Grimmelshausen handelt. Das Anagramm verweist nicht allein auf die Verwandtschaft mit Grimmelshausen, sondern höchstwahrscheinlich auch mit Thomas Morus.¹¹ Dass die Buchstabenspiele und -chiffren im Fall Grimmelshausens nicht zu unterschätzen sind und

¹⁰ Vgl. IV/14, 400f; IV/25.

¹¹ Auf dem Titelblatt des *Trutz Simplex* nennt sich der Autor Philarchus Grossus von Trommenheim. Anagrammatisch verschlüsselt ist hier der Name Christoph von Grimmelshausen. Im Falle des *Springinsfeld* nennt sich der Autor Philarchus Grossus von Tromerheim, dahinter verbirgt sich der Name Christophorus von Grimmelshausen. Während der Name des Grimmelshausen jedoch im zweiten Fall im Anagramm restlos aufgeht, bleibt im ersten Fall ein anagrammatischer Rest übrig, der zusammengenommen das Wort ‚Morus‘ ergeben kann.

Die Ausgabe E² des *Seltzamen Springinsfeld* (1670) weist ebenfalls die Variante des Namens ‚Trommenheim‘ auf: ‚Verfasset und zu Papier gebracht von Philarcho Grosso von Trommenheim‘. Vgl. Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Der Seltzame Springinsfeld*, Ausg. 1670 (zusammen mit dem *Trutz-Simplex*) [Bayerische Staatsbibliothek, Handschriftenlesesaal; Signatur Rar.567]. Nicola Kaminski: ‚Narrator absconditus oder Der Ich-Erzähler als ‚verschwendener Kerl‘. Von der erzählten Utopie zu utopischer Autorschaft in Grimmelshausens ‚Simplicianischen Schriften‘.‘ In: DVjs 3/2000, S. 367-394. Vgl. bes. S. 376f.

eine legitime Rezeptionsweise darstellen, bezeugt der Autor an mehreren Stellen seines Werkes.¹² An Philarchus' Vornamen fällt ein weiterer Bezug zur *Utopia* auf, vgl.:

„Jhre Obrigkeit belangend / hat es damit eine solche gestalt. Je dreissich Haußgesind / erwählen jhnen selbst jährlich einen Oberherrn / den sie ihrer alten Sprach nach Syphrogantum, aber in der newen Sprach / Philarchum nennen.“¹³

Während *Trutz-Simplex* in Utopia gedruckt wurde, wurde der *Springinsfeld* in Paphlagonia veröffentlicht. „Utopia“ konnte als Druckort einer anonymen Schrift schon 1520 und seither öfter in der Frühen Neuzeit auftreten.¹⁴ Mit dem Druckort des *Seltzamen Springinsfeld*, Paphlagonia, wird ebenso auf die gattungsgemäße Einordnung des Textes als Menippea verwiesen.¹⁵

Wie man sieht, gibt das Titelblatt mehrfach den satirischen Charakter des Werkes zu verstehen, was den gattungsgeschichtlichen Zusammenhang von Grimmelshausens Werk mit der Menippea nur noch bekräftigt.¹⁶ Die Utopie steht als Gattung in der Frühen Neuzeit oft im Dienst der Satire¹⁷ und hat sich spezifisch im deutschen Gebiet des Oberrheins entfaltet.¹⁸ Wie schon aus Morus' Werk hervorgeht, wird in einem konkreten, in der

¹² Hauptsächlich im *Beschluss* hinter der *Continuatio* (Cont S. 699).

Im *Teutschen Michel* (TM) betont Grimmelshausen die Wichtigkeit jedes Buchstaben, was er am Beispiel des Hebräischen und am Namen Christus exemplarisch vorführt. Im Hebräischen bedeutet jeder Buchstabe etwas. Aleph steht gleichzeitig für die Zahl Eins. Ebenso signifikant ist die Schreibung von Abram – Abraham; Sarai – Sara, oder von Jacob. Zum Beispiel Beda entdeckt im Namen des Heilands viele Geheimnisse. Es ist daher nicht gleichgültig, wie ein Name geschrieben wird. (vgl. TM 32f) Und schließlich wird im Zusammenhang mit der Johannesoffenbarung (Offb 13) und der Zahl des Antichrists entschieden erklärt: „Wann ihr Herren nun die Namen dergestalt, wie ihr angefangen, radbrechen, verstümpeln, verkehren und verketzeren wollt, so entziehet ihr nicht allein GOTT selbst seine Ehr und verdunkelt dardurch wiederum die Verwunderungs-würdige Geheimnissen, welche heilige, gelehrte und sonst fromme Leut GOTT zu Lob und Preis, den Andächtigen aber zum Trost und ihres Glaubens Stärkung aus den allerheiligsten GOTTes- und sonst Namen die zulässige Cabalam eröffnet, sonder ihr werdet auch verursachen, daß man ins künftig an der Namens-Zahl die abscheuliche Bestia, darvor uns die H. Schrift do treulich warnet, nit erkennen, noch die vorgesagt 666 wird finden können.“ (TM 35)

Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen: *Der Teutsche Michel*. Mit Nachwort und Anmerkungen von Gunther Kleefeld. Ebenhausen bei München: Langewiesche-Brandt, 1986.

¹³ *De optimo Reipublicæ Statu*, Libellus vere aureus. *Ordentliche vnd Ausführliche Beschreibung Der vberaus herrlichen vnd gantz wunderbarlichen / doch wenigen bißhero bekandten Insul VTOPIA*. [...] Gedruckt zu Leipzig / in Verlegung Henning Grossen des Jüngern / Anno 1612, S. 29.

¹⁴ Lucian Hölscher, *Utopie*, S. 753.

¹⁵ In Paphlagonia lebte der falsche Prophet Alexandros, den später Lukian verspottet. Den Hinweis auf Lukian verdanke ich Herrn Dr. Martin Schmeisser. Zum Fortleben von Lukians Satiren im Humanismus vgl. Stefan Trappen, *Grimmelshausen und die menippeische Satire*, S.139ff, bes. 140 u.142. Um die Verbreitung von Lukians Schriften haben sich schon sehr früh solche Männer wie Erasmus oder Reuchlin verdient gemacht.

¹⁶ Vgl. dazu maßgeblich Stefan Trappen (1994, 1996).

¹⁷ Volker Meid, *Utopie und Satire in Grimmelshausens Simplicissimus*, vgl. S. 253 u. 254.

¹⁸ Zum oberrheinischen Utopismus: Jörg Jochen Berns: „Caspar Stiblins Macaria-Utopie und die utopische Satiretradition des Oberrheins.“ In: *Simpliciana* XXII (2000), S. 129-143; J.J. Berns: „Der Weg von Amaurotum nach Laleburg. Unvorgreifliche Gedanken zur Bedeutung der Utopia-Allusionen des Lalebuchs.“ In: *Literatur und Kultur im deutschen Südwesten zwischen Renaissance und Aufklärung. Neue Studien*. Walter E. Schäfer zum 65. Geburtstag gewidmet. Hg.v. Wilhelm Kühlmann. Amsterdam et al.: Rodopi, 1995 (Chloe 22), S. 149-172; Joseph B. Dallett: „er beehrte Heuteliam zusehen“: Die Veiras-

räumlichen Ferne eines gleichzeitigen, aber bislang noch unbekanntes Ortes ein Gegenentwurf zur bestehenden sozialen Ordnung präsentiert.¹⁹ Die Gattung hängt noch mit anderen zusammen, die Tradition kennt Landschaften wie Arcadien oder Paradies – als Orte der präadamitischen Menschen, oder Orte in der weit entfernten Vergangenheit.²⁰

Die erste Ausgabe der lateinischen *Utopia* von Thomas Morus (1477/78-1535) hat im Jahre 1516 Petrus Aegidius in Löwen besorgt, die definitive Basler Edition erschien 1518. Das Original besteht aus zwei Büchern. Das erste bildet narratologisch gesehen einen als Dialog²¹ gestalteten Rahmen, in den das zweite Buch, der eigentliche Bericht von der Insel Utopia (*Sermo de optimo rei publicae statu*, Rede über die beste Staatsverfassung), eingebettet ist. Das Werk fand schnell Verbreitung²² und wurde sehr früh ins Deutsche übertragen.²³

Rezeption bei Grimmelshausen.“ In: *Simpliciana XII* (1990), S. 267-290; Wilhelm Kühlmann: *Grimmelshausen. An- und Absichten eines vormodernen Modernen*. Heidelberg: Manutius Verlag, 2008. Kühlmann verweist bei der Abhandlung der Jupiter-Episode auf den Einfluss des oberrheinischen Utopismus auf Grimmelshausen: „Diesen oberrheinischen Utopismus repräsentieren die zweite Ausgabe von Thomas Morus *Utopia* (1517 in Basel erschienen), deren erste deutsche (Teil-)Übersetzung durch Claudius Cantuincula (Basel 1524), die in Basel niedergeschriebene und 1521 publizierte *Wolfaria*-Utopie des Eberlin von Günzburg, die 1555 bei Oporinus in Basel erschienene Inselutopie des zuletzt in Schlettstadt lehrenden Caspar Stiblin (*Commentariolus de Eudaemonensium Republica*), aber auch die Rühmungen Straßburgs als Ort einer quasi-platonischen Idealverfassung. Ergänzend läßt sich hinweisen auf die in Straßburg 1619 erschienene *Reipublicae christianopolitanae descriptio*, eine architektonisch sorgfältig geplante Stadtutopie des Johann Valentin Andreae (1586-1654), an die Jupiters Pläne erinnern, den Teutschen Helden eine Zentralstadt (mit Anspielung auf das Salomonische Jerusalem) samt Tempel und Kunstkammer erbauen zu lassen. Daß Grimmelshausen in dieser Episode literarische Anregungen seiner Region, nämlich Fischarts aufgreift, deutet zugleich auf spezifische Traditionslinien satirischen Schreibens.“ (W. Kühlmann, ebd., S. 86.)

¹⁹ Lucian Hölscher, *Utopie*, S. 769.

Berns behauptet enge Verwandtschaft einerseits der Inselutopie mit dem Picaro-Roman, andererseits mit dem Schäferroman. Picaro erzählt sein ereignisreiches Leben *ab ovo*. Das Leben des Utopie-Erzählers ist nur von Relevanz, insofern es auch für seinen Bericht von der Utopia relevant ist. Sein Bericht gleicht einer Totaleinsicht und ist wie ein statisches Bild einer Gesellschaft. Vgl. Jörg Jochen Berns: „Roman und Utopie. Ein typologischer Versuch zur Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts.“ In: Voßkamp, Wilhelm (Hg.): *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. Bd. 2. Stuttgart: J.B. Metzler, 1982, S. 210-228.

²⁰ Scaliger soll allerdings eine geschichtsphilosophische Deutung des bukolischen Repertoires vorbereitet haben, die Bukolik und Utopie so nahe zusammenrücken ließ, daß Arkadien als ein gesellschaftlicher Anfangszustand vor dem Sündenfall der Geschichte gelten konnte, der gleichzeitig utopisch in eine wünschbare, vielleicht auch realisierbare Zukunft vorauswies. Reinhold R. Grimm spricht weiter sogar von einer geschichtsphilosophischen Inanspruchnahme der Gattung Hirtenroman.

Vgl. Reinhold R. Grimm: „Arcadia und Utopia: Interferenzen im neuzeitlichen Hirtenroman.“ In: Voßkamp, Wilhelm (Hg.): *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1982, Bd. 2, S. 82-100, bes. S. 82

²¹ In den Editionen als *sermo pomeridianus*, Nachmittagsgespräch, bezeichnet. Der erste Teil enthält außerdem eine Kritik an den sozialen Zuständen im damaligen England. Vgl. Jacques Laager: „Nachwort.“ In: Thomas Morus: *Utopia*. Aus dem Lat. übers. v. Jacques Laager, Zürich: Manesse, 2004, S. 285-314, hier S. 293.

²² Dazu sowie zur Verbesserung der Neuauflagen bis hin zur definitiven Basler Edition von 1518 haben Freunde des Autors beigetragen, allen voran Erasmus von Rotterdam. Es überrascht nicht, dass Erasmus von Rotterdam sein Werk *Laus stultitiae* (Lob der Torheit, 1509) im Hause seines Freundes Morus geschrieben

Zu utopischen Relationen²⁴ gehören bestimmte typische Erzählmerkmale, wie etwa die Berichterstattung durch eine Person, welche die weit entfernte Landschaft selbst besucht und gesehen hat und jetzt, zurückgekehrt, von den Zuständen erzählt. Oft kommt das Motiv des Schiffbruchs vor. Mit der Gattung stimmt der Rahmen von *Springinsfeld* gerade in diesem Punkt überein. Auch da gibt es das Motiv eines nach Europa zurückgekehrten Mannes, der von einem utopischen und paradiesischen Ort einen berichten könnte. Sowohl Simplicius als auch Morus' Raphael Hythlodæus kehrten beide unerwartet heim.²⁵ Umso mehr fällt dann ins Auge, dass nicht der verklarte Simplicius, sondern Springinsfeld seinen Lebensbericht erzählt. Simplicius charakterisiert umgekehrt, dass er weniger redet als die beiden anderen Figuren. Über seinen Aufenthalt in „India“ schweigt er sich aus, zum einen weil darüber bereits in der *Continuatio* erzählt wird, zum anderen weil die Kreuzinsel im Kontext der simplicianischen Bücher für den Ort der persönlichen Erfüllung steht, der als solcher unbeschreibbar ist, will man dessen Jenseitigkeit nicht zu einem Topos machen und ins Diesseits herüberziehen.²⁶ Wenn die Utopien das verlorene Paradies, oder das

hat und ihm das Buch widmete; es erschien nach den ersten Drucken in Paris 1515 noch kurz vor der Niederschrift der *Utopia*. Vgl. Jacques Laager, *Nachwort*, S. 301.

²³ Die erste Übersetzung erscheint unter dem Titel *Von der wunderbarlichen Innsul Utopia genannt das ander Buch* 1524 in Basel und stammt aus der Feder des Claudius Cantiuncula. Es gibt aber noch eine andere Übersetzung aus dem Jahre 1612 von Gregor Wintermonath unter dem Titel *Goldenes Buch*. Allerdings handelt es sich bei den Verdeutschungen nicht um originalgetreue Übersetzungen, zumindest für das erste Buch des lateinischen Originals trifft dies zu. Die Basler Übersetzung klammert das erste Buch der *Utopia*, also den Rahmen, bis auf kurze Erwähnung im Vorwort ganz aus. Zusammen mit der *Morus-Utopia* überliefert die Leipziger Ausgabe von 1612 noch Halls *Mundus alter et idem*, einen fiktiven Bericht über unterschiedliche Länder, wo z.B. Diebe, Schlemmer, Trunksüchtige oder Wollüstige (vgl. z.B. Lavernia) leben und besteht so aus insgesamt vier Büchern. Weitere lateinische *Utopia*-Ausgaben: (im Bestand der Bayerischen Staatsbibliothek): Basel 1518, Köln 1555, Frankfurt 1601, Leipzig 1612 (dt.), Hanovia 1613 (Hanau [!]). Die *Utopia* von Morus war also im deutschen Sprachraum verbreitet.

²⁴ Es gilt zu berücksichtigen, dass „sich der Gattungsbegriff Utopie erst lange nach Morus herausgebildet hat.“ (Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, S. 8.)

²⁵ Vgl.: Raphael sei „endlich unverhoffter weise wieder in sein Vaterlandt gebracht worden.“ (Thomas Morus, *Utopia – De optimo Reipublicæ Statu*, Libellus vere aureus, S. 6.)

Sowohl Raphael Hythlodæus als auch Simplicius charakterisiert ein außergewöhnliches Aussehen, beide sind alt, haben einen großen Bart und bei beiden fällt ihr Mantel auf. Beide sind vielbereist, erfahren und gelten als Erzähler vieler Geschichten von unbekanntem Ländern und Leuten (so tritt Simplicius während seiner Reise durch die Schweiz in der *Continuatio* auf).

Und der Erzähler bemerkt weiter: „Wir wollen aber an diesem ort allein anzeigen / was er vns von den Sitten und gebräuchen der Einwohner der Jnsul Vtopia erzehlet hat / Dann er uber die fünff Jahr in derselben gewohnet / were auch / wie er saget nicht mehr heraus kommen / da es nicht deswegen geschehen / damit er dieselbige neue Welt vns Europeern entdeckte.“ Alle drei Männer gehen dann in das Haus von Morus, essen zu Mittag und begeben sich dann in den Garten des Hauses, wo Hythlodæus nun seine Relation von *Utopia* bis zum Nachtmahl ausführlich schildert. Vgl. Thomas Morus, *Utopia – De optimo Reipublicæ Statu*, Libellus vere aureus, S. 10.

²⁶ In diesem Sinn läuft von Anfang an (zumeist latent) unter dem Text solcher utopischen Entwürfe ein Subtext mit, der das utopische Schreibprojekt grundsätzlich gefährdet – der Widerspruch der Verschriftlichung, die dem ganz und gar anderen, im Wortsinn absoluten Ou-Topos zuweist, den Nicht-Ort zum konkret beschreibbaren Ort werden lässt und damit zugleich zum literarischen Topos. Der dem Konzept „Utopia“ adäquate Schreibmodus wäre demgegenüber die radikale Nicht-Verschriftlichung, das totale Schweigen. Diesen Gedanken entfaltet Nicola Kaminski, *Narrator absconditus...*, vgl. bes. S. 377.

künftige Himmlische Reich veranschaulichen und den Zustand nicht nur als erstrebenswerten, sondern auch als denkmöglichen darstellen, geraten sie in einen Konflikt mit der kirchlichen Lehre, weil die Gefahr besteht, die christliche Jenseitsvorstellung durch eine säkulare Zukunftsvorstellung zu ersetzen.²⁷

Als Erzähler zieht sich Simplicius folgerichtig zurück. Das lässt sich bereits in der *Continuatio* beobachten, wenn der Bericht über den frommen Einsiedler nicht von diesem selbst, sondern von dem holländischen Kapitän erstattet wird:

„Es ist die handlungslogische Voraussetzung dafür, daß Grimmelshausen die Funktion des Ich-Erzählers auf Cornelissen verschieben und Simplicius stattdessen in die Funktion des Protagonisten einer Er-Erzählung einrücken lassen kann, welcherart das Problem der Grenzen der Ich-Erzählung zwar nicht gelöst, aber doch abgelöst ist. Die Ich-Erzählung wird zum Text im Text. Zugleich ist damit im Rahmen der Autobiographiefiktion handlungslogisch plausibilisiert, wie europäische Leser Kenntnis von der Lebensgeschichte des Simplicius haben können.“²⁸

Cornelissen wirkt wie der Mediator eines Textes, der mit seiner wunderbaren Natur nicht allein wie Kuriosität, sondern auch als Legende und Reliquie²⁹ zu verbuchen ist.

Andrerseits heißt das aber nicht, dass Simplicius als Figur nebensächlich wäre. Er wirkt durch seine Taten und sein Buch. Ohne die Begegnung mit den Zigeunern hätte der Lohnschreiber den *Simplicissimus* nicht gelesen. Implizit erfährt man, dass Courage die erste (lautstarke) Leserin ist, welche die Produktion anderer simplicianischer Schriften provoziert.³⁰ Simplicius lässt andere sprechen, er selbst will sich im achten Buch als „Weinarzt“ und „Künstler“ verstanden wissen (vgl. Spr 2; 7). Zuletzt bringt er Springinsfeld die Kunst der Gaukeltasche bei, die im Erinnern besteht, weist ihn dann scharf zurecht, dass er von seinen Lebenserinnerungen erzählen solle und nicht allgemein von Krieg und Moral, und beauftragt Philarchus mit der Aufzeichnung der Geschichte, während er sich selbst seines alten Kameraden annimmt.

Sollte mit der Rahmenhandlung die Gattung der utopischen Reiseberichte aktiviert und abgewandelt werden, nimmt sich Springinsfelds Erzählen vor diesem Hintergrund nicht

²⁷ Lucian Hölscher, *Utopie*, S. 770.

²⁸ „Überhaupt läßt sich die *Continuatio* ja auch von ihrer narrativen Funktion her beschreiben, eine Lösung zu finden für das Problem der Autobiographie-Fiktion des *Simplicissimus*-Romans.“ Doch es geht keinesfalls einzig um die Autobiographie: „[...] ginge es allein um derartige narrative Funktionen, dann würde Cornelissens *Relation* [...] schwerlich vier relativ ausführliche Kapitel umfassen müssen.“ (Peter Strohschneider, *Kultur und Text*, S. 107.)

²⁹ Wie die Anspielung (Cont 10, 607) auf die Legende vom heiligen Alexius verdeutlicht, wird die Differenz zwischen Schrift und dem Körper ontisch aufgehoben: „Die Alexius-Legende ist nach dieser Interpretation in gewissem Sinne eine Meta-Legende. Sie erzählt nicht zuletzt ihre eigene Genese und damit ihre Geltung. Ihrem Konzept zufolge geht die hagiographische Erzählung über den autobiographischen Text und die autographe Schrift aus dem reliquiären Leib des toten Heiligen selbst hervor.“ (Peter Strohschneider, *Kultur und Text*, S. 128.)

³⁰ Courage setzt den Zyklus in Gang. „Nicht die Verleumdung macht Courasche literarisch lautstark, sondern den Versuch aller Männer, sie totzuschweigen [...], sie nur als etwas Nebensächliches zu betrachten [...].“ Italo Michele Battafarano, *Courasches sich legitimierende Literarizität*, S. 201.

nur als Mitteilung der ungeschminkten Wahrheit aus. Die trockene, sachliche und wenig ergreifende Erzählweise wäre dann kein erzählerisches Versehen, sondern eine in die Intention miteinzubeziehende Strategie. Springinsfeld berichtet von keiner paradiesischen Insel und liefert keinen sozialen Idealentwurf, sondern erzählt seinen Lebensweg, der ihn bis zum gegenwärtigen Ort führte. Sein Leben ist kein ideales, sondern voll von Veränderungen, Krankheiten, Mühsal, aber auch voller Gewalt und Unrecht. Berichtet wird nicht von irgendeinem entfernten Land, sondern von (der verkehrten Welt) Europa, wie es in den letzten etwa 70 Jahren aus der Perspektive eines Söldners aussah. Dem entspricht auch die Behandlung von geschichtlichen Ereignissen: Keine Sprünge in der Chronologie, keine metaphysische Deutung der Schlachten, sondern Schilderung eines zuweilen grausamen Soldatenlebens. Und auch keine Publikationsabsichten. Sein Erzählen kommt in der Nacht in einer vollkommenen Finsternis zu Stande und erst nachher entscheidet Simplicius, dass die Lebensgeschichte aufgezeichnet wird:

„die nachträgliche Verschriftlichung und Veröffentlichung geschieht nicht mit seinem Wissen, schon gar nicht auf seinen Wunsch hin, vielmehr erst postum. Springinsfeld ist somit die einzige Figur unter Grimmelshausens fiktiven Autorgestalten, die innerhalb der eigenen Lebensbeschreibung den Tod findet.“³¹

Springinsfeld verurteilte Jupiters utopische Visionen von einem Teutschen Helden und vom universalen Frieden scharf als „Schlauraffenland“ und närrisch (ST III/5, 260). Dabei aber war er selbst sein ganzes Leben lang eigentlich damit beschäftigt, sich schon hier auf Erden einen Wohlstand zu verschaffen und Reichtum zu sammeln. Wie ihn gerade eine solche Selbstvergessenheit ins Elend stürzt, wird besonders deutlich, wenn er neue Soldaten für Candia wirbt und denkt, selbst nur als Lockvogel zu dienen. Schließlich findet er sich selbst betrogen. Wie er sich bereichert, geschieht immer zum Schaden anderer – Kriegsbeuten implizieren Raub und Mord, die Existenz als Bettler wiederum Erpressung eines Almosens und faules Leben auf Kosten anderer.

Als Bettler fühlt er sich frei, weil er Geld erbettelt, wo er will. Er fühlt sich arm, obwohl seine etwa 200 Reichsthaler das Gegenteil beweisen.³² Darin sowie in seiner Eigenschaft, sich womöglich herauszuhalten und sein Wissen zu verschweigen, trifft sich

³¹ Nicola Kaminski, *Jetzt höre dann deines Schwagers Ankunfft'...*, S. 175.

³² Springinsfeld ist in Wirklichkeit ein reicher Bettler, aber er fühlt sich arm.

Grimmelshausen schreibt im *Galgen-Männlin*, dass der böse Geist die Wurzel allen Übels ist. Er quält die Menschen, indem er sie in Armut hält und sich befleißt, damit sie desto mehr sündigen, um reich zu werden – und desto unaussetzlicher in seinem Dienst bleiben müssen. Der Mensch aber ist Ebenbild Gottes und daher selbst zum Heil fähig. Statt Anbetung falscher Götter und Verherung des „goldenen Kalbs“ soll sich der Mensch Gott allein anvertrauen, der allein Wunder tut. Vgl. H.J.C. von Grimmelshausen, *Simplicissimi Galgen-Männlin*, bes. S. 760ff, 769f, Caput V-VII.

der reiche Bettler Springinsfeld mit einer anderen Figur Grimmelshausens, dem in der Hölle verdamnten stummen Bettler aus der *Verkehrten Welt*.³³

Der Schreiber selbst kommt aus der Schweiz, die zu Grimmelshausens Zeiten als wild galt und zumindest bei Grimmelshausen mit „bäurisch“ und „grob“ konnotiert wird.³⁴ Philarchus aber ist gerade kein grober Bauer.³⁵ Der Vergleich des Landes mit Paradies, bzw. später der Verweis auf Fegefeuer und Hölle³⁶ innerhalb der Zyklus-Bücher deuten insgesamt darauf hin, dass das Land bei Grimmelshausen nicht so sehr als ein geographisch lokalisierbares, denn als Topos eingesetzt wird. Der Schreiber verlässt seine Heimat, wird mit der Courage konfrontiert, kommt schwarz heraus und wird am Hof abgewiesen. In Berührung mit der Welt (des Hofes, der Zigeuner) gekommen, versagte er, da er keinen konformen Höfling abgibt. Sein Weg führt ihn schließlich zu seinem zweiten Auftraggeber Simplicius. Damit hat Philarchus einen der Initiation ähnlichen Weg hinter sich.

Wie in der *Menippea* treffen im *Springinsfeld* mehrere ‚Welten‘ aufeinander, die von den einzelnen Handlungsfiguren repräsentiert werden. Die Zigeuner führen durch ihre unstete Existenz ein Leben überall und nirgendwo und ihre Lebensweise ähnelt darin dem Kriegsleben. Ihre Welt steht in diesem Sinn symbolisch für die „normale“, aber in Wirklichkeit „verkehrte“ irdische Welt. Mit der Gestalt des Simplicius wird eine weitere utopische Welt in Erinnerung gerufen – die Südseeinsel. Philarchus’ Name mag zudem seine Herkunft ebenfalls als eine utopische kenntlich machen.

³³ Wie sich zeigt, ist dieser überhaupt nicht stumm, sondern führt eine lange Rede über sein ehemaliges Leben. In der *Verkehrten Welt* [VW] führt der Erzähler ein Gespräch mit dem stummen Bettler. Der Stumme redet. „Er antwortet [...] gleichwie aber der Mensch von Art zum bösen genäigt ist / also haben wir wie Zaumlose Thier unsern Begierten gefolgt“ (VW 464).

³⁴ Philarchus’ Anmerkung: „Als ich dieses gesagt und meiner Mutter Sprach nach zimlich Schweitzerisch geredet / welche Mund-Art andere Teutsche vor grob: ja zum theil gar vor hoffärtig und unhöflich zuhalten pflegen“ (Spr 4, 177).

³⁵ Vgl. Rosmarie Zeller: „Die Schweiz ein ‚irdisch Paradies‘ oder eine närrische Welt? Schweiz und Schweizer im *Simplicissimus* und in den *Simplicianischen Schriften*“. In: *Simpliciana* XVIII (1996), S. 165-180, hier bes. S. 167.

Vgl. ferner die Rezeption Veiras utopischen Werkes durch den Dichter: „Daß Grimmelshausen einen Abschnitt in Hans Franz Veiras’ *Heutelia* (1658) für Kapitel 15 der *Continuatio* verwendet hat, weiß man seit mehr als dreißig Jahren“. So Joseph B. Dallett, *er bekehrte Heuteliam zusehen*, S. 267.

Warum er auswandert und sich nicht eine Anstellung zu Hause in der Schweiz sucht, begründet er selbst im ersten Kapitel gerade mit seiner Bildung: „Ach sagte ich / warumb haben dich doch deine Eltern nicht ein Handwerck: oder Tröschen / strohschneiden oder dergleichen so etwas lernen lassen / so hettest du ja jetzunder auch bey iedem Bauren Arbeit / und dörfdest nicht vor grossen Herren thun stehen / ihnen zuschmaichlen?“ (Spr 1, 164f)

³⁶ Vgl. ST V/1-2; Cont 15. Kurze Zusammenfassung der Utopienmodelle im *Simplicissimus* bei Frank Gansauer: „‚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 vgl. bes. S. 176.

Die Begegnung des Philarchus mit der Welt und seine Erfahrung mit der Courage sind es aber zugleich, die ihn mit Simplicius und dem Springinsfeld bekannt machen. Die Anagnorisis-Szene im Wirtshaus ist dann mehr als das bloße Wiedererkennen von Menschen aus einem Buch. An Philarchus wird exemplarisch gezeigt, was die Lektüre des *Simplicissimus* bewirkte. Er schreibt zuerst gegen Simplicius und Springinsfeld aus Courages Rache, wegen des verprochenen Lohns und weil er sich von den Zigeunern überwältigt sieht. Springinsfeld, den die Landstörzerin als ihren Knecht präsentierte, wird durch den Schreibauftrag des alten Simplicius wie in einer Apologie gerechtfertigt. Springinsfeld ist trotz seiner Vergangenheit nach wie vor ein Mensch mit Würde. Trotz seiner ehemaligen Beziehung zu Courage ist er nicht ihre Kreatur. Mit der parallel dazu verlaufenden Geschichte von der tatsächlichen Vater- und Mutterschaft des Findelkinds Simplicius spielt der Autor erneut auf das Motiv der zuerst unbekannt, dann aber entdeckten wahren Herkunft an, das schon in der Sauerbrunnen-Episode vorkommt.

4.1.3 Poetische Folgen der Sünde? Das Ende und das nicht enden wollende Erzählen

Philarchus Grossus tritt im Zyklus als Lohnschreiber auf, der zwei mündliche Erzählungen verschriftlicht. Die eine stammt von Courage, die sowohl Auftraggeberin als auch Erzählerin ihrer Geschichte ist. Die andere Erzählung entsteht im Auftrag des Simplicius. Verzeichnet wird die Geschichte eines Soldaten, der sich später, ebenfalls auf Wirken des Auftraggebers Simplicius hin, bekehrt haben soll. Springinsfeld erzählt, ohne zunächst erzählen zu wollen, und hat im Unterschied zu den anderen Erzählern ein umfangreiches Publikum. An den beiden mündlichen Erzählern fällt auf, dass sie sich im Moment des Sprechens noch im Zustand vor der Bekehrung befinden.³⁷ In Bezug auf das Ende des *Trutz-Simplex* berichtet der Schreiber:

„Jch war damals mit der *Courage* Lebens-Lauff allbereit fertig / ohne daß ich noch ein parr ich weis aber nit vor was Diebsstück darzu hätte setzen sollen / die sie verübet / seyt sie eine Zigeunerin worden“ (Spr 6, 191).

Die betreffenden Textstellen lassen sich im *Trutz-Simplex* finden (ab Kap. 25), die Erzählerin selbst wusste, dass sie eigentlich schon „aufhören“ sollte zu erzählen (vgl. Cour 25, 134), weil das ursprünglich angekündigte Vorhaben erfüllt wurde.

³⁷ Das Ende der Erzählung, das Lebensende (Tod, verstanden als körperliches Absterben) und die Weltabsage setzt in Beziehung zueinander schon Alexandra Stein, *Die Hybris der Endgültigkeit...*, S. 179ff.

Ohne die Erkenntnis der Welt wäre es nicht möglich, den Weg zu Gott einzuschlagen. Sie bildet die unentbehrliche Voraussetzung für die geistige Umkehr.³⁸ Der Augenblick eines solchen Erkennens wird durch Motive wie Begegnung mit der ‚Frau Welt‘ Courage, Bewusstwerden der eigenen ‚Schwärze‘ und des betrügerischen Wahns, markiert. Vor dem Zeitpunkt lebt die Handlungsfigur wie ein Mensch von und in der Welt, deren Gesetzen sie sich ausgeliefert sieht, ein solches Leben erscheint dann als knechtende Macht³⁹ und Spiel der unberechenbaren Kontingenz. Es steht permanent kurz vor Ende in seinen letzten Zeiten, weil es sich seiner ursprünglichen Bestimmung in der Schöpfung entfremdet und daher Gottes Zorn oder Strafe nach sich ziehen kann, solange man nicht umkehrt. Dass Gott den Bösen nicht straft, oder gar zerstört, scheint den Eindruck von Passivität und Gleichgültigkeit zu erwecken: Das Ende bzw. die gerechte Strafe kommt nicht, daher ist alles erlaubt. Die letzten Zeiten erscheinen unter einer solchen Perspektive unendlich. Doch das ist nur eine Auslegung. Da Gott ein liebender ist und das, was er liebt, nicht zerstören will, wartet er, bis sich der Sünder selbst bekehrt:

„Gedencke mein Sohn / sagt der *Pater* weiters / wie manchen Menschen vermuthlich der gerechte GOTT in so beschaffener Gelegenheit sterben lassen / der ihn vielleicht nicht so grob und so manchmal erzürnet / wie mag sich doch / O mein Kind / deines Hertzens Härteigkeit der heissen Thränen enthalten / wann du erkennest / wie oft und gröblich du deinen Schöpffer mit deinen Sünden beleidigt hast / umb deren wegen er dich umb seiner Gerechtigkeit willen so oft verdammen mögen / solches aber gleichwol nicht gethan / sondern biß auff diese Stund Barmhertziglich auff deine Besserung gewartet?“ (WVN 2, 25, 633)

Nach dem Zeitpunkt der Bekehrung begreift eine Romanfigur die Wechselfälle als Wirken der göttlichen Vorsehung. Zur Bekehrung gehört so außer der Gnade die persönliche Entscheidung für das Gute, die darin besteht, das Gnadengeschenk anzunehmen.

Ein solches Wahrnehmen des eigenen Lebens wirkt sich aber folglich auf die Erzählweise aus, die dann entsprechend zwei Formen annehmen kann, wie sie sich in den erzählerischen Gegenpolen Simplicius und Courage manifestieren. Simplicius schließt seine Autobiographie mehrmals mit einem expliziten „Ende“ ab (V/24, Cont 23). Er schreibt aus Dankbarkeit Gott gegenüber. Das Letzte, was der Eremit in sein Buch einträgt ist die Begründung seines Schreibaktes:

„zuletzt als ich mit hertlicher Reu meinen gantzen geführten Lebens-Lauff betrachtete / und meine Bubenstück [...] mir selbstn vor Augen stellte / und zu Gemüth führete / daß gleichwohl der

³⁸ Die Salbung „ist als Initiationsritual zu begreifen, das Tromerheim endgültig in die Macht des Teufels bringen soll. Die Schilderung deckt abermals den anagogischen Sinnaspekt in dem Streit um die Seele des Initianden auf.“ Wie schon die Subscriptio des *Courasche*-Titelkupfers besagt: „Mein gantzer Anstrich ist nur Salbe zu den Läusen.“ Heßelmann (*Gaukelpredigt*, S. 402) macht sehr oft auf die anagogische Sinnstufe des eben besprochenen Textes aufmerksam.

³⁹ Vgl. die Antwort des Schreibers auf die Frage des Simplicius, was er von dessen Buch halte. Philarchus habe „damahls gelernet / daß derjenig so übermanned sey / sich nach der jenigen Willen und Anmuthung schicken müste / in deren Gewalt er sich befände.“ (Spr 4,176)

barmhertzig GOTT, unangesehen aller solchen groben Sünden / mich bisher nit allein von der ewigen Verdambnuß bewahrt / sonder Zeit und Gelegenheit geben hat mich zu bessern / zubekehren / Jhn um Verzeyhung zu bitten / und umb seine Gutthaten zudancken / beschriebe ich alles was mir noch eingefallen / in dieses Buch [...].“ (Cont 23; 677)

Beide Vogelnest-Träger wollen ihren Lesern zeigen, wie und wo sie mit dem Vogelnest einen Fehler gemacht und wie sie bekehrt wurden. Die Umkehr, verstanden als Weltüberwindung, ist zugleich ein Ereignis des Todes für die Verlockungen der Welt und der Geburt für den Himmel. Formal kann es in den untersuchten Dichtungen durch ein explizites „Ende“ am Schluss der Erzählung ausgedrückt werden, wie bei Simplicius, Philarchus Grossus, Michael Rechulin und dem Kaufmann.

„GOTT verleyhe uns allen seine Gnade / daß wir allesamt das jenige von ihm erlangen / woran uns am meisten gelegen / nemlich ein seeliges ENDE.“ (ST V/24, 551)

„[...] daß so ein schlimer 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 deß Erlösers zu erlangen verhofft / durch ein seeliges ENDE.“ (Cont 23, 678)

„[...] und der Teutsche selbst die gantze Zet so er daselbst gewesen Von Kranckheit nichts gewahr worden. ENDE.“ (Cont 27, 698)

„Da wird man erst gewahr / aber zu spat / was man an ihnen gehabt / [...] / daß man sich endlich dessen bey sich selbst schämen muß / und offermals zu spat beklagt. ENDE“ (Cour, Zugab des Autors, S. 150f)

„[...] wie ich mir aber seithero sagen lassen / so hat ihn der verwichne Mertz auffgeriben / nachdem er zuvor durch *Simplicissimum* in seinen alten Tagen gantz anders umbgegossen [...]; nahm also diser abentheurliche Springinsfeld auff des eben so seltzamen *Simplicissimi* Bauernhoff (als er ihn zuvor zu seinem Erben eingesetzt) sein letztes ENDE.“ (Spr 27, 294f)

„Bitte aber auch darneben GOTT daß Er dich nicht fallen lasse / sondern auch deinem Bruder wieder auffhelfe; diß war meine Meinung / als ich diß Wercklein anfieng / und ist sie noch da ichs jetzt hiemit ENDE.“ (WVN 1, 447)

„[...] ich beflisse mich aber auch darneben / daß ich durch Buß-Werck und Gottselige Ubungen 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 eine seliges ENDE.“ (WVN 2, 27, 650).

Hingegen verwenden Erzähler, deren Umkehr noch aussteht, eine offene, fragmentarische Form. Courage füllt die letzten Seiten mit Possen und verlässt den Schreiber mit dem fast vollendeten und knapp vor dem Ende stehenden Manuskript. Springinsfeld beendet seine Erzählung mit der fragenden Feststellung:

„so wiste ich nicht / was mich bewögen solte / ein anders und seeligers Leben zu verlangen; ja ich wiste auch kein bessers für mich zufinden? weistu aber mein *Simplice* mir ein anders und bessers zuweisen / so möchte ich deinen Rath gern hören [...].“ (Spr 27, 293)

Im Fall von Courages und freilich auch Springinsfelds Erzählen ist es der Schreiber und nicht der Erzähler selbst, der seiner Rede ein explizites ‚Ende‘ setzt und das Buch auf diese Weise beschließt.⁴⁰ Die Bekehrung geht mit der geschlossenen bzw. offenen Form einer

⁴⁰ Vgl. „Zugab des Autors“, Cour 150; Spr 27, 295.

Dichtung einher. Wer immer noch nicht der Welt entsagte, für denjenigen steht auch jedes vorläufige und später durch eine Fortsetzung überbotene „Ende“ noch ganz aus.

4.1.4 Der Anfang von dem Ende. Reflexion und Offenbarung am Flussufer

Eine ähnliche allegorische und Erkenntnis-Funktion, wie sie Courage als Frau Welt innehat, kommt ebenso dem Vogelnest zu. Die Gabelung des Zweiges, auf dem sich das Nest befindet, und später der Baum,⁴¹ den der Hellebardier nach dem Wegwerfen des Vogelnestes erklettert, sind bekannte Bilder, die an das Y-Signum⁴² oder an Hercules *in bivio* erinnern und so die Situation illustrieren, in der man zwischen zwei Wegen zu wählen hat und entweder nach Gott oder nach der Welt sein Leben ausrichtet.⁴³ Dadurch erhält selbst das magische Requisit⁴⁴ Vogelnest moralische Implikationen.⁴⁵

⁴¹ Die Alchemie kennt eine ähnliche Metaphorik eines sich verzweigenden Baumes, in dessen ‚Centro‘ die Ruhe ist: „Denn die Wurzel dieses Baums, welche durch die Sphaeram der aus gut und böse gemischten Welt in die Sphären der unsichtbaren Welt gehet, da Licht und Finsterniß in sich selber wohnen, wird nur von dem Auge der Weisheit verstanden, welches in dem Centro aller Sphären stehet. Dieses Auge schauet in der höchsten Ruhe die Wunder aller Bewegungen, und siehet durch alle andere Augen, welche ausser der Ruhe in der Unruhe herumschweifen, und ohne das rechte Auge der Weisheit vor sich selber sehen wollen, da sie doch alle ihr Sehen von demselben empfangen haben. Dieses Auge kann alle Geister prüfen, wie verständig, lauter und scharf sie sind.“

Kapitel: *Der Baum der Erkenntniß Gutes und Böses* In: *Geheime Figuren der Rosenkreuzer aus dem 16ten und 17ten Jahrhundert*. Henricus Madanathus (Adrian von Mynsicht). Aus einem alten Manuscript zum ersten Mal ans Licht gestellt. Altona 1785, 1788. Drittes und letztes Heft, unpag.

⁴² „Das Y hat ein Mysterium in sich. Das Mysterium besteht darin, daß das Vogelnest zwar unsichtbar, aber im Spiegel des Wassers erkennbar ist und zudem die Person unsichtbar macht, die das Nest anfaßt, es sein denn, man erblickt auch diese in einem wie auch immer beschaffenen Spiegel.“ (Friedrich Gaede: „Das plicarische Prinzip. Die Astgabel als poetischer Initialpunkt.“ In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 57-67, S. 62.)

⁴³ Vgl. Peter Heßelmann, *Gaukelpredigt*, bes. S. 430.

⁴⁴ Dass die Kunst des Vogelnestes eine teuflische ist, wird hier nicht behauptet. Vielmehr vertrete ich die Meinung, dass der Gebrauch des Gegenstandes entscheidet. Dennoch gibt es auch Vertreter der anderen Auffassung: „Der teuflische Ursprung des Vogelnestes oder – wie es allgemein genannt wird – Raben- bzw. Krähensteins ist keine literarische Erfindung Grimmelshausens, sondern fester Bestandteil der Hexenprozessakten der Frühen Neuzeit.“ (Maximilian Bergengruen: ‚Des Lachens schwerlich enthalden‘. Zur göttlichen Logik des Teuflischen in Grimmelshausens *Vogel-Nest*.“ In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 135-150. S. 137. Zum Vogelnest als Rabenstein vgl. auch Ders.: „Satyr mit Gaukel-Tasche. Titelkupfer und Illustrationen als implizite Poetik des simplicianischen Zyklus.“ In: *Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen*. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold. München: Richard Boorberg, 2008 (Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur. Sonderband), S. 80-101, S. 91.)

So findet man bei Gaede einen Hinweis auf die Ambivalenz poetischer Autonomie: Grimmelshausen konterkariert auch sonst das von der Gelehrtentichtung propagierte Konzept vom Autor als *alter deus*. Im sich spiegelnden Erzähler oder Autor des *Vogel-Nest*-Textes kulminiert das *sicut alter diabolus*-Prinzip und widerlegt den *sicut alter deus*-Anspruch des Dichters. Es blitzt in der Szene durch den Irrtum der adligen Dame die hintergründige Wahrheit auf: dass die Vogelnest-Kunst als solche des Teufels ist. (Friedrich Gaede, *Das plicarische Prinzip...*, bes. S. 63.)

Das Sündhafte an der Gottgleichheit stellt auch Kühlmann fest. „Der Blick des unsichtbaren Hellebardiers wird zum Blick des allwissenden Gottes. Gerade deshalb aber entpuppt sich die magische Entgrenzung des Sichtbaren am Ende des ersten Romanteils in der Erkenntnisbilanz des Protagonisten als unheimliche Last, als Instrument des Mißbrauchs, ja als eine Art von Blasphemie, insofern sich eine arme Kreatur dadurch die

Springinsfeld und die Leirerin befinden sich eines Tages an einem Flussufer, als sie und die Bettlergruppe gerade besprechen, wie sie ihren Geldgewinn noch vermehren könnten. Während des Gesprächs erblickt Springinsfeld das Nest (Spr 23, 275). Die Szene am Flussufer ist für ihn insofern belangvoll, als er sich hier explizit von dem Bösen distanziert: „ehe ich mich in eine solche Gefahr begeben: und allererst in meinen alten Tagen wiederum auff's stehlen legen wollte / so wollte ich ehender das Nest verbrennen“ (Spr 23, 276). Auf diese Worte reagiert die Leirerin eher wie eine Hexe und weniger wie eine Frau:

„so bald ich dis gesagt und mein Weib solches gehört hatte / erwischte sie das Nest / gieng etwas von mir / und sagte / du alberer alte Hundsfut / du bist weder meiner noch dies Kleinods werth / und es wäre auch immer schad / wann du anderster als in Armut und Betteley dein Leben zubringen solltest; gedencke nur nicht / daß du mich die Tage deines Lebens mehr sehen: noch dessen was mir dis Nest eintragen wird / geniessen wollest“ (Spr 23, 276f).

Springinsfeld beschreibt seine zweite Ehefrau folgerichtig als eine „andere und vil ärgere *Courage* als die erste Unholde“ (Spr 24, 281) In ihr außer einer menschlichen eine allegorische Gestalt zu sehen, ist so aus mehreren Gründen plausibel. Auch mit ihr schließt Springinsfeld einen Vertrag mit Verhaltensregeln ab.⁴⁶ Sie prophezeit ihm richtig sein Elend, wenn er nicht auf ihre Worte hört, und verschwindet, als Springinsfeld ihr deutlich sagt, dass er sich nicht auf das Böse, d.h. auf das Stehlen einlassen will. Schließlich wird sie als Hexe verbrannt.

Das Flussufer fungiert hier als Ort, an dem man buchstäblich mit dem Baum der Erkenntnis konfrontiert wird. Das zeigt sich im *Springinsfeld* beim Nestfund, Simplicius' Reflexionen am Flussufer über die eigene Vergänglichkeit (V/10) verhalten sich ähnlich. Mit dem Nestfund auf dem Baumzweig geht auf der Handlungsebene die Erkenntnis des Bösen einher. Springinsfeld befindet sich auf dem Scheideweg, entscheidet sich zwar gleich gegen den Diebstahl und wird von der Fortuna-ähnlichen Leirerin verlassen, aber er fällt in seine alte Lebensweise zurück. Statt der Kriegswelt zu entsagen, wirbt er neue Soldaten, wird überlistet und muss eben gerade das begehen, wovon ihm bei der Hochzeit abgeraten wurde: ein weiterer Kriegszug.

Vollmacht Gottes anmaßen kann.“ (Wilhelm Kühlmann: „Machtspiel und Begehren: Zum epischen Tagtraum in Grimmelshausens Vogelnest-Romanen.“ In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 11-23, S. 16.)

⁴⁵ Zum Motiv vgl. Friedrich Vollhardt, *Die interpretatorische Relevanz nichtfiktionaler Elemente*, S. 256f.

⁴⁶ Springinsfeld bekam das Jawort zur Hochzeit, „doch mit dem austrücklichen Geding und Vorbehalt / daß ich mich so lang ich sein Tochter hette / nirgendshin häuslich niederlassen: noch den freyen Bettlerstand verlassen: und mich under dem Namen eines ehrlichen Burgersmann irgends einem Herrn underthänig zumachen nit verführen lassen solte. Zweytens solte ich auch fürderhin des Kriegs müssig stehen / und drittens mich jeweils auff des Blinden *Ordre* mit seiner *familia* aus einem friedsamem guten Land in das ander begeben;“ (Spr 22, 271).

Springinsfeld und Philarchus gleichen beide einander darin, dass sie von der ‚Welt‘ betrogen wurden:

„und ihr Springinsfeld / was habt ihr jetzt mehr vor Ursachen über mich zu kollern / der ich doch so frywillig erzehle / daß mich dise arge Vettel so wohl als euch betrogen? als deren List und Boßheit gleichsamb kein Mensch an den sie sich machen will / entgehen kan“ (Spr 7, 193).

Eine solche Erkenntnis bedeutet gleichwohl nur eine Voraussetzung für die Weltabkehr. Dass diese sich nicht unbedingt einstellen muss und eine Entscheidung für das Gute (Gott) aus freiem Willen heraus erfordert, beweist Springinsfeld weiter im Erzählen, da er nach dem letzten Kriegszug habsüchtig blieb und weiter bettelt. Selbst nach dem Nachtgespräch ist er unverändert.⁴⁷ Die Sorge um das zeitliche Leben steht dem ewigen entgegen: „Jch wolte dir wünschen / antwortet *Simplicius* / du führtest hier zeitlich dein Leben / daß du das ewige nicht verlierest!“ (ebd., 293) In diesem Sinn ist auch der Bettler vor die Entscheidung gestellt, welchem von den beiden Herren er dienen will.⁴⁸ Es wird so auf die Eigenverantwortung und freie Entscheidung jedes Einzelnen hingewiesen, wie *Simplicius* sagt: „wann du nicht in Himmel wilst / antwortet *Simplicius* , so wird dich Niemand hinein tragen“ (Spr 27, 294).

Außer der Gabelung eines Baumzweiges verbindet sich mit dem Vogelnest-Motiv die Thematik des Kontingenten. Es wird „einsmals“ gefunden (Spr 23, 274). Dem Hellebardier fällt es später buchstäblich zu, die Szene wirkt wie eine bildliche Darstellung der *occasio*, die hier ergriffen wird.⁴⁹ Der Kaufmann schließlich, der ohne es zu wissen ein Opfer des Vogelnests und der Leirerin ist, ehe er es überhaupt bekommt, gelangt in den Besitz des Nests durch einen Mann mittels Schatzsuche.⁵⁰ Da der beschworene Schlangengeist nicht allwissend ist und selbst der Fortuna folgen muss, würde das nichts anderes heißen, als

⁴⁷ „so wisse ich nicht / was mich bewögen solte / ein anders und seeligers Leben zu verlangen; ja ich wisse auch kein bessers für mich zufinden? weistu aber mein *Simplice* mir ein anders und bessers zuweisen / so möchte ich deinen Rath gern hören / und nach gestaltsame der Sach / demselben auch gern folgen.“ (Spr 27, 293).

⁴⁸ Vgl. Mt 6,24 und Lk 16,13; bzw. Mt 16,25, Mk 8,35 und Lk 9,24.

⁴⁹ Vgl. WVN 1, 301. So auch Nicola Kaminski, *Der vergessene Schatten...*, S. 196; und Christoph Deupmann, *Geldverhältnisse...*, S. 170.

⁵⁰ Das erscheint bereits auf dem Titelkupfer zum WVN 2 und sein Vorbild war wahrscheinlich eine Illustration aus Petrarca (*De remediis utriusque fortunae*: I. Teil, 55. Kap.), wo Ratio und Gaudium über die rechte Reaktion auf Glücksereignisse diskutieren. Die Vernunft antwortet mit Warnungen vor jeder Auslieferung an den Affekt. Die „mit Holzschnitten versehene Fassung von Petrarca's *De remediis* war die ‚moralphilosophische Hausapotheke im frühneuzeitlichen Deutschland‘.“ Bei Petrarca geht es nicht um Teufelsbannung durch einen wissbegierigen Gelehrten, sondern um eine Beschwörung mit spezifischem Zweck: um das Schatzgraben und finden. Die Kapitelüberschrift von 1620 lautet genauso: Schatzgraben und finden. „Damit aber sind wir thematisch und intentional genau bei Grimmelshausen und seiner didaktischen Absicht. Sein schatzsuchender Kaufmann verkörpert exakt jene durch das ambivalente Glück verursachte Verfallenheit an die Affekte [...].“

Dieter Martin: „Marlows Faust oder Petrarca's Schatzsucher? Zum Kupfertitel von Grimmelshausen's *Vogelnest II.*“ In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 185-194, hier zit. 187 u. 188.

dass das von höheren Mächten regierte Glück diesmal den Kaufmann dazu ausersehen wollte, in den Besitz des Vogelnests zu gelangen.⁵¹

Vor die Wahl gestellt, ob er sein Geld oder lieber das Vogelnest haben möchte, entscheidet sich der Kaufmann für das letztere und nicht für den Reichtum wie *Fortunatus*, auf den explizit angespielt wird.⁵² Zum einen liegt hier ein intertextueller Bezug vor, denn *Fortunatus* erkennt, dass er sich damals im Wald lieber für Weisheit und nicht für Reichtum hätte entscheiden sollen. Der Kaufmann hat wegen des Vogelnests zwar auf sein Geld verzichtet, doch das geschah nur aus Habsucht und Neugierde. Es geht ihm nicht um sein gestohlenen Habgut, sondern vielmehr darum, viel und noch mehr Geld zu haben. Wie im ersten Teil des Vogelnest-Romans, so gilt auch hier, dass der Gebrauch des magischen Gegenstandes entscheidend ist.⁵³ Ob der Kaufmann stillschweigend einen Teufelspakt hier oder später eingeht, steht nicht fest, er bestreitet es aber ausdrücklich. Was dafür feststeht, ist seine Habsucht und Bosheit, mit der er das Vogelnest für sich ähnlich wie vorher die Leirerin ausnutzt. Im Unterschied zu ihr gewinnt er am Ende Einsicht in sein falsches Verhalten.

Die metaphorische Funktion des Vogelnests und des Vogelnest-Trägers als des Schreib- und Leseprozesses ist bekannt und bereits mehrmals beschrieben worden.⁵⁴ Weitere stärker auf die Moral ausgerichtete allegorische Deutungen betrachten das Verhältnis von Sehen und Blindsein:⁵⁵ Wenn das Unsichtbare im Spiegel als Reflexionsmedium⁵⁶ sichtbar wird und wenn man bedenkt, dass Bücher vor und in der Zeit

⁵¹ Vgl.: „aber sie antwortet / sie würde durch einen höhern Gewalt genöthigt / dem Glück zu folgen“ (WVN 2, 3, 475); und Rosmarie Zeller, *Magia naturalis...*, S. 155.

⁵² Mit dem Zusammenhang von *Fortunatus* und dem *Vogelnest*-Roman setzt sich Friedrich Vollhardt auseinander in *Die interpretatorische Relevanz nichtfiktionaler Elemente*, bes. 260f.; zum *Fortunatus* vgl. Ders.: „Eigennutz- Selbstliebe – Individuelles Glück.“ In: *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Hg.v. Richard van Dülmen, Köln/ Weimar/ Wien: Böhlau, 2001, S. 219-242, bes. S. 228ff.

Vogelnest und die Sage von Gyges – vgl. z.B. Christoph Deupmann, *Geldverhältnisse...*, S. 169-183. Andreas Solbach: „Grimmelshausens verborgener Erzähler: das Gyges-Motiv erzähltheoretisch gedeutet.“ In: *Simpliciana XV* (1993), S. 207-227.

⁵³ Rosmarie Zeller, *Magia naturalis...*, S. 158.

⁵⁴ „Der Leser ist in einer analogen Rolle wie die jeweiligen Vogelnest-Besitzer: er durchschaut die Situation und weiß mehr als die beteiligten Personen. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, dass das Titelblatt genau die Beschwörung des Monstrums abbildet, welches wohl als Einbildung interpretiert werden muss, aber dadurch, dass es abgebildet ist, real wird. Das heißt, auch hier sieht der Leser mehr als der zweite Besitzer des Vogelnestes, indem er die Imagination real erhält. Die Realisierung von Imaginationen ist aber genau das Gebiet der Kunst und Literatur.“ (Rosmarie Zeller, *Magia naturalis...*, S. 157.) Ähnlich Jörg Wesche (*Unsichtbares lesen...*, S. 75): Der Leser ist ein unsichtbarer Teilhaber am Geschehen.

⁵⁵ Sehen heißt Erkennen, Nichtsehen wiederum die Blindheit des Sünders, so dass die Unsichtbarkeit des Vogelnestträgers zuweilen auch als kollektive Blindheit gegenüber einem Unsichtbaren aufgefasst wird. „Bei der hermeneutischen Annäherung an das Vogelnest empfiehlt es sich, ähnlich wie bei der patristischen Allegorese von verschiedenen Sinnebenen auszugehen.“ (Jörg Wesche, *Unsichtbares lesen...*, S. 71.)

⁵⁶ Elmar Locher, *Anmerkungen zur Konstruktion des ‚Sehens‘*, S. 83.

Grimmelshausens kontinuierlich als Spiegel bezeichnet wurden,⁵⁷ ist es im ganz wörtlichen Sinn also die Selbstreflexion, die Grimmelshausens Roman idealerweise bewirken soll.⁵⁸

Wenn das Nest allegorisch für den Schreibprozess und für die Sinnsuche, sein Träger für den Erzähler stehen kann und das Requisit ähnlich magisch angelegt ist wie eine Tarnkappe, Fortunatus' Säckchen oder Gyges' Ring, dann erscheint das Erzählen als solches genauso gefährlich⁵⁹ für die Seele eines Menschen wie jene magischen Requisiten. Ebenso steckt im Lesen die Gefahr, dass man den Dichter für einen Propheten hält oder dass die Lektüre anders als durch eine fromme Bestrebung motiviert ist. Grimmelshausens Skepis richtet sich durchaus gegen die unkontrollierbare Leserhermeneutik,⁶⁰ d.h. gegen den betrügerischen Wahn⁶¹ des Lesers, der ihn ins ewige Verderben stürzen kann. Die Einbildung macht den Leser für die angemessene Dichtungsrezeption, für die richtige Realitätswahrnehmung blind und so für falsche Propheten anfällig.

Ein solches falsches Leseverständnis wird in den beiden *Vogelnest*-Romanen auf der Ebene der Handlung thematisiert, wie die entsprechenden Anspielungen auf Bücher wie *Fortunatus*, *Faust*, *Melusine*, aber auch auf den jüdischen Messianismus illustrieren. Selbst die Bibel kann falsch gelesen werden. So lässt sich zuerst der Beckenknecht von der Leirerin als „Minolanda“ gutgläubig betrügen, weil er zwischen Fiktion und Realität nicht unterscheidet und an die Melusine glaubt. Auch der Kaufmann ist ein Betrogener, weil er sich aus Habgier für das Nest entscheidet und somit gerade nicht weiser handelt als Fortunatus. Ähnlich glauben auch die Amsterdamer Juden, dass der Prophet Elias anwesend ist und dass die Ankunft des Messias sich genau so erfüllt, wie sie sich dies aufgrund prophetischer Berichten einbilden.

„Jedesmal gelingt der Betrug aber vor allem deswegen, weil ihm eine Geschichte, eine Fabel zugrundeliegt, die die betrogene Person für wirklich hält. Die durch die Literatur geweckten Vorstellungen haben also einen beträchtlichen Einfluss auf das Verhalten der Personen im Roman.

⁵⁷ Friedrich Gaede, *Das plicarische Prinzip...*, S. 62.

⁵⁸ „Der Satyr ‚durchschaut‘ mit seinem Zaubermittel nicht nur die Welt, sondern erkennt sich schließlich selbst, indem er sich das Vogelnest wie einen Spiegel vor die Augen hält.“ (Jörg Wesche, *Unsichtbares lesen...*, S. 72.)

⁵⁹ Das Motiv des Vogelneests geht mit der Sinnsuche und Suche nach Erkenntnis einher. Vgl. Friedrich Vollhardt, *Die interpretatorische Relevanz nichtfiktionaler Elemente*, bes. S. 257.

⁶⁰ Andreas Solbach: *Gesellschaftsethik und Romantheorie. Studien zu Grimmelshausen, Weise und Beer*. New York et al.: Peter Lang, 1990, S. 147.

⁶¹ „Im 17. Jahrhundert sind die im heutigen Sprachgebrauch überlagerten Etymologien der an sich differenzierten Begriffe ‚Wahn‘ als Substantiv (wahrscheinliches Ursprungswort: ‚Venus‘) noch weitgehend getrennt. ‚Wahn‘ als Substantiv meint im 17. Jahrhundert nicht eine Leere oder einen Mangel von etwas, schon gar keinen Wahnsinn, sondern einen Wunsch, einen Glauben, eine Hoffnung, eine Meinung oder eine Vorstellung (ansonsten wäre der simplicianische Hauptsatz ja auch redundant).“ (Maximilian Bergengruen, *Des Lachens schwerlich enthalten'...*, S. 141.)

Schließlich macht Grimmelshausen indirekt immer wieder darauf aufmerksam, dass die dargestellten Zauberpraktiken aus Büchern stammen [...].⁶²

Die Lektüre, wenn sie das Gelesene für wirklich hält, kann den Leser ins (ewige) Verderben stürzen. Das Schreiben und das Lesen haben eschatologische Folgen. Ein Leser darf das Gelesene nie als Wahrheit betrachten, sondern immer als „Lüge“ im Sinne eines fiktionalen Werks. Ein Autor darf seinen hohen Posten zur Selbstvergöttlichung nicht missbrauchen, sonst wird er falscher Prophet.⁶³ Die Dichtung, einmal in ihrer Fiktionalität durchschaut, hat zugleich ihren Hauptzweck der Selbsterkenntnis erfüllt und inszeniert in den beiden Romanen jeweils ihr eigenes Ende. Michael zerreißt das Nest in 1700 Stcke und es wird am Ende in den Rhein gestreut.

4.2 *Begegnung mit Baldanders*

4.2.1 Baldanders als Allegorie der Zeit(lichkeit) und Offenbarung

Obwohl sich in der *Continuatio* insgesamt selten Belege für die geschichtliche Chronologie finden lassen, bedeutet das keineswegs, dass damit für das sechste Buch das Thema „Zeit“ sekundär wäre. Im Gegenteil, es wird hier mittels Allegorien erst recht in seinem Bilder- und Beziehungsreichtum zur Sprache gebracht und konsequent entfaltet. Schon am Anfang thematisiert der Erzähler auf der metapoetischen Ebene die Zeit in Bezug auf die Erlösung und das Ende:

„dann viel lachen ist mir selbst ein eckel / und wer die edle ohnwiederbringliche Zeit vergeblich hinstreichen löst / der verschwendet die jenige Göttliche Gaab ohnntzlich / die uns verliehen wird / unserer Seele Hail in: und vermittelst derselbigen zuwrcken“ (Cont 1, 563)

Wenn er sich dagegen stellt, dass die Erzählung bloß dazu da ist, die Zeit zu kürzen, wird zugleich eine angemessene Rezeption der Dichtung in ihrer eschatologischen Relevanz hervorgehoben.⁶⁴ Weiter wird die Zeit in der Handlung selbst direkt im Kontext mit Providenz thematisiert. Dies geschieht nicht nur in Form der göttlichen Eingriffe ins Zeitkontinuum – wie z. B. beim Schiffbruch und der Landung auf der paradiesischen Insel,

⁶² Rosmarie Zeller, *Magia naturalis...*, S. 161.

⁶³ „Bücher“, in denen die Wahrheit enthalten ist, dazu gehört allen voran die Hl. Schrift. Simplicius erläutert bei der Vorführung der Gaukeltasche, es sei bekannt, dass allein die heilige Schrift hinsichtlich der Erlösung bzw. Verdammnis nicht lge (vgl. Spr 9, 204) und in den *Privilegia* am Anfang des zweiten Vogelnest-Romans wird die Wichtigkeit der erbaulichen Schriften der jeweiligen Konfession betont (vgl. WVN 2, *Privilegia*, 454).

⁶⁴ Cordie z.B. verweist in dem Zusammenhang auf die Seele als Ort der Verwirklichung der Zeit: Das Erzählen ist Vergegenwärtigung der unwiederbringlichen Zeit, durch sie wird die Zeit erst zugänglich gemacht. Augustin sieht den Ort dieser Vergegenwärtigung – in der Seele, sie hat in der Erinnerung Zugriff auf das vergangene Leben. Romanerzhlung als Modell für die erinnernde Revision und Wiederaufnahme der Lebenszeit. (Ansgar M. Cordie, *Raum und Zeit des Vaganten*, S. 444.)

sondern die Zeit/Ewigkeit werden mit der apokalyptischen Thematik darüber hinaus sowohl im Bereich der Romanfiguren als auch mithilfe der Form selbst veranschaulicht.

Die allegorische Ebene tritt in der *Continuatio* expliziter zutage als im *Simplicissimus Teutsch*. Man hat dies damit erklärt, dass es dem Autor um das richtige Verständnis und um die Anleitung des Lesers zum Guten besonders gehe.⁶⁵ H. Gersch hat die Auffassung vertreten, dass die *Continuatio* eine Art verschlüsselte Poetik, Leseanweisung für den *Simplicissimus*-Roman sei und ihr somit eine Vorbild- oder Musterfunktion für den Lektüreprozess zukomme.⁶⁶ Die ansehnliche Menge von Sekundärliteratur⁶⁷ zur *Simplicissimus*-Fortsetzung macht indirekt auf die Interpretationsschwierigkeiten bzw. -möglichkeiten aufmerksam, welche die allegorische Sinnschicht mit ihrem Beziehungsreichtum bietet.⁶⁸ Es soll hier nicht um eine Auseinandersetzung mit diesen Deutungen gehen. Ebenso wenig wird eine vollständige Beschreibung der Allegorien im sechsten Buch angestrebt. Vielmehr soll gefragt werden, wie sich die allegorische Ebene in der *Continuatio* zur Offenbarung Gottes am Ende der Zeiten verhält.

Im Gegensatz zu der ewigen Pflanzzeit der Insel wirkt die Figur des Baldanders als Unbeständigkeit und Vergänglichkeit in Person. Betrachtet man die betreffende Episode genauer, fällt zuerst deren Einleitung ins Auge. Sie ist der Eröffnung der Höllenvision im zweiten Kapitel ähnlich: „einmahls faullentzte ich unter einer Thannen im Schatten / vnd gab meinen unnützen Gedancken gehör“ (*Cont* 567) und später: „JCh spazierte einsmahls im Wald herumber meinen eitelen Gedancken Gehör zugeben“ (*Cont* 603). Was nahelegt,

⁶⁵ Vgl. die Auffassung, dass der spirituelle Sinn des *Simplicissimus* zu dunkel gewesen sei, weshalb der Autor in den darauffolgenden Schriften zu verdeutlichenden Maßnahmen gegriffen habe (z.B. die „Zugab des Autors“ im *Trutz-Simplex*, oder die explikative Form der Allegorie in den Vogelnestromanen). Zur These vom Wandel der Erzählhaltung und der Verdeutlichung der Intention siehe Peter Heßelmann, *Gaukelpredigt*, bes. S. 490ff. u. 511-514.

⁶⁶ Vgl. Gersch, Hubert: *Geheimpoetik. Die ‚Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi‘ interpretiert als Grimmelshausens verschlüsselter Kommentar zu seinem Roman*. Tübingen: Niemeyer, 1973. Kritische Überlegungen dazu bei Joseph B. Dallett: *Geheimpoetik. Kritische Betrachtungen zu Hubert Gerschs Untersuchung und zur jüngeren Grimmelshausen-Forschung*. In: *Daphnis* 10 (1981), S. 349-395.

⁶⁷ Vgl. z.B. Peter Heßelmann: „Fiktion und Wahrheit. Poetologische und hermeneutische Reflexe in Grimmelshausens Baldanders-Episode.“ In: *Simpliciana* XX (1998), S. 165-188; Marcel Lepper: “[...] die ganze weite Welt sey ihm ein grosses Buch [...]“. *Buchwelt und Weltbuch in der simplicianischen Continuatio*. In: *Simpliciana* XXVI (2004), S. 389-402; Jost Eickmeyer, *Intratextuelle Beziehungen...*, S. 103-134; Christophe Bourquin: *Die Verwandlung des Allegorischen. Zur Schermesser- und Baldanders-Episode in Grimmelshausens Simplicissimus*. In: *Simpliciana* XXX (2008), S. 67-88; Misia 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.

⁶⁸ Gerade die *Continuatio* ist nicht nur anhand ihrer beziehungsreichen Erzählzusammenhänge das „schwierigste“ aller Bücher im Zyklus – vgl. Dieter Breuer: *Sich verändern, sich verwandeln. Zu Grimmelshausens ‚Continuatio‘*. In: Frank-Rutger Hausmann / Ludwig Jäger / Bernd Witte (Hgg.): *Literatur in der Gesellschaft. Festschrift für Theo Buck zum 60. Geburtstag*. Tübingen 1990, S. 61-72, bes. S. 64. Und Peter Strohschneider, *Kultur und Text*, hier S. 91.

dass beide Vorfälle durch diese wortähnliche Einführung parallelisiert und als Vision oder Traum eingeordnet werden. Die Parallelität zeigt sich auch in der Zufälligkeit des Ereignisses. Das Wort ‚einsmahls‘ kommt in beiden Fällen vor und markiert das Ereignis als unerwartet, was als ein erstes Signal dafür gelten dürfte, dass der Protagonist nun die irdische Zeitlichkeit verlässt und eine Begegnung mit der Sphäre des Übernatürlichen und Ewigen macht. Diesen Eindruck mag zudem die Ähnlichkeit des Anfangs mit der eröffnenden Textstelle aus der hermetischen Schrift *Pimander* bestätigen, vgl.:

„Ich spazierte einsmahls im Wald herumber meinen eitelen Gedancken Gehör zugeben / da fande ich ein steinerne Bildnuß ligen in Lebens Grösse / die hatte das Ansehen als wann sie irgends eine *Statua* eines alten teutschen Helden gewesen wär / dann sie hatte ein Altfränckische Tracht von Romanischer Soldaten Kleydung / [...]; wie ich nun so da stunde / das Bild betrachtete und mich verwundert / wie es doch in dise Wildnuß kommen seyn möchte / kam mir in Sinn / es müste irgends auff disem Gebürg vor langen Jahren ein Haydnischer Tempel gestanden: und dises der Abgott darinnen gewesen seyn;“ (*Cont* 603)

„Einsmals, da ich die wesentlichen Dinge betrachtete und mein Gemüth sich erhob, da verschlummerten die Sinne meines Leibes ganz und gar; gleich wie Einer, der von Speise überladen oder von Arbeit müde mit dem Schlafe überfallen worden.

Und es kam mir vor, als ob ich jemand sahe, der sehr groß, und von einer unendlichen Länge, nannte meinen Namen und zu mir sprechend: [...].“ (*CH I*, 1-2).⁶⁹

Man sieht, beide Texte sind als eine Vision angelegt. In beiden Fällen befasst sich der Sprecher zuerst mit seinen eigenen Gedanken. Während Hermes jedoch die ‚wesentlichen‘ Dinge betrachtet, bezeichnet Simplicius seine Gedanken als ‚eitel‘. Unmittelbar nach dem einleitenden Satz kommt es in beiden Texten zu einer Begegnung: Simplicius begegnet Baldanders, Hermes Poimander. Poimander wird als jemand von unendlicher Länge und beträchtlicher Größe geschildert: „es kam mir vor, als ob ich jemand sahe, der sehr groß,

⁶⁹ Lateinisch heißt es im Orig.: „CVm de rerum natura cogitarem, ac mentis aciem ad superna erigerem, sopitis iam corporis sensibus, quemadmodum accidere solet iis, qui ob saturitatem, uel defatigationem somno grauati sunt subito mihi uisus sum cernere quendam immensa magnitudine corporis, qui me nomine uocans, in hunc modum clamaret: [...].“ (*P* 1837)

Zur Zitierweise: In der deutschen Übersetzung halte ich mich an die innere Einteilung des Textes in große Kapitel (röm. Zahl) und kleinere Abschnitte (arab. Zahl), [*CH* = *Corpus Hermeticum*].

Dt. Zitat aus: *Die XVII Bücher des Hermes Trismegistos. Hermetis Trismegisti Einleitung in's höchste Wissen: von Erkenntniß der Natur und des darin sich offenbarenden grossen Gottes...* Verfertigt von Aletophilo. 1786. Hg.v. Helmut Beck, Karsten Groll, Claus Möller. Sauerlach bei München: EDIS, 1997, S. 51.

Lat. Text *P*= *Poimander*; s. Marsilio Ficino: *Mercurii Trismegisti Liber de Potestate et Sapientia Dei, cui titulus Pimander*. In: Ders.: *Opera Omnia*. Con una lettera introduttiva di Paul Oskar Kristeller. E una premessa di Mario Sancieriano. Vol. II, Tomus II. Torino 1959, S. 1833-1856, hier S. 1837 (*Monumenta Politica et Philosophica Rariora I,10*).

Die deutsche Übersetzung des *Corpus Hermeticum* lag zu Lebzeiten Grimmelshausens in der allerdings nicht gedruckten Fassung von Sebastian Franck (1542) vor, eine weitere erschien erst im 18. Jh. (vgl. Ausg. Hamburg 1706). Nach Ficanos Übersetzung ins Lateinische (1463 entst., Druck 1471 u.d.T. *Mercurii Trismegisti liber de Potestate et Sapientia Dei, e Graeco in Latinum Traductus a Marsilio Ficino*) folgten zahlreiche weitere Ausgaben (z.B. 1493) und Übersetzungen (ins Italienische (1548), Französische (1557), Holländische (1643) und ins Englische (1650)). Mehr dazu vgl. Florian Ebeling: *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus*. Mit einem Vorw. von Jan Assmann. München: Beck, 2005. S. 157.

und von einer unendlichen Länge [...]“ (ebd., s.o.). Die Beschreibung des Baldanders erinnert hingegen in manchem an den Teutschen Helden der Jupiter-Vision im *Simplicissimus* (ST III/4). Die Statue hat zwar nur Lebensgröße, aber als Verweis auf den Teutschen Helden bzw. eine alte heidnische Gottheit deutet sie ebenfalls auf etwas unendlich Mächtiges und Großes hin. Dass bei der Begegnung in der *Continuatio* hermetisches, im Speziellen paracelsisches Gedankengut eine gewisse Rolle spielt, dürfte der Hinweis auf die uralten Zeiten signalisieren. In Paracelsus' *Liber de Imaginibus* nämlich wird in Bezug auf alte unbekannte Bildnisse behauptet:

„wie dan hernach genugsam wird fürgehalten. deren bilder und figur und alten gemelder noch ser vil hin und wider gefunden werden an vil und manchen orten, da man aber gar kein achtung darauf gibt; dan man ir bedeutung wenig gedenkt, noch vil weniger erkent. doch aber nicht on große ursach da sind und von den alten magis aufgezeichnet und aufgegriffen worden. [...] das beweist sich noch oft genugsam, das man noch zu unsern zeiten, etlich mal an seltsamen orten, oft ungesucht, wunderbarliche bilt nussen und figur sint, etwan in alten capellen, in grebern, in hölen, in heimlichen gengen, in felsen, in steinklüften, in inseln und an wilden unbewohnten örtern etc. Wo nun an solchen orten bilt nussen oder figur erfunden werden, da ist groß achtung auf zu haben. dan die nit one große ursach so sind, und oft wunderbarliche bedeutung haben“.⁷⁰

Solche Steine konnten Relikte der Weihesteine sein: „Auf Weihesteinen ist der german[ische] Merkur nur durch seine Beinamen vom röm. Merkur zu unterscheiden; wenigstens der Mercurius Cimbrianus und der Mercurius *Leudisius weisen dabei auf den german. Gott.“⁷¹ Grimmelshausen selbst beruft sich in Bezug auf Baldanders explizit freilich gerade nicht auf Hermetiker und (Ficinos) *Pimander*, sondern auf Hans Sachs⁷². Jedoch gilt zu bedenken, was Simplicius merkwürdigerweise später als Erzähler – übrigens in einer Klammer und wie nebenbei – behauptet: Er habe zum Zeitpunkt der Begegnung mit Baldanders den Dichter Hans Sachs noch nicht gekannt:

„und weil ich von so unterschiedlichen schnellen Verwandlungen weder im *Ovidio* noch sonst nirgends gelesen (dann den mehrgedachten Hanß Sachsen hatte ich damahls noch nit gesehen) gedachte ich der alte *Protheus* sey wider von den Todten auferstanden / mich mit seiner Gauckeley zu äffen; oder es sey velleicht der Teuffel selbst / [...]“ (*Cont* 605)

Wenn Baldanders an Sachs' Gedicht erinnert und doch nicht, wenn er ein Protheus oder ein Teufel zu sein scheint und es doch nicht ist, so ist seine Identität m.E. keineswegs klar. Was oder wer ist er dann?

⁷⁰ Paracelsus: *Liber de Imaginibus*. In: Theophrast von Hohenheim, gen. Paracelsus: *Sämtliche Werke*. Bd. 13, I. Abtheilung: *Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften*. Hg.v. Karl Sudhoff. München/Berlin 1931. S. 359- 387, hier S. 365f.

⁷¹ Rudolf Simek, *Lexikon der germanischen Mythologie*, Art. „Odin“, zit. S. 307.

⁷² Hans Sachs' Gedicht *Baldanderst bin ich genandt* (1534).

Sowohl Hermes als auch Simplicius fragen die unbekannte Figur, wer sie sei, und beide Gestalten stellen sich sofort mit ihren Namen⁷³ vor. An der Stelle fällt auf, dass mit der Laut- und der Schriftgestalt des Namens von Baldanders gespielt wird. Während es nur eine Lautgestalt gibt, gibt es zwei Arten das Wort bzw. die Wörter zu schreiben: „bald anders“ und „Baldanders“. Dies verdeutlicht sowohl die Antwort des Simplicius, der den Namen als Bezeichnung der Eigenschaft auffasst, als auch die zweite Antwort der wunderbaren Gestalt selbst: „ich bin [...] bald anders / massen du mich selbst so genant und darvor erkandt hast [...]“ (Cont 604). Der Name ist somit zugleich versteckt und offenbart. Wenn er laut ausgesprochen, aber trotzdem nicht als solcher erkannt wird, kommt damit zugleich eine Eigenschaft zu Wort, die der Offenbarungsthematik äußerst nahe steht. In der Frühen Neuzeit wird dem Buch der Natur eine ähnliche Struktur von Signaturen zugeschrieben.⁷⁴ Analog dazu kann göttlichen Spuren innerhalb der Welt, die auf den ersten Blick unverständlich sind, nachgegangen werden. Jeder ist zur Entzifferung eingeladen und besitzt damit potenziell einen Zutritt zur göttlichen Sprache im Diesseitigen. Die literarische Chiffrierung imitiert somit die Beschaffenheit der Schöpfung, die nach dem Sündenfall in Unordnung geraten ist, jedoch noch immer versteckte und doch offenbare Spuren des göttlichen Ordo enthält, die es zu entdecken gilt.

Die Existenz von Baldanders ist unabhängig von der wahrnehmenden Figur. Er ist zwar immer anwesend, wurde aber von Simplicius erst jetzt als Person wahrgenommen, er spricht zwar seinen Namen deutlich aus, dennoch hört ihn Simplicius nicht, da er ihn für die Benennung einer Qualität hält.⁷⁵ Bewusst wahrnehmen kann ihn Simplicius erst nach der Erkenntnis der eigenen Kreatürlichkeit und nach der geistigen Umkehr. Jetzt erst vermag er in einer Aussage, in einer einzigen Erscheinung, bereits zweierlei

⁷³ Vgl.: „[...] ich hatte aber derselben [= der Bildnuß] den Hebel kaum unterm Halß gesteckt / und zulupffen angefangen / da fieng sie selbst an sich zuregen und zusagen / lasse mich mit frieden ich bin Baltanders / ich erschrack zwar hefftig / doch erholte ich mich gleich wiederumb / und sagte / ich sihe wol daß du bald anders bist; denn erst warestu ein todter Stein / jetzt aber bist du ein beweglicher Leib / wer bist du aber sonst / der Teuffel oder sein Mutter?“ (Cont 9, 603f)

„Hermes: Ich sprach, wer bist du? Pömander: Er sprach, ich bin Pömander, das Gemüth des von sich selbst bestehenden Wesens, ich weiß, was du begehrest und bin überall mit dir.“ (CH I, 5)

⁷⁴ Bei Paracelsus und im Paracelsismus wird „die Natur im Rahmen einer – und dies ist durchaus im engeren Sinne des Wortes gemeint – Poetik gedacht [...]. Denn ein theoretisches Modell, das alles, was im Kosmos besteht, aus dem Wort Gottes emanieren lässt, und ein Denkraum, der lediglich durch zwei Bücher, die Bibel und das der Natur, beschränkt wird (bzw. von dem zumindest behauptet wird, dass er so definiert würde), können schließlich gar nicht anders als als literarisch verhandelt werden.“ (Maximilian Bergengruen: *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur. Himmlische und Natürliche Magie bei Paracelsus, im Paracelsismus und in der Barockliteratur* (Scheffler, Zesen, Grimmelshausen). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007 (Paradeigmata 26), zit. S. 33.)

⁷⁵ „Nein antwortet er / ich bin [...] bald anders / massen du mich selbst so genant und darvor erkandt hast; und köndte es auch wol möglich seyn / daß du mich nicht kennen soltest / da ich doch alle Zeit und Täge deines Lebens bin bey dir gewesen?“ (Cont 9, 604)

wahrzunehmen, er durchschaut die Oberfläche und vermag die übernatürliche Signatur in den Dingen zu sehen. Ähnlich wie Baldanders bei Simplicius will auch Poimander stets bei Hermes gewesen sein⁷⁶. Dies gilt auch für Gott, der ständig bei den Menschen gegenwärtig ist, vgl.: „Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.“ (Mt 28,20) Christus, dessen Parusie noch aussteht, ist aber gleichzeitig schon da und wird im Wirken des Hl. Geistes manifest. Der zitierte Satz fällt im Evangelium im Kontext des Aufrufs⁷⁷ zur missionarischen Tätigkeit der Jünger-Apostel.

Wenn in der *Continuatio* in der Baldanders-Figur der Gedanke einer ununterbrochenen Präsenz aufgegriffen wird, so stellt sich die Frage nach Funktion und Konsequenzen für die Begegnung von Simplicius und Baldanders. Sie wird als Vision inszeniert. Die Vision impliziert Begegnung mit einer übernatürlichen Sphäre. Da Baldanders' Worte das stete Beisein thematisieren und es in der ähnlichen Weise tun, wie dies im Evangelium oder im Dialog mit Poimander geschieht und da jedes Mal die omnipräsente Gestalt eine göttliche ist, ergibt sich, wie ich meine, dass Simplicius in Baldanders Gott begegnet und damit mit Erkenntnis konfrontiert wird. Das Ereignis gleicht darin einer Theophanie und bewirkt bei Simplicius folglich sowohl (Selbst-)Erkenntnis als auch Änderung seiner Lebensweise.⁷⁸

In der Forschung wird die magische Gestalt als eine eher negative und teuflische Figur aufgefasst.⁷⁹ Simplicius hat zunächst ebenfalls eine negative Einstellung gegenüber der

⁷⁶ Vgl. CH I,5, S. 51.

⁷⁷ „Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.“ (Mt 28,19-20)
Ähnlich will auch Pimander stets bei Hermes gewesen sein (s.o., P 1837; CH I,5) und es gilt allerdings für die Gegenwart Gottes bei den Menschen.

⁷⁸ Betrachtet im Kontext mit der früher angesprochenen Stelle bei Matthäus, begibt sich Simplicius durchaus im Einklang mit der Sendung der Apostel in die Welt. Auch er will später andere, z.B. Springinsfeld, bekehren. Die Hermetik kennt keinen solchen missionarischen Aufruf, der sich an eine Erlöser-Gestalt bindet; zum Heil führt dort die Erkenntnis. „Im Christentum ist Jesus Führer *und* die Türe, durch die eintreten muss, wer zum Heil gelangen will (vgl Joh 10,7.9). Die Hermetik kennt dem gegenüber keinen Erlöser, da die Gnosis allein zum Heil führt.“ (Jörg Büchli: *Der Poimandres, Ein paganisiertes Evangelium. Sprachliche und begriffliche Untersuchungen zum 1. Traktat des Corpus Hermeticum*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe. 27), S. 147.)

⁷⁹ Vgl. z.B. die Feststellung, dass die Lehre des Baldanders auf die Kunst des selbstbewussten Widerrufs ziele. Eine solche Kunst zeichnet sich dann durch eine zwar melancholieträchtige, weil nie zu sättigende, gleichzeitig aber die Produktivkräfte entfesselnde Verschwendung aus. (Waltraud Wiethölder, *'Baldanderst Lehr und Kunst'*, bes. S. 65). „In der gestaltlosen Gestalt des Baldanders ist die Erfahrung der Flüchtigkeit und Vergänglichkeit des subjektiven Verstandes erneut zu einem ‚Substanzverlust‘ verdichtet.“ (Axel Schmitt, *Intertextuelles Verwirrspiel*, hier S. 75). Hillenbrand fasst das Buchstabenrätsel als eine „blasphemische Christus-Parodie“ auf und infolgedessen Baldanders als eine negative, böse Figur. (Rainer Hillenbrand, *Erzählperspektive und Autorintention*, bes. S. 207ff.) Zur Interpretation der Worte der Figur als Parodie auf die Offenbarung siehe Nicola Kaminski, *Narrator absconditus...*, bes. S. 374. Schließlich hat bereits früher Lefebvre den Zusammenhang des Baldanders mit der Negativität erwähnt: Baldanders sei „die Verkörperung all dessen [...], was im Roman als die Negativität, darunter nicht zuletzt Simplicius eigener Lebenslauf, dargestellt wurde.“ (Joël Lefebvre: *Das Utopische in Grimme's Hausens Simplicissimus. Ein Vortrag*. In: *Daphnis* 7 (1978), S. 267-285, zit. S. 280).

Figur, wenn er feststellt: „ich sagte / wann du sonst nichts kanst als diß / so wärestu wohl vor dißmahl auch von mir bliben“ (*Cont* 604). Er wird aber diese anfangs negative Meinung später revidieren (vgl. ebd. 606). Gegen eine eindeutig negative Wertung des Baldanders spricht zum einen seine verborgene und doch augenscheinliche Omnipräsenz. Mit der Anspielung auf die Stelle bei Matthäus (28,20) wird Baldanders' Allgegenwart meiner Meinung nach mit dem auferstandenen Christus verglichen, der mit diesen Worten seine Jünger zu Aposteln des Glaubens macht und sie in die Welt hinausschickt, um dort die Frohe Botschaft zu verkünden. Analog dazu begibt sich auch Simplicius erneut in die Welt. Es liegt außerdem nahe, in der Figur nicht bloß Allegorie der Zeitlichkeit zu sehen, sondern auch Personifikation der Erleuchtung, die Simplicius zum inspirierten Dichter macht und ihm den Weg in den Himmel weist. Baldanders ist daher zumindest als ambivalent aufzufassen, etwa wie dies schon von Breuer⁸⁰ vertreten wurde.

Vor seinem Verschwinden hinterlässt er Simplicius auf dessen Wunsch eine Lehre. Dinge werden kraft Einbildung sprechen.⁸¹ Danach verwandelt er sich in unterschiedliche Gestalten und fliegt schließlich als Vogel weg. Ähnlich⁸² übernatürlich wirken ebenfalls der Abschied und das wunderbare Verschwinden des Poimander: „Nachdem Pömander solches hatte gesagt, vemengte er sich unter die <göttlichen> Kräfte; [...]“ (CH I, 76). Der Vogel, ein altes Symbol für Gott, stellt ähnlich Poimanders Vermengung unter die Kräfte etwas Flüchtigtes und doch ständig Anwesendes dar und unterstützt zudem die Auffassung, dass Baldanders die Verkörperung des Göttlichen darstellt.⁸³

⁸⁰ Dieter Breuer: *Grimmelshausen-Handbuch*. München: Fink, 1999, vgl. bes. S. 76.

⁸¹ „ich fragte ihn ob er den Menschen dann zu sonst nichts tauge / als sie und alle ihre Händel so mannigfaltig zuverändern? O ja / antwortet Baldanders / ich kan sie eine Kunst lernen / dardurch sie mit allen Sachen so sonst von Natur stumm seyn / als mit Stühlen und Bäncken / Kesseln und Häffen etc. reden können [...]“ (*Cont* 9, 604)

⁸² Es stellt eine Abweichung vom Thema dar, aber interessant und einer Überlegung wert finde ich, dass sich auch die weitere Unterredung von Poimander mit Hermes ähnlich gestaltet wie in der *Continuatio* gestaltet. Poimander will Hermes ebenfalls belehren, er spricht vom göttlichen Schöpfungswerk und kommt auf das Leben und den Menschen zu sprechen. Es stellt sich heraus, dass das größte Geheimnis, das er ihm mitteilen will, gerade der Mensch ist – ein Geschöpf, das seinen Leib aus der sterblichen Natur, seine unsterbliche Seele aber von Gott empfangen hat: „Aber Pömander sagte: Das ist bis auf diesen Tag ein verborgenes Geheimnis, denn als die Natur sich hatte mit dem Menschen vermenget, hat sie ein Wunder über alle Wunder zum Vorschein gebracht.“ (CH I, 47)

⁸³ „Der philosophische Merkur, der in dem Wandlungsprozeß der Alchemie die Hauptrolle spielt, ist nicht nur das Quecksilber, sondern auch eine geheime Wandlungssubstanz, zugleich Geist und Seele, männlich und weiblich, vielseitig und wankelmütig, also ein *Proteus*.“ Mercurius, Hermes galt als Hauptfigur der Alchemie. Er kann bald Wasser, bald Feuer, bald Luftgeist werden und galt als wankelmütig und verschmitzt. Er sei zweiter Gottessohn – neben Christus, dem *filius microcosmi*. Hermes galt als *filius macrocosmi*. Roland Edighoffer, *Die Rosenkreuzer*, S. 21, vgl. S. 42.

Battafarano zieht in Betracht, dass Grimmelshausen Hermetik kannte. Vgl. „Lügen der Egyptier“ (WVN I 349) und Italo Michele Battafarano: „Präadamiten und Nicht-Adamische: Isaac De Lapeyrère / Paracelsus / Grimmelshausen.“ In: *Annali XXVI*, 1. *Studi Tedeschi* 1983. S. 11-41, bes. S. 27 und 37.

Wie passt dazu aber die Erklärung der Figur, dass sie in ihrer beständigen Gegenwart für die *inconstantia*, die Veränderlichkeit und für die irdische Zeitlichkeit steht?

„Baldanderst antwortet / gleich wie mein Ursprung auß dem Paradeiß ist / und mein Thun und Wesen besteht so lang die Welt bleibt / also werde ich dich auch nimmermehr gar verlassen biß du wider zur Erden wirst davon du herkommen / es seye dir gleich lieb oder laid.“ (Cont 9, 604)

Die Vergänglichkeit ist zwar Folge und Auswirkung der Ursünde, doch nicht sie selbst als solche ist böse, sondern die Sünde als Abkehr des Menschen von Gott. Die Erlösung stellt dann einen Rückweg dar – über die Akzeptanz und Bejahung der Strafe, also der Zeitlichkeit, über ihr geduldiges und demütiges Erleiden bis zur Wiederbegegnung mit Gott beim Jüngsten Gericht. Die Erbsünde ist zugleich eine *felix culpa*, weil sie das Erlösungswerk durch Christus erst überhaupt ermöglichte.⁸⁴ Die Verwandlungen des Baldanders und sein Wesen, das Verwandlungsprinzip, sind im Hinblick auf die Tradition vielleicht auch deswegen nicht so harmlos, weil die Satire hier das Verb „sich verwandeln“ („metamorphoo“) in dem Sinn einsetzen kann, wie bereits im Neuen Testament, d.h. zur Beschreibung dessen, was gewöhnlich die Verklärung Jesu genannt wird, wie auch zur Beschreibung ihrer Entsprechung im Leben eines Christmenschen.⁸⁵ Die Zeitlichkeit und die *inconstantia* besitzen im Licht der christlichen Hoffnung trotz aller Negativität einen positiven Zug: Sie stellen das Tor zum Heil dar, wenn man sie zum gottgefälligen Handeln nützt.

4.2.2 Die Lehre des Baldanders

Nachdem das Wesen des Baldanders hier als göttlich bestimmt wurde, wird im Folgenden seine Lehre genauer betrachtet. Baldanders nahm:

„mein [d.i. des Simplicius] Buch so ich eben bey mir hatte / und nachdem er sich in einen Schreiber verwandelt / schriebe er mir nachfolgende Wort darein.

Jch bin der Anfang und das End / und gelte an allen Orthen.

Manoha, gilos, timad, isaser, sale, lacob, salet, enni nacob idil dadele neuaw ide eges Eli neme meodi eledid emonatan desi negogag editor goga naneg eriden, hohe ritatan auilac, hohe ilamen

⁸⁴ Mit dem Sakrament der Taufe wird dies noch einmal verdeutlicht – die Erbsünde wird überwunden und vergeben. Die Taufe stellt dann laut Augustin eine ‚erste‘ Auferstehung dar, zum Leben in Gemeinschaft mit Christus und Kirche. „*duae resurrectiones*“. In Glaube und Taufe geschieht eine „Auferstehung der Seele“, die zweite Auferstehung ist die des Fleisches und bedeutet die Rückgabe des verklärten Leibes an den einzelnen. Vgl. Art. „Auferstehung der Toten. Kap. V. Theologie- und dogmengeschichtlich.“ In: LTK Bd. 1, Sp. 1198-1202, bes. Sp. 1200. Bernard McGinn, *Forms of Catholic Millenarianism: A Brief Overview*, S. 1-13, bes. S. 2.

⁸⁵ Mk 9,2; Röm 12,2; 2. Kor 3,18. Es ist die Vorstellung einer aufwärts gerichteten Metamorphose, d.h. der Weg der Seele zu ihrem ewigen Ziel. Geist wird demnach als Antitypus von Seele begriffen. So fasst Augustinus (*De Civitate Dei* XIII, 24) die Stelle des Neuen Testaments (Joh 20,22), da Jesus die Jünger mit dem Heiligen Geist anbläst, als Antitypus der Stelle des AT auf (1.Mose 2,7), in der erzählt wird, wie Gott dem Menschen die Seele einbläst. Vgl. Northrop Frye, *Typologie als Denkweise und rhetorische Figur*, S. 96.

eriden diledi sisac usur sodaled auar, amu salif ononor macheli retorā; Vlidon dad amv ossosson, Gedal amu bede neuavv, alijs, dilede ronodavv agnoh regnoh eni tatæ hyn lamini celotah, isis tolostabas oronatah assis tobulu, VViera saladid egrivi nanon ægar rimini sisac, heliosole Ramelu ononor vvindelishi timinituz, bagoge gagoe hananor elimitat.“ (Cont 9, 604f)

(Lösung: Magst dir selbst einbilden, wie es einem jeden ding ergangen, hernach einen discours daraus formirn, und davon glauben, was der wahrheit ähnlich ist, so hastu, was dein nährischer vorwitz begehret.)

Das Buch, in das Baldanders seine Lehre einträgt, kann ein beliebiges sein, es kann sich aber ebenso um eine Allegorie handeln, nach der es etwa das Buch des Lebens oder Gewissens wäre, die Tafel der Seele oder das Gemüt von Simplicius. Für eine allegorische Auffassung des Buches an der Stelle spricht die Übergabe der Lehre an einem einsamen, schon im *Simplicissimus* als übernatürlich konnotierten Ort im Wald⁸⁶ sowie die Einführung der Episode als Vision. Nicht nur die wörtliche Anspielung auf die Bibel, sondern auch die Einführung der Szene als Vision und das Buchmotiv erinnern an den Anfang der Johannesapokalypse⁸⁷ und ähneln darin der Apokalyptik.

Baldanders' Anweisung für die Entschlüsselung der beigegebenen Chiffre spielt auf die Offenbarung des Johannes direkt an. Mit der Formulierung „Ich bin der Anfang und das End / und gelte an allen Orthen.“ (Cont 604) wird ganz offen Bezug auf die Offenbarung genommen, wo die Worte, dass Gott das Alpha und das Omega von allem ist, dreimal auftreten:

„Ich bin das Alpha und das Omega, spricht Gott, der Herr, der ist und der war und der kommt, der Herrscher über die ganze Schöpfung.“ (Offb 1,8)

„Er sagte zu mir: Sie sind in Erfüllung gegangen. Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende. Wer durstig ist, den werde ich umsonst aus der Quelle trinken lassen, aus der das Wasser des Lebens strömt.“ (Offb 21,6)

„Ich bin das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende.“ (Offb 22,13)

Baldanders wählt die Form einer Chiffrierung für seine Mitteilung. Darin sehe ich eine weitere Ähnlichkeit mit der apokalyptischen Literatur und der Johannesoffenbarung, denn auch sie bedient sich oft dunkler Bilder, die sich auf der Oberfläche wie Chiffren ausnehmen, in der Tiefe tragen sie aber verborgenen Sinn. Simplicius durchschaut zunächst nicht die Chiffre und steht Baldanders' Worten und der beigelegten Chiffre zunächst äußerst misstrauisch gegenüber (vgl. Cont 9; 605f.). Doch später muss er selbst feststellen, dass Baldanders ihm „die Kunst nit allein mit Exempeln: sonder auch in obiger

⁸⁶ Schon das althochdeutsche Wort „wald“ ist eine Übersetzung von lat. „desertum“. Der Wald ist auch im *Simplicissimus* ein Ort der Urtümlichkeit, Strässle verweist ferner auf die anagogische Sinnschicht der allegorischen Deutung des Waldes. Vgl. Thomas Strässle, *Vom Unverstand zum Verstand durchs Feuer*, bes. S. 201f., 211f, 238 u. 241f.

⁸⁷ Die Vision wird dort folgendermaßen eingeleitet: „Am Tag des Herrn wurde ich vom Geist ergriffen und hörte hinter mir eine Stimme, laut wie eine Posaune. Sie sprach: Schreib das, was du siehst, in ein Buch und schick es an die sieben Gemeinden: [...]“ (Offb 1,10f.)

Schrift mit guten teutschen Worten viel aufrichtiger *communicirt*, als ich ihm zugetraut“ (ebd., 606). Die Anspielung auf das biblische Zitat aus der Johannesoffenbarung funktioniert im Fall der Chiffre zugleich als Schlüssel für deren Entzifferung. ‚Anfang‘ und ‚Ende‘ wollen beim Wort genommen und konkret auf das äußere Schriftbild bezogen werden.

Mit dem neunten Kapitel erschöpft sich die Lehre bei Weitem nicht. Im Schermesser-Diskurs (*Cont*, Kap. 11 und 12) wird sie erstmals in die Praxis umgesetzt, Simplicius beschreibt mithilfe seiner Einbildung das Schicksal des Hanfs. Im 13. Kapitel gibt er seinem Gastgeber ein geheimnisvolles Rezept in die Hand, das ihn vor Kugeln bewahren soll.⁸⁸ Das chiffrierte Rezept funktioniert nach einem ähnlichen Prinzip. Diesmal ist jedoch der mittlere Buchstabe des Wortes für die Entzifferung bedeutungsvoll:

„Das Mittel folgender Schriffth behüt / daß dich kein Kugel trifft.

Asa, vitom, rahoremari, ahe, menalem renah, oremi, nasiore ene, nahores, ore, eldit, ita, ardes, inabe, ine, nie, nei, alomade, sas, ani, ita, ahe, elime, arnam, asa, locre, rahel, nei, vivet, aroseli, ditan, Veloselas, Herodan, ebi, menises, asa elitira, eve, harsari erida, sacer, elachimai, nei, elerisa.“ (*Cont* 626)

(Lösung: steh an ein Ordt da niemand hinscheust, so bistu sicher; ebd. S. 628)

Ogleich die Lösungsanweisungen in beiden Fällen unterschiedlich sind, verbindet beide Chiffren die im Hintergrund stehende Lehre des Baldanders sowie die Analogie ihres Funktionierens. Wenn in der Offenbarung des Johannes steht, Gott sei das Alpha und das Omega, dann bedeutet es zugleich nichts anderes als dass der Schöpfer die Mitte ist, um die sich alles dreht und von der alles andere ausgeht. Das Ende der Zeit bzw. Weltende ist nicht ohne seinen „figuralen“, christologischen Aspekt zu denken. Die zweite Chiffre, in der jeweils der mittlere Teil der Wörter relevant ist, gestattet daher trotz aller Komik ebenfalls eine theologische Deutung.

Eine Aussage, die auf eine theologisch relevante Wahrheit anspielt, erscheint hier im Kontext von Witz und Humor, einmal ist es eine lustige Anweisung für Simplicius, das andere Mal eine Posse während der Pilgerschaft. Zum einen kann man behaupten, dass in der *Continuatio* die Johannesoffenbarung parodiert wird oder theologische Lehrsätze zur besseren Unterhaltung der Leser dienen. Aber eine solche Deutung erfasst nur die eine Hälfte dessen, was der Erzähler seinem Leser mitteilen will. So heißt es sowohl im Pillen-Gleichnis am Anfang der *Continuatio* als auch in der Apokalypse:

„Und ich ging zu dem Engel und bat ihn, mir das kleine Buch zu geben. Er sagte zu mir: Nimm und iss es! In deinem Magen wird es bitter sein, in deinem Mund aber süß wie Honig.“ (Offb 10,9)

⁸⁸ Schon Heßelmann stellt fest, dass der Decodierer in dieser Episode zugleich seine Direktive zur Entschlüsselung der Simpliciadien gibt. (Ders., *Gaukelpredigt*, bes. S. 322 u. 323.)

In der Gestalt des Baldanders bekommt der Leser die (als negativ empfundene) Unbeständigkeit innerhalb der Welt vorgeführt und erkennt sie so. Das ist nur die eine Hälfte der Wahrheit. Die andere Hälfte besteht in der entzifferten Lehre der Gestalt.⁸⁹ Sie macht Simplicius (und dem Leser) zum einen bewusst, dass die Einbildung, *imaginatio*, verstanden als Wahn oder falsche Vorstellung, einen Menschen betrügen kann. Zum anderen aber wird deutlich, dass, sobald man sich der Einbildung bewusst geworden ist, sie sich in eine göttliche Gabe verwandelt, mit der man sich dem Beständigen nähert. Den Reichtum der *imaginatio*, verstanden als Einbildungskraft oder Phantasie, kann man in der Kunst nützen: „Dieselbe Kraft, die das Paradies zerstörte, kann es über die Einbildungskraft erneuern“.⁹⁰ Die Einbildungskraft besitzt sowohl eine negative als auch eine positive Seite.⁹¹ Die Letztgenannte führt zu göttlichen Visionen, zur Gabe der Prophetie, aber auch zur Poesie und beides scheint in der Frühen Neuzeit nahe beieinander gestanden zu haben. Schon Paracelsus hebt hervor: „die heiligen propheten, fürnemlich aber Esaia und Ezechiel und Sant Johannem, disen ist das geheimnus des reichs gottes allein durch bilder und figurn, so sie im schlaf oder geist gesehen erofnet worden“.⁹²

4.2.3 Kern der Frucht

In der zweiten Chiffre, in der Posse vom Kugelschießen, lag die Mitteilung jeweils in der Mitte der Buchstabengruppen. Analog zu den chiffrierten Sätzen der Posse vom Kugelschießen bildet das 14. Kapitel ebenfalls eine Mitte, bildlich gesprochen den „Kern“, das kompositionelle Zentrum des sechsten Buches. Nicht einmal die Kapitelüberschrift wirkt besonders einladend: „Allerhand Auffschneideren deß Pilgers / die einem auch in einem hitzigen Fieber nicht seltsamer vorkommen können“ – Sodass das zentrale Kapitel als eine durchaus unglaubwürdige Stelle für relevante, geschweige denn zentrale Botschaften an den Leser erscheint. In der Forschung fand es eher selten Beachtung, dennoch hat es z.B. H. Gersch⁹³ gewürdigt. Aufmerksamkeit wurde dem Abschnitt

⁸⁹ Vgl. Cont 9, 605f., besonders die Feststellung, dass Baldanders ihm „die Kunst nit allein mit Exempeln: sonder auch in obiger Schrift mit guten teutschen Worten viel aufrichtiger *communicirt*, als ich ihm zugetraut“ (ebd., 606).

⁹⁰ Dieter Breuer, *Grimmelshausen-Handbuch*, S. 76.

⁹¹ Detaillierter über die Erkenntnis der eigenen Affekte und Einbildung vgl. bes. Maximilian Bergengruen, *„Des Lachens schwerlich enthalden“*..., S. 142f.

Für eine Deutung des Baldanders als allegorische Verkörperung der Veränderung, die somit als poetische Tätigkeit positiviert wird vgl. Jörg Wesche: *Literarische Diversität. Abweichungen, Lizenzen und Spielräume in der deutschen Poesie und Poetik der Barockzeit*. Tübingen: Niemeyer, 2004 (Studien zur Deutschen Literatur 173), 25-36, bes. 32.

⁹² Paracelsus, *Liber de Imaginibus*, S. 365.

⁹³ Hubert Gersch, *Geheimpoetik*, vgl. bes. S. 15ff.

geschenkt, als man entdeckte, dass der dort befindliche Wasserkatalog eine fast wörtliche Wiederholung der Liste aus der Mummelsee-Episode darstellt (ST V,14).⁹⁴ Zum Teil spielte das Kapitel auch im Hinblick auf das Verhältnis von Lüge und Poesie eine Rolle: Die Behauptung der Faktizität von Erfindungen ist eine Lüge und ein Betrug, eine entsprechende Rezeptionshaltung des Lesers nicht nur Gutgläubigkeit, sondern vor allem Selbstbetrug.⁹⁵

Das Kapitel enthält fast keine Handlung. Simplicius erwähnt am Anfang und dann am Ende nur, auf seiner Pilgerreise des Öfteren aus Profitgier gelogen und das Gelesene für tatsächlich gesehen ausgegeben zu haben, um bequemer pilgern zu können, weil es mit wenig Geld recht schlecht geht. Als Beispiele für seine Lügen führt er lange Auflistungen auf, deren Abschnitte hier zur Illustration in einem langen Zitat angeführt werden:

„Exempels weiß; ich hatte ein Geschlecht der pontischen Völcker / so *Thyby* genant / gesehen; [...] ich hatte vor etlichen Jahren mit den Einwohnern deß Berg *Mili* gute Kundschaft gehabt / [...]; bey den *Troglotidis* gegen Nidergang wahrhaftig / hatte ich mich auch ein weil aufgehalten / welche wie *Ctesias* bezeugt / weder Kopff noch Halß: sonder Augen Maul und Nase auff der Brust stehen haben; nicht weniger bey den *Monoscelis* oder *Sciopodibus* / die nur einen Fuß haben / damit sie den ganzen Leib vor Regen und Sonnenschein beschirmen: und dennoch mit solchem einigen grossen Fuß ein Hirsch überlaufen können; [...] die *Samogeden* die hinder der *Moscau* unter dem Schnee wohnen [...].“ (Cont 14, 629f)

„Also hatte ich auch viel wunderbarliche Brunnen gesehen / als am Vrsprung der Weixel einen / dessen Wasser zu Stein wird / darauß man Häuser bauet; jtem den Brunnen bey *Zepusio* in Ungarn / welches Wasser Eisen verzehrt / [...] ich hatte die zween Brünnen in Jrrland gesehen / darinnen das eine Wasser wann es getruncken wird / alt und grau: das ander aber hübsch jung macht; [...] den giftigen Brunn in *Arcadia* / der *Alexandrum Magnum* umbs Leben brachte; die Wasser zu *Sibaris*, welche die graue Haar wider schwartz machen / [...] die Wasser in der Jnsul *Naxo* / darinn man sich kan trunken trincken; den Brunnen *Arethusam* / darinnen lauter Zucker Wasser; auch wuste ich alle berühmte *Palludes* / See / Sünpff und Lachen zubeschreiben / als den See bey *Zirknitz* in Kärnten / dessen Wasser fisch zwo Elen lang / hinderläst; [...] daß Todt Meer in *Judea*! den See *Leomondo* in der Landschaft *Lenos*, welcher 24. Meilen lang und vil Jnsuln: darunter auch eine schwimmende Jnsul hatt / [...] ich wuste zu sagen vom Feder See in Schwaben / vom Bodensee bey *Costnütz* / vom *Pilatus* See auff dem Berg *Fractmont*, vom *Camarin* in *Sicilia*, [...] vom *Meotide* in *Scytsia* und vilen andern mehr.“ (Cont 14, 631f)

„So hatte ich auch alle namhafte Fließ in der Welt gesehen / als Rhein und Thonau in Teutschland / die Elb in Sachsen / die *Moldau* in Böhmen; den ihn in Bayern / die *Wolgau* in Neussen / die *Jems* in England / den *Tagum* in *Hispannia*; [...] den *Jordan* in *Judea*; [...] und den *Sabatsicum* in *Syria*, der nur 6. Tag fleust / und den sibenden verschwindet [...]; so dann auch den *Gallum* in *Phrygia* welcher nach *Ovidy* Mainung unsinnig macht wann man drauß trinckt; ich hatt auch deß *Pliny* Brunnen zu *Dodona* gesehen / und selbst Probiert / daß sich die brennente Kertzen außleschen: die außgeleschte aber anzünden / wann man solche nur daran hält; so war ich auch bey den Brunnen zu *Appollonia* gewesen / deß *Nymphaei* Becher genant welcher denen so drauß trincken / wie *Theopompus* meldet / alles Unglück zuverstehen gibt so ihnen noch begegnen wird. Gleichermassen wußte ich auch von andern wunderbarlichen Dingen in der Welt auff zuschneiden / als von den *Calaminischen* Wäldern / die sich von einem Ort zum andern treiben lassen / [...] so hatte ich auch die zween Wäld gesehen / deren *Plinius* gedenckt welche bißweilen dreyeckicht / biß weilen

⁹⁴ Vgl. Breuer 2005, S. 1028. Und Rosmarie Zeller, *Die Schweiz ein ‚irdisch Paradis‘...*, bes. S. 174.

⁹⁵ Vgl. die Thematisierung des 14. Kapitels bei Rainer Hillenbrand, *Erzählperspektive und Autorintention*, S. 217ff.

viereckicht und bißweilen rundt seynt / nichtweniger den Felsen / den man zu zeiten mit einem finger: biß weilen aber mit keinen Gewalt bewegen kan;“ (*Cont* 14, 632f)

An sich enthält das Kapitel also weiter nichts Besonderes und nimmt sich im Kontext der übrigen Handlungsabschnitte womöglich sogar umständlich, jedenfalls eigentümlich und wie ein Fremdkörper aus. Gerade deshalb aber stellen sich folgende Fragen, z.B.: Warum belässt es Simplicius nicht bei der einfachen Feststellung, früher absichtlich gelogen und den ‚Fürwitz‘ anderer ausgenutzt zu haben? Warum listet er gerade solche Beispiele auf?

Rhetorisch betrachtet bildet das 14. Kapitel ein gutes Beispiel für die rhetorische Figur der Worthäufung, d.h. Anhäufung und Aufzählung thematisch zusammengehörender Wörter unter einem genannten oder nicht genannten Oberbegriff. Die Aussage wird artifiziell über das zum Verständnis der Aussage Nötige hinaus ausgeweitet. Dies kann durch wiederholtes Betrachten eines Faktums unter verschiedenen Gesichtspunkten oder eine ausführliche Ausmalung von Einzelaspekten geschehen. Die aufzählende Ausführung kann dazu dienen, einen Oberbegriff sinnlich zu veranschaulichen. Die einzelnen Glieder sind die koordinierten Teile eines Ganzen, sie sind sowohl semantisch als auch syntaktisch gleichgeordnet.⁹⁶ „Das (durch die Teile versinnlichte und spezifizierte) Ganze ist hierbei (je nach dem Umfang der Summe der Teile) häufig ein abstrakt-kollektiver Begriff (‚Vieles‘, ‚Alles‘, usw.), der selbst ausgedrückt oder weggelassen werden kann.“⁹⁷ Im *Simplicissimus* wurde die Figur der Häufung z.B. im Abschlusskapitel (ST V/24) zur Ausführung der Weltabkehr verwendet.

In der *Continuatio* werden in dem genannten 14. Abschnitt diese folgenden Oberbegriffe genauer erfasst: 1. Völker, (und vor allem) Fabelvölker (*Cont* 629f.); 2. „viel wunderbarliche Brunnen“ (ebd., 631f.); 3. „alle berühmte *Palludes* / See / Sünpff und Lachen“ (ebd., 632); 4. „alle namhaffte Fließ in der Welt“ (ebd., 632f); 5. wunderbare Wälder (ebd., 633). Weiter fällt auf, dass sich diese Oberbegriffe noch weiter verallgemeinern lassen: Brunnen, Seen und Flüsse sind allerdings ‚Gewässer‘ oder können noch allgemeiner für ‚Wasser‘ stehen. Eine solche begriffliche Verallgemeinerung unterstützt m.E. der Abschluss der Gewässer-Kataloge mit der Rückkehr zu der Brunnen-Thematik.⁹⁸ Die von Simplicius in diesem Kapitel wiedergegebenen Kataloge umkreisen drei Themenbereiche: a) (fremde) Völker, Mensch(en); b) Wasser; c) Wald.

⁹⁶ Vgl. Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, §§669-674, hier §670.

⁹⁷ Vgl. Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, § 669.

⁹⁸ Vgl. die letzte lange Aufzählung: „So hatte ich auch alle namhaffte Fließ in der Welt gesehen / [...] den *Gallum* in *Phrygia* [...]; ich hatt auch deß *Pliny* Brunnen zu *Dodona* gesehen / [...]; so war ich auch bey den

Die Auflistungen von ‚Wald‘ enthalten gerade drei Beispiele⁹⁹ und der ganze Katalog wird mit dem Beispiel eines wunderbaren Felsens abgeschlossen. Wenn man bedenkt, dass das ‚Wasser‘¹⁰⁰ ein stark religiös besetztes Symbol darstellt, der Wald im *Simplicissimus*-Roman die Eigenschaften der biblischen Ödnis aufweist, der Felsen ein biblisches Symbol für Gott oder den festen Glauben ist, so wohnt, wie ich meine, dem 14. Kapitel die Thematik „Initiation (Taufe), Umkehr und treuer Glaube“ inne und damit enthält es auch apokalyptisches Gedankengut.

Wie hängt das alles mit der (Johannes-)Apokalypse zusammen? Erstens: Die Besinnung auf die eigene Taufe lässt sich als Aufruf zu Umkehr und Buße auffassen. Die Erkenntnis seiner selbst wird in der *Continuatio* mit der Bußbereitschaft konnotiert und ist an die Gnade Gottes gebunden.¹⁰¹ Auch in der Johannesoffenbarung sind die Mahnungen zur sofortigen Umkehr und Buße zahlreich, besonders in den sieben Sendschreiben (vgl. Offb 2 u. 3).

Die Offenbarung findet zweitens ihren Niederschlag formal in der Stilfigur der Worthäufung: Die Auflistung verschiedener, auch nicht wirklich existenter Orte und Völker imitiert die Mannigfaltigkeit der Schöpfung. Der Leser ist eingeladen, die Oberbegriffe in ihrer vielfältigen Gestalt zu betrachten, sich über den Reichtum der Schöpfung zu wundern und die Spur des Göttlichen darin zu sehen, die zwar allen höchst offenbar vor Augen liegt, aber dennoch versteckt bleibt, zwar von allen gesehen werden kann, aber nicht muss. Die Schöpfung weist über sich selbst hinaus. Gott wird in ihr für jeden offenbar, der ihn aufrichtig sucht.

Die rhetorische Figur der Aufzählung ermöglicht ähnlich wie die Chiffre eine Doppelcodierung des Textes, der auf der Oberfläche mit seinen zahlreichen Beispielen unterhaltsam und beim ersten Blick unübersichtlich wirkt, aber zugleich mit einer tieferen Bedeutung angereichert wird, die sowohl versteckt als auch im höchsten Maße offenbar vor Augen liegt. Damit lässt sich die theologische Vorstellung der gefallenen Schöpfung künstlerisch imitieren und veranschaulichen.

Brunnen zu *Appollonia* gewesen [...]. Gleichermassen wuste ich auch von andern wunderbarlichen Dingen in der Welt auff zuschneiden [...].“ (Cont 14, 632 u. 633)

⁹⁹ D.h. erstens die Calaminischen Wälder, die sich von einem Ort zum anderen treiben lassen, der Ciminische Wald, wo alles in der Erde Wurzel fasst, und die zwei Wälder mit der wandelbaren Form (vgl. ebd. 632f).

¹⁰⁰ Vgl. ausführlicher über die „Baderituale“ im *Simplicissimus* bei Waltraud Wiethölter, ‚*Baldanderst Lehr und Kunst*‘, S. 60f. Das Wasser steht konkret bei der Taufe symbolisch für den Tod, aus dem der Täufling zu einem neuen Leben geführt wird.

¹⁰¹ „ein ehrlich gesinnter Christlicher Leser / wird sich vilmehr verwundern und die Göttliche Barmhertzigkeit preysen / wann er findet / daß so ein schlimer 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 [...] verhofft / durch ein seeligs Ende.“ (Cont 27, 678).

Zugleich wird mit der Einbeziehung des Nichtexistenten auf die Wunder hingewiesen. Der Leser wird in einem ersten Schritt dazu angeleitet, die Oberbegriffe in ihrer mannigfaltigen Gestalt zu betrachten, sich über den Reichtum der Schöpfung zu wundern¹⁰² und die Spur des Göttlichen darin zu sehen, die höchst offenbar vor Augen liegt, dennoch aber versteckt bleibt und nicht erblickt werden muss. In einem zweiten Schritt signalisiert der Erzähler selbst mit den Oberbegriffen, dass die Schöpfung trotz ihrer Mannigfaltigkeit eine Ordnung in sich versteckt, die über sich selbst hinausweist und den Schöpfer dahinter ahnen lässt.

Die genannten Oberbegriffe, die aus der *accumulatio* hervorgegangen sind, lassen sich ihrerseits als Periphrase für Gott auffassen. An dieser Stelle sei noch einmal auf das Zitat aus der biblischen Offenbarung aufmerksam gemacht, wo Durstige eingeladen werden, das Wasser des Lebens zu trinken: „Er sagte zu mir: Sie sind in Erfüllung gegangen. Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende. Wer durstig ist, den werde ich umsonst aus der Quelle trinken lassen, aus der das Wasser des Lebens strömt.“ (Offb 21,6)

Der Brunnen wird in der biblischen Tradition

„immer mehr zum Sinnbild für das Leben überhaupt, bis hin zum Jakobsbrunnen, an dem Jesus sich selbst als den Brunnen des wahren Lebens offenbart, auf den der tiefste Durst der Menschheit wartet. Der Brunnen, das quellende Wasser wird Zeichen für das Geheimnis Christi [...]“¹⁰³

Die langen Auflistungen werden von dem Geständnis des Simplicius umrahmt, früher wegen Profit gelogen zu haben.¹⁰⁴ Das Pilgern des Simplicius ist kein richtiges.¹⁰⁵

¹⁰² Das Erstaunen und Sichverwundern kann sogar eine eschatologische Bedeutung erlangen, und zwar konkret in zweifacher Hinsicht.

Zum einen, wenn es um den Glauben an göttlich bewirkte Wunder geht. Das Wunder ist ein relativer Begriff, da alles von Gott abhängt und sich dem göttlichen Willen unterwirft. In *De Civitate Dei* (XXI, 4-7) redet Augustinus über Wunder im Kontext der Höllenqualen. „Indem er seine Bemerkungen in den Zusammenhang einer fulminanten Abhandlung über die ewigen Qualen stellt, die den Ungläubigen erwarteten, macht er aus dem Erstaunen eine ernsthafte und ernüchternde Gefühlserfahrung, löst so ihre Verbindung mit den leichtfertigeren Formen des Vergnügens, die in der Erfahrung des Neuartigen wurzeln, und betont statt dessen ihre Affinität zur religiösen Ehrfurcht.“

Zum anderen aber fordert ein gottesfürchtiger Glaube gerade keine Wunderzeichen: „Quisquis adhuc prodigia ut credat inquirat, magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit.“ (d.h. „Wer aber jetzt noch, um glauben zu können, nach Wundern verlangt, ist selbst ein großes Wunder, da er nicht glaubt, wo doch alle Welt glaubt.“ Augustinus, *De Civitate Dei*, XXII,8, übers.v.Wilhelm Thimme).

Lorraine Daston / Katharine Park: *Wunder und die Ordnung der Natur 1150-1750*. Aus dem Englischen von Sebastian Wohlfeil sowie Christa Krüger (Kapitel 5 und 7). Frankfurt/M.: Eichborn, 2002, zit. S. 47.

¹⁰³ Joseph Kard. Ratzinger: „Gott mit uns und unter uns. ‚Er hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist aus der Jungfrau Maria und ist Mensch geworden.‘“ In: *Gott ist uns nah. Eucharistie : Mitte des Lebens*. Hg.v. Stephan Otto Horn und Vinzenz Pfnür. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag, 2001, S. 9-24, zit. 23.

¹⁰⁴ „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 Einfall / Lugen und Grillen der alten *Scribenten* und *Poeten* vorzubringen / und vor eine Warheit darzugeben / als wann ich selbst überal mit und darbey gewest wäre [...]“ (Cont 14, 629) Am Kapitelende: „In *Summa Summarum* ich wuste von seltzamen und verwunderungs würdigen Sachen nit allein etwas daher zulügen / sonder hatte alles selbst mit meinen aignen Augen gesehen [...]“ (ebd. 633)

Simplicius strebt zwar nach Erkenntnis, doch seiner Gottessuche haften noch der falsche, irdisch ausgerichtete Ehr- und Geldgeiz sowie die Neugierde an. Gerade in dem 14. Kapitel, in der formal-strukturellen Buchmitte gesteht er, dass er durch sein profanisierendes Erzählen den Vorwitz anderer befriedigt hat. Durch ein solches Bekenntnis erfährt sein eigenes Erzählen an dieser Stelle eine Revision und Verwandlung.

Betrachtet man Grimmelshausens *Continuatio* vor dem Hintergrund der frühneuzeitlichen Apokalyptik sowie der Johannesoffenbarung, so ergeben sich folgende Parallelen: Der Dichter nützt die Vision zur Einführung einer magischen Gestalt (Baldanders), die der Hauptfigur Simplicius höhere Erkenntnis vermittelt, ähnlich wie Gott dem Johannes auf der Insel Patmos. Simplicius beginnt dann seinen Aufstieg zu einem „sinnreichen“ Poeten, der in seinen Werken göttliche Wahrheiten verschlüsselt. Eine weitere Parallele zur Apokalyptik sehe ich im bewussten Einsatz von Chiffren, hinter denen die Existenz eines verborgenen Sinns deklariert wird. Auch der Hinweis zu Anagrammen im „Beschluß“ hinter der *Continuatio* unterstützt dies, denn Offenbarungen und Visionen der Apokalyptik werden ebenfalls in Büchern pseudonymer Natur aufgezeichnet.¹⁰⁶ Wenn sich Simplicius zum inspirierten Dichter stilisiert und zugleich von sich als von einem Zifferanten (vgl. *Cont* 606) redet, rückt sein Werk in die Nähe der Apokalyptik, denn Furor divinus und eine durchdachte Komposition (z.B. Einsatz von Chiffren) schließen sich gerade in solchen Texten keineswegs aus.

Inhaltliche Parallelen zur Apokalypse befinden sich in der *Continuatio* ebenfalls. Der Autor schreibt in dem Bewusstsein, dass das Ende der Zeiten bald kommt. Sein Werk ist ähnlich wie der Anfang der Offenbarung des Johannes ein moralischer Appell zur Buße und Umkehr, Aufruf zur Nüchternheit, Überwindung der eigenen falschen Einbildung, die letztendlich zur Abgötterei führen. In diesem Sinne variiert die *Continuatio* ein Thema, das sich durch die Simplicianischen Schriften insgesamt durchzieht. Gerade zu einer Zeit, in der sich nicht wenige Menschen durch falsche Propheten und abwegige Lehren und Götzendienst¹⁰⁷ verführen ließen, wirkt ein solches Werk wie die *Continuatio* als Mahnung

¹⁰⁵ Zum Pilgern des Simplicius vgl. Rosmarie Zeller: „Die Wallfahrt nach Einsiedeln. Zum Kontext simplicianischer Frömmigkeit.“ In: *Simpliciana* XXV (2003), S. 221-237, bes. S. 226; und Dies., *Die Schweiz ein ‚irdisch Paradis‘...*, S. 165-180.

¹⁰⁶ Zitat im Absatz und mehr dazu vgl. Oda Wischmeyer, *Das Neue Jerusalem. Endzeitszenarien...*, S. 46.

¹⁰⁷ Zum Thema allgemein und besonders zur Situation in England vgl. Richard H. Popkin: „Introduction to the Millenarianism and Messianism Series.“ In: *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Bd.1, S. vii-xiv; Ferner „Kap. 1. The Appropriation of Joseph Mede: Millenarianism in the 1640s“ (S. Hutton). In: *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Bd. 3, S. 1-13 und „Kap. 2. Britain and the Beast: The Apocalypse and the Seventeenth-Century Debate about the Creation of the British State“ (A.H. Williamson) ebd., S. 15-27.

und Warnung zugleich, welche die Menschen von den irreführenden Lehren und Heterodoxien auf den rechten Weg und in die biblisch verheißene Seligkeit führen soll.

4.3 *Begegnung mit Jupiter*

4.3.1 *Forschungsüberblick*

Die Quellengeschichte der Jupiter-Episode ist gut erforscht. Vor allem früher hat man auf diesem Gebiet auf mögliche bedeutende Quellen hingewiesen.¹⁰⁸ Wie Breuer¹⁰⁹ anmerkt, bleibt bis heute nach wie vor die Frage Scholtes spannend, nämlich ob sich hinter der Jupitergestalt etwa nicht ein konkretes Vorbild, eine wirkliche historische Persönlichkeit verbirgt:

„Scholte ist noch einen Schritt weitergegangen. Seine immer noch spannende Frage, wer sich hinter Grimmelshausens Jupiter-Figur verbergen könnte, hat er mit der Annahme zu beantworten versucht, daß Jupiter ein ganzes Ensemble von Straßburger Gelehrten und Mömpelgarter Regenten in sich vereinigt: Herzog Friedrich von Württemberg-Mömpelgart, den Initiator des Mömpelgarter Religionsgesprächs von 1586 zwischen Beza und Jacob Andreae; Herzog Georg II. von Württemberg-Mömpelgart, der 1662 seine calvinistische Gattin zum Übertritt zur lutherischen Staatsreligion zwang;“¹¹⁰

In Frage kämen allerdings noch Matthias Bernegger, oder Rompler von Löwenhalt. Wenn man den Signalen im Text selbst und Scholtes weiteren Überlegungen folgt,

„dann bildet die Romanfigur Jupiter in äußerer Erscheinung und heiligen Wutanfällen einen regierenden Fürsten ab, der wie ein Schulmeister aussieht, der die politischen Ansichten Berneggers zur Pazifizierung Europas teilt und der den Konfessionsstreit im Lande gewaltsam, einem Jupiter gemäß, mit Donnerkeilen beendet.“¹¹¹

Zieht man in Betracht, dass Mömpelgart als der fingierte Druckort für *Simplicissimus* ausgegeben wird, dann wäre der Gedanke, hinter Jupiter verberge sich z.B. Herzog Georg II., Enkel von Friedrich I., wie Breuer anmerkt, nicht ganz von der Hand zu weisen.

Je konkreter man aber nach einem historischen Vorbild sucht, desto mehr Möglichkeiten stellen sich in Aussicht. Als weitere Figuren, durch die sich der Autor inspirieren lassen konnte, seien zum Beispiel Don Quijote, Quevedos Buscon oder

¹⁰⁸ Mehr dazu siehe C. Stephen Jaeger: „Grimmelshausen’s Jupiter and the Figure of the Learned Madman in the 17th Century.“ In: *Simpliciana* III (1981), S. 39-64.

¹⁰⁹ Und er selbst fasst Personen zusammen, die bereits als Vorlage für „Jupiter“ erwogen wurden. In Frage käme ein ganzes Ensemble von Straßburger Gelehrten und Mömpelgarter Regenten: Herzog Friedrich von Württemberg-Mömpelgart, den Initiator des Mömpelgarter Religionsgesprächs von 1586 zwischen Beza und Jacob Andreae; Herzog Georg II. von Württemberg-Mömpelgart, der 1662 seine calvinistische Ehefrau zum Übertritt zur lutherischen Staatsreligion zwang; ferner Matthias Bernegger, Rompler von Löwenhalt oder Herzog Georg II.

Dieter Breuer: „Grimmelshausen und Straßburg“. In: *Simpliciana* XXII (2000), S. 313-329, bes. S. 321.

¹¹⁰ Dieter Breuer, *Grimmelshausen und Straßburg*, S. 321.

¹¹¹ Dieter Breuer, *Grimmelshausen und Straßburg*, S. 322.

Moscheroschs Werke genannt. Der Typ des melancholischen Menschen war der frühneuzeitlichen Literatur keineswegs fremd, verbreitet war auch die Verbindung von Hermetik und dem wahnsinnigen Gelehrten.¹¹² Wie man schon aus der Fülle von möglichen Personen aus seiner nahen Umgebung sieht, konnte Grimmelshausen auf viele Vorbilder aus seiner Zeit zurückgreifen, nicht nur literarische und fiktive.

Ähnlich sieht die Situation aus, wenn man nicht die Jupitergestalt als solche, sondern ihre utopischen Entwürfe auf ein konkretes fiktionales oder nichtfiktionales Vorbild zurückzuführen versucht. In Jupiters Reden

„verschränken sich Gewalt-, Pazifizierungs- und Wohlfahrtsphantasien im Dienste einer auf Maximilians Zeiten zurückweisenden, nun aber auch nach außen machtvollen Reichsherrlichkeit und einer bürgerliche und bäuerliche Interessen berücksichtigenden Aufhebung feudaler Lasten und Abgaben. Der ‚Teutsche Held‘ wird geboren aus dem Geist des älteren Reichspatriotismus eines Brant, Wimpfeling und Rompler, ist literarisches Produkt sowohl des seriösen Schrifttums zur spätmittelalterlichen Reichsreform wie auch der meist eschatologisch gestimmten phantastisch-prognostischen Kaiserprophetien.“¹¹³

Es zeigt sich, dass Grimmelshausen bei der Gestaltung der Episode eher auf die allgemeinen Tendenzen seiner Zeit reagiert: Für die ganze Episode werden die Friedensschriften – Friedensspiele von Johann Rist oder so genannte Friedensräte hinreichend Stoff gegeben haben.¹¹⁴ Hinzu kommt, dass Grimmelshausen selbst den *Teutschen Friedens-Raht* (1670) herausgegeben hat, eine Schrift des Claus von Schauenburg (1589-1655), die sich mit der Verwaltung des Landes und der Herrschaft auseinandersetzt.¹¹⁵ Dass die Jupiter-Gestalt, die sonst in den damaligen Friedensspielen auftritt, im *Simplicissimus* durch einen Geisteskranken repräsentiert wird, entwertet laut E. Mannack keineswegs die Aussage; im Gegenteil, die Krankheit kann als Zeichen geheimer, höherer Wahrheit gelten.¹¹⁶ F. Ganseuer¹¹⁷ hebt dagegen unter Berufung auf Petersens ältere Untersuchungen die Bedeutung der Kaiserprophetie und des Kaisersage-

¹¹² Vgl. C. Stephen Jaeger, *Grimmelshausen's Jupiter...*, S. 42, wo insbesondere auf die drei typischen Ausprägungen des Melancholikers (Verliebter, hysterische Frau und religiöser Fanatiker) aufmerksam gemacht wird. Jaeger setzt sich mit dem Thema der Melancholie noch ausführlicher auseinander und weist ebenfalls auf den Typus des Dichters hin, Melancholie fungierte auch als „morbus literatorum“ (ebd., 46). Jaeger kommt dann auch auf die Verbindung von Wahnsinn und Hermetismus zu sprechen. Beide tauchen schon bei Ficino auf. „The ready connection between Hermetic-Neoplatonism, alchemy, astrology and learned madness was widespread and long-lived.“ (ebd., S. 58).

¹¹³ Wilhelm Kühlmann, *Grimmelshausen...*, S. 55.

¹¹⁴ Grimmelshausen erwähnt Rist im *Galgenmännlin*. Neben Rists *Friedenswünschendem Teutschland* wäre noch Schottels *Friedens-Sieg* zu nennen, ferner auch die *Irenaromachia* (1630) von Johann Rist. Vgl. ausführlicher dazu Eberhard Mannack: „Grimmelshausens Rist-Lektüre und die Folgen. Jupiterepisoden und Friedensspiele.“ In: *Barocker Lust-Spiegel. Studien zur Literatur des Barock. Festschrift für Blake Lee Spahr*. Hg.v. Martin Bircher, Jörg-Ulrich Fechner, Gerd Hillen. Amsterdam: Rodopi, 1984 (= Chloe 3), S. 279-294.

¹¹⁵ Walter E. Schäfer: „Die Wiederentdeckung des Teutschen Friedens-Rahts im Jahr 1777.“ In: *Simpliciana* XXIV (2002), S. 259-265.

¹¹⁶ Vgl. Eberhard Mannack, *Grimmelshausens Rist-Lektüre und die Folgen*, S. 293.

¹¹⁷ Frank Ganseuer, ‚*Teutscher Held‘ und ‚Teutsche Nation‘...*, S.149-177.

Motivs für die Episode hervor, indem er hauptsächlich den *Oberrheinischen Revolutionär* und die *Reformatio Sigismundi* als Texte heranzieht. Die letztere Schrift galt zu Grimmelshausens Zeiten noch „geradezu als Reichsgesetz“¹¹⁸. Sie ist mit der Kaisersage und Kaiserprophetie verwandt. Gemeinsamkeiten zwischen ihr und der Jupiter-Episode wären in der visionären Anlage der Episode zu suchen, sodass bereits kompositionell auf den göttlichen Ursprung von Jupiters Reden hingewiesen wird, zum anderen im Anspruch auf die Reformation der ganzen Welt, die Erweckung des Endherrschers, Gericht, Sieg und Frieden:

„Grimmelshausen – so können wir zusammenfassen – hat für diese Episode nicht nur tief in den Argumentenfundus der Kaiserprophetie gegriffen (mit der er als Kalendermacher natürlich wohlvertraut war), er hat auch ihr gesamtes Aufbauschema, ihr Szenarium, übernommen: ‚Erweckung‘ des Endherrschers, sein Zug durch die Welt, Strafgericht mittels eines ‚scharfen Schwertes‘, Ausrottung der Bösen und Ungläubigen, Sieg über den Türken, Weltbeherrschung, Einigung und Reformierung des gesamten Erdkreises, Einheitsreligion und Konzil, Universalfriede.“¹¹⁹

Ganseuer zeigt allerdings, warum der Vergleich von Jupiters Vision und der Kaiserprophetie letztendlich hinkt: Während der Flöhe-Gott einen einzigen Helden zur Strafe der Missetaten erwecken will, gehört das Heer des Endkaisers immer zum festen Bestandteil der Kaiserprophetien. Außerdem wird dort das Wort ‚Held‘ für den Erlöser-Herrscher eher vermieden. Bei Grimmelshausen fehlen weitere typische Motive wie zum Beispiel die Eroberung des Heiligen Grabes.¹²⁰ Daraus wird in dem Aufsatz der Schluss einer konsequenten „Entchristlichung“ der gesamten Jupiterschen Prophetie gezogen: „Die Reformkaiseridee, und damit die christlich-eschatologische Erwartung ist aufgegeben!“¹²¹

Die andere Schlussfolgerung Ganseuers besteht in der Behauptung, dass Jupiters Reden innerhalb des Textes nicht Objekt von Satire wurden. Die eigentliche Ernsthaftigkeit des von Jupiter präsentierten Staatsentwurfes

„zeigt sich m.E. darüber hinaus wesentlich in drei Punkten: Der inhaltliche Kern des Modells wird genau in der Mitte der Episode, mithin im Zentrum des ironischen Gehäuses, in einem Zuge und völlig unironisch dargeboten; und er bleibt auffälligerweise vom sonst so kritischen und lästerlichen Simplicius unkommentiert.“¹²²

¹¹⁸ Frank Ganseuer, *‚Teutscher Held‘ und ‚Teutsche Nation‘...*, S. 153. Dort Ganseuers weitere Argumente für einen möglichen Bezug Grimmelshausens auf die *Reformatio Sigismundi* als Referenztext.

¹¹⁹ Frank Ganseuer, *‚Teutscher Held‘ und ‚Teutsche Nation‘...*, S. 151.

¹²⁰ Frank Ganseuer, *‚Teutscher Held‘ und ‚Teutsche Nation‘...*, S. 158ff, bes. 160. M.E. ist aber einer anderen Schlussfolgerung von Ganseuer durchaus zuzustimmen, der Behauptung, dass Jupiters Reden innerhalb des Textes nicht Objekt von Satire wurden.

¹²¹ Frank Ganseuer, *‚Teutscher Held‘ und ‚Teutsche Nation‘...*, S. 160.

¹²² Frank Ganseuer, *‚Teutscher Held‘ und ‚Teutsche Nation‘...*, S. 160f. „Dieses Modell ist kein Hirngespinnst. Diesen Eindruck zu verhüten dient ja schon der kaiserprophetische Rahmen, in dem es dargeboten wird. Dieses Modell ist kein bloßes, im Grunde beliebiges Gegenbild zur zeitgenössischen Wirklichkeit, sondern es muß in seiner hochbrisanten antifeudalen Mischung aus dem Material der ökonomischen Forderungen des ‚gemeinen Mannes‘ und genossenschaftlich-republikanischer Ordnungsvorstellungen aus der inselutopischen Tradition dechiffriert werden.“ (ebd., 162)

Ähnliches stellt W. Kühlmann fest, als er sagt, in der Jupiter-Episode gehe es zwar um das Reich im Ganzen und um die ganze Welt,

„doch tatsächlich haben wir vor uns eine genuin von der literarischen Vergangenheit der Region zehrende, dieses literarische Erbe in seiner ganzen Ambivalenz dialektisch ‚aufhebende‘, ironisch-parodistische, durch und durch ‚intertextuell‘, gewebte Konstruktion, in der die Autorposition offenbar sehr bewußt verborgen wird.“¹²³

Worüber man sich einig ist und wovon hier ausgegangen wird: Grimmelshausen Jupiter-Episode stellt eine Reaktion auf die um 1650 allgemein herrschende Atmosphäre dar. Der Autor liefert im dritten Buch des *Simplicissimus* eine Äußerung zu den Friedensdebatten seiner Zeit und lässt die Utopieentwürfe und Friedensschriften ebenfalls nicht außer Acht.

4.3.2 Erste Begegnung mit Jupiter

Zunächst ist die szenische Einbettung des Dialogs und der anschließenden Jupiter-Reden nicht unbedeutend. Simplicius macht sich als der Jäger von Soest weit und breit bekannt, geht auf Parteien geht und beraubt andere. Später gelingt ihm u.a. mithilfe seines Freundes Springinsfeld die Rache an dem viel grausameren Jäger von Werl (vgl. III/2). Doch schon gleich danach hat er vor, selbst weiter zu rauben: „Ich sasse einsmals mit 25. Feuer-Röhren nicht weit von Dorsten / und paßte einer Convoy mit etlichen Fuhrleuten auff / die nach Dorsten kommen solte“ (III/3, 252).

Kein Zweifel, moralisch befindet er sich bei seiner Begegnung mit Jupiter auf dem Tiefpunkt. Die Begegnung geschieht vollkommen unerwartet und sieht aus wie ein Zufall, so wird sie erzähltechnisch durch die temporale Einbettung in ein „einsmals“ vorbereitet. Jupiter kommt allein daher: „ein einziger Mann [...] / fein ehrbar gekleidet / der redte mit ihm selbst / und hatte mit seinem Meerrohr / das er in Händen trug / ein seltsam Gefecht“ (III/3, 252f.).

Die Art und Weise, wie er kommt, verdient in mehrerer Hinsicht Beachtung. Simplicius hält Jupiter zuerst für einen Adligen (ebd. 253). Später aber muss er sein Urteil ändern. Jupiter ist kein Herrscher, der verkleidet seine Untertanen kontrolliert. Auf die Frage nach seiner Herkunft antwortet er „gar großmütig / [...] Er sey auch ein Grosser Gott!“ (III/3, 253) Darauf reagiert Simplicius zunächst mit einem Verdacht: „Jch gedachte / er möchte mich vielleicht kennen / und etwan ein Edelmann von Soest seyn / und so sagen mich zu hetzen [...].“ (ebd.) Erst danach fällt das bekannte Urteil, der Mann sei kein

¹²³ Wilhelm Kühlmann, *Grimmelshausen...*, S. 56.

Fürst, sondern ein Phantast, „der sich überstudirt / und in der *Poëterey* gewaltig verstiegen / denn da er bey mir ein wenig erwarmte / gab er sich vor den Gott *Jupiter* auß.“ (ebd.)

Nun ist es aber Simplicius, der das Urteil ausspricht, der Gefangene habe sich ‚für den Gott Jupiter ausgegeben‘. Sein Gegenüber – wie krank oder wahnsinnig auch immer – war von seinem Gottsein überzeugt, das ist ein Unterschied. Jupiter spielt nichts vor, sein Handeln ist keine Maske, sondern authentisch. Nachdem Simplicius dies begriffen hat, wird diese Gestalt dementsprechend mit allen Attributen eines Geisteskranken versehen. Das Urteil des Simplicius wird von seinem damaligen Hochmut beeinflusst und gerade aus dieser Perspektive erscheint Jupiter als Phantast. Lässt man sich auf dieses Urteil über Jupiter ein, dann dürfen seine Visionen entweder als Zeichen der Krankheit oder gerade als echte Prophetie gelten, da noch in der Frühen Neuzeit der Glaube üblich war, die Prophetie wäre bei irgendwie auffallenden Personen, auch und gerade bei sonst nicht Zurechnungsfähigen anzutreffen. Sein Narrentum kann als Signal für eine höhere Erkenntnis gelten, wie es schon für den Hermetismus typisch war: “The ready connection between Hermetic-Neoplatonism, alchemy, astrology and learned madness was widespread and long-lived.”¹²⁴

Die Bewertung seiner Person als geisteskrank fußt auf der Perspektive des Erzählers Simplicius, dessen Leben zum Zeitpunkt der Begegnung von Ehr- und Geldgeiz, also von Sünde geprägt war, was in den Augen des Lesers das Urteil über Jupiter relativiert. Er ist als Sünder aufgrund seiner Gottesferne geblendet und ‚krank‘. Es fällt auf, dass der Erzähler hier nur seine damalige Perspektive zu Wort kommen lässt, das älter gewordene Ich des späteren Erzählers beschränkt sich nur auf die Anmerkungen über eigene Laster von damals, Jupiter aber wird von dieser zweiten, erfahrenen Erzählerperspektive nicht bewertet. Ein festes Urteil über Jupiter spricht Simplicius auch später nicht aus – immer sieht er ihn im Hinblick auf ihr momentanes Treffen.¹²⁵

Wer oder wie Jupiter wirklich ist, ob tatsächlich ein Wahnsinniger oder ein kranker Prophet, ein weiser Narr oder sogar vielleicht wirklich das, was er von sich behauptet, ein „grosser Gott“, lässt der Text an der Stelle wie absichtlich in der Schweben. Als Leser ist man hier auf sich selbst angewiesen. Er kann sich konkret im dritten Buch auf die Mutmaßungen des Jägers Simplicius einlassen. Er kann aber auch gerade die erzählerischen Signale ernst nehmen und Simplicius' Verhalten und Urteile reserviert betrachten. Eine solche Entscheidung bedeutet eine Suche nach anderen, alternativen

¹²⁴ C. Stephen Jaeger, *Grimmelshausen's Jupiter...*, S. 58.

¹²⁵ Vgl. ST III/3, 252ff; III/6,263; III/23, 337 u. V/5, 462ff.

Sichtweisen als die des Jäger-Simplicius und stellt die Frage nach Jupiters Identität und Herkunft neu: „Wer ist Jupiter, wenn nicht ein Geisteskranker?“ Der Frage will ich im Folgenden nachgehen.

Lässt man sich versuchsweise auf Jupiters Sicht der Dinge ein, dann ist er ein Gott und Simplicius sein Ganymed. Sollte Jupiter ein Gott sein, dann ist er zugleich ein kommender Gott. In der Szene wäre die Figur der Ankunft Gottes satirisch abgebildet. Dass dem so ist, zeigt sich beim Vergleich mit dem, was man von der Ankunft Gottes aus der Bibel weiß. Die „Ankunft“ hat zwei Formen: Gott kam zuerst als wehrloses armes Kind auf die Welt. Dann wird er als Richter und mächtiger Herrscher kommen. Die erste Ankunft geschieht abgewandelt auch heute, sooft man mit Armut und Elend des Nächsten konfrontiert wird.

Die Geburt Jesu geschah, als die Zeit erfüllt war – Israel lebte sündhaft und brauchte einen Erlöser. Schon damals war es paradox, dass die Gesetzgelehrten die Gottheit Jesu nicht gesehen haben. Sünder erkennen ihn nicht und für sie kommt Gott unerwartet. Von dem überraschenden Aspekt seines Kommen steht im Neuen Testament selbst geschrieben:

„Selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt. Als die Boten des Johannes weggegangen waren, begann Jesus zu der Menge über Johannes zu reden; er sagte: Was habt ihr denn sehen wollen, als ihr in die Wüste hinausgegangen seid? Ein Schilfrohr, das im Wind schwankt? Oder was habt ihr sehen wollen, als ihr hinausgegangen seid? Einen Mann in feiner Kleidung? Leute, die vornehm gekleidet sind und üppig leben, findet man in den Palästen der Könige. Oder was habt ihr sehen wollen, als ihr hinausgegangen seid? Einen Propheten? Ja, ich sage euch: Ihr habt sogar mehr gesehen als einen Propheten.“ (Lk 7,23-26, vgl. Mt 11,6-9)

„Haltet auch ihr euch bereit! Denn der Menschensohn kommt zu einer Stunde, in der ihr es nicht erwartet.“ (Lk 12,40)

„Und wie es dem Menschen bestimmt ist, ein einziges Mal zu sterben, worauf dann das Gericht folgt, so wurde auch Christus ein einziges Mal geopfert, um die Sünden vieler hinwegzunehmen; beim zweiten Mal wird er nicht wegen der Sünde erscheinen, sondern um die zu retten, die ihn erwarten.“ (Hebr 9,27-28)

Die Begegnung mit Jupiter erfüllt das Kriterium des Überraschenden: Simplicius liegt eben mit den seinen auf der Lauer, er sucht nach einer Beute – und dass der höchste, wenn auch „nur“ heidnische Gott ihm über den Weg läuft, kommt dem Jäger denkbar ungelegen. Auch in diesem Fall kommt der Gott vollkommen unerwartet („einsmals“), allein, offensichtlich wehrlos, denn es ist nur die Rede von einem „Meerrohr“, das höchstens auf die Gelehrsamkeit der Figur verweist.

In der Folge entwickelt sich ein Gespräch zwischen ihm und Simplicius. Jupiter schildert seine Gedanken überhaupt erst dann, wenn Simplicius ihm Fragen stellt. Ohne sie wären Jupiters „Prophetien“ erst gar nicht bekannt geworden.

Zum Dialog gehört außer dem Zuhören ein bestimmtes Verhältnis zwischen den beteiligten Personen. Simplicius urteilt in der Weise, dass Jupiter ein Narr und ihm sonst eher hinderlich: „Jch wünschte zwar / daß ich diesen Fang nicht gethan“ (ebd., 253) Für

Simplicius ist der Gefangene also ein für alle Mal Last. Da er sich langweilt (vgl. ebd., S. 254), stellt er ihm, nachdem er bereits nach Jupiters Wesen gefragt hat, eine weitere Frage: „nun dann mein lieber Jove, wie kompts doch / daß deine hohe Gottheit ihren himmlischen Thron verläst / und zu uns auff Erden steigt?“ (ebd.)

Simplicius gibt sich selbst für einen *Sylvanus* aus und stellt sich somit der Göttergruppe um Pan, aber auch den Waldgöttern Satyren nahe, sodass gleich auf der Personenebene die satirische Intention des Textes angedeutet wird. Bereits die Menippea kennt satirische Gespräche des Momus mit dem Gott Jupiter über den Zustand der Welt.¹²⁶ Die Satire greift in diesem Kontext zum Dialog der Götter bzw. der in der Menippea häufig auftretenden Form der Götterversammlung und passt sie der Handlung an.¹²⁷ Jupiter lässt sich auf das Gespräch ein, aber nicht etwa wegen der (vorgemachten) göttlichen Herkunft des ‚Sylvanus‘ Simplicius, sondern deshalb, weil Simplicius dem Ganymed ähnlich sieht.

Mit der Ganymed-Anrede wird aber seitens Jupiter ebenfalls ein ganz bestimmtes Verhältnis zwischen ihm und Simplicius definiert: Zeus (Jupiter) ist zwar ein heidnischer Gott, aber der höchste in der Hierarchie. Darin ist seine Stellung ähnlich der des christlichen Gottes, der Jupiter noch weiter übertrifft. Ganymed ist Jupiters Begünstigter und Liebling. Das Verhältnis, obwohl mithilfe der antiken Mythologie ausgedrückt, lässt eine christliche Analogie zu, deren gemeinsames Tertium comparationis lautet: „Gottes geliebtes Geschöpf“. In dem Fall würde ein typologischer Verweis vorliegen, in dem eine antike mythologische Konstellation die entsprechende christliche andeutet. Das Verhältnis Jupiter-Ganymed erinnert an das Vater-Sohn-Verhältnis und tatsächlich wird später einmal Jupiter Simplicius so anreden: „Liebster Sohn / schencket euer Schindgeld / Gold und Silber weg“ (III/13, 296).

Das Verhältnis Jupiter-Ganymed ist nicht nur ein liebevolles, sondern basiert auf dem Moment des Auserwähltseins. Jupiter findet Gefallen an dem Jüngling, der ihm später den Nektar einschenkt, und er entführt ihn als Vogel. Der Heilige Geist nimmt wie der mythische Gott ebenfalls die Vogelgestalt an. Bei Matthäus steht:

¹²⁶ So lässt sich in den beiden satirischen Dialogen, Leon Battista Albertis *Momus* (ca. 1450) und Anton Francesco Donis *Mondi* (1552) Jupiter bei seiner Reform der lausigen Welt von Momus beraten. Bei Alberti ist Momus ein verneinender Geist, bei Doni macht er dem verunsicherten Göttervater allerhand utopische Vorschläge und rät ihm, Krankheit, Begehren und Gewalt aus der Welt zu eliminieren und den Besitz gleichmäßig zu verteilen. Status des Momus ist dabei, dass er als verrückter Kritiker einer verrückten Welt auftritt. Dazu kommt die Rahmenfiktion eines menippeischen Symposions von *academici peregrini*, wobei verrückte und weise Akademiker den Götterdialog laufend kommentieren und so auf der fiktionalen Rezeptionsebene das Vexierspiel mit der janusköpfigen Wahrheit weitertreiben. (Werner von Koppenfels, *Der andere Blick...*, S. 91.)

¹²⁷ Vgl. Überschrift zu ST III/3: „Götter Rathschläg“ sowie die Deutung der Jupiter-Episode in ST III bei Stefan Trappen, *Grimmelshausen und die menippeische Satire*, S. 297f.

„Kaum war Jesus getauft und aus dem Wasser gestiegen, da öffnete sich der Himmel, und er sah den Geist Gottes wie eine Taube auf sich herabkommen. Und eine Stimme aus dem Himmel sprach: Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen gefunden habe.“ (Mt 3,16-17).

Indem Jesus sich von Johannes taufen lässt, ist er bereit, die Sünden der Welt auf sich zu nehmen, wird „Gottes Lamm“ (Joh 1,29; 1,36) und rückt dadurch in die Rolle des Sühnopfers. Lässt man sich auf ein solches Verständnis der Jupiter-Ganymed-Beziehung ein, d.h. fasst man die mythologischen Gestalten als Verweise auf die christliche Symbolik auf, dann erlangt auch das Verhältnis der beiden Gesprächspartner Jupiter und Simplicius in der Folge besondere Nähe und die Begegnung überhaupt die Bedeutung einer Theophanie.

Fragen, die in dem Dialog gestellt werden, nehmen sich auf den ersten Blick und vor dem satirischen Hintergrund zwar lächerlich aus, sind aber gerade dann nicht lächerlich, wenn man konsequent die Sicht „Jupiter-Gott, Simplicius-sein geliebtes Geschöpf“ durchhält und die entsprechenden Aussagen mit der Bibel konfrontiert: Es ist die Frage des Simplicius, wie es kommt, „daß deine hohe Gottheit ihren himmlischen Thron verläßt / und zu uns auff Erden steigt?“ (III/3, 254). Jupiter antwortet, er habe von der Bosheit der Welt gehört. Weil er „dem menschlichen Geschlecht mit sonderbarer Gunst gewogen“ ist, wollte er die Welt nicht gleich zerstören, sondern sich selbst überzeugen, ob die Welt so lasterhaft sei. Daher wandert er „jetzt herum / der Menschen Thun und Lassen selbst zu erkündigen“ (III/3, 254). Strafen will er nur die Bösen. Bezeichnenderweise ist das Handlungsmotiv des „Gottes“ für seine Niederkunft auf Erde dasselbe, wie bei den Flöhen, denen er es erlaubte, bei ihm „einzukehren / und meinen menschlichen Leib ihre Beywohnung / Thun und Lassen empfinden zu machen / damit ich ein Urtheil darnach fassen könnte“ (III/6, 266), d.h. ob die Flöhe oder die Frauen im Recht sind. Jupiter wollte in beiden Fällen selbst erfahren, wo die Wahrheit liegt, um danach zu richten.

Schon im Alten Testament begegnet Abraham in der Mittagshitze Gott, wenn Isaaks Geburt angekündigt wird, und sie unterhalten sich über das Schicksal von Sodom und Gomorra.¹²⁸ Abraham sitzt gegen Mittag am Zelteingang – eine ungewöhnliche Stelle, insbesondere, weil die Mittagszeit die heißeste am Tag ist und man sich eher vor der Hitze

¹²⁸ An Abrahams Zelt gehen gleich drei Männer vorbei, die als „Herr“ angedredet werden, was später als Hinweis auf die hl. Dreifaltigkeit gedeutet wurde: „Der Herr erschien Abraham bei den Eichen von Mamre. Abraham saß zur Zeit der Mittagshitze am Zelteingang. Er blickte auf und sah vor sich drei Männer stehen. Als er sie sah, lief er ihnen vom Zelteingang aus entgegen, warf sich zur Erde nieder und sagte: Mein Herr, wenn ich dein Wohlwollen gefunden habe, geh doch an deinem Knecht nicht vorbei! Man wird etwas Wasser holen; dann könnt ihr euch die Füße waschen und euch unter dem Baum ausruhen. Ich will einen Bissen Brot holen und ihr könnt dann nach einer kleinen Stärkung weitergehen; [...] Er wartete ihnen unter dem Baum auf, während sie aßen. Sie fragten ihn: Wo ist deine Frau Sara? Dort im Zelt, sagte er. Da sprach der Herr: In einem Jahr komme ich wieder zu dir, dann wird deine Frau Sara einen Sohn haben.“ (Gn 18,1-5.8-10)

im Zelt schützen möchte. Er befindet sich ähnlich wie Simplicius in Erwartung an einer Stelle, von der aus man jeden Kommenden gut sieht. Simplicius sitzt gleichwohl auf der Lauer, in Erwartung einer reichen Beute. Während der biblische Mann Gott gleich erkennt, lacht Simplicius ihn aus.

Fast schon beim Abschied kommt es in der Genesis zu einem Gespräch über Gottes Pläne – ähnlich wie im *Simplicissimus*. Da Abraham ein Auserwählter ist, darf er wissen, was Gott vorhat. Gott will Sodom und Gomorra ausreuten:

„Die Männer erhoben sich von ihrem Platz und schauten gegen Sodom. Abraham wollte mitgehen, um sie zu verabschieden. Da sagte sich der Herr: Soll ich Abraham verheimlichen, was ich vorhabe? Abraham soll doch zu einem großen, mächtigen Volk werden, durch ihn sollen alle Völker der Erde Segen erlangen. Denn ich habe ihn dazu auserwählt, dass er seinen Söhnen und seinem Haus nach ihm aufträgt, den Weg des Herrn einzuhalten und zu tun, was gut und recht ist, damit der Herr seine Zusagen an Abraham erfüllen kann. Der Herr sprach also: Das Klagegeschrei über Sodom und Gomorra, ja, das ist laut geworden, und ihre Sünde, ja, die ist schwer. Ich will hinabgehen und sehen, ob ihr Tun wirklich dem Klagegeschrei entspricht, das zu mir gedrungen ist. Ich will es wissen. Die Männer wandten sich von dort ab und gingen auf Sodom zu. Abraham aber stand noch immer vor dem Herrn. Er trat näher und sagte: Willst du auch den Gerechten mit den Ruchlosen weggraffen? [...] Das kannst du doch nicht tun, die Gerechten zusammen mit den Ruchlosen umbringen. Dann ginge es ja dem Gerechten genauso wie dem Ruchlosen. Das kannst du doch nicht tun. Sollte sich der Richter über die ganze Erde nicht an das Recht halten?“ (Gn 18,16-25)

Vergleicht man den Verlauf der beiden Dialoge, sieht es in der Genesis-Erzählung aus, als möchte Gott die ganze Stadt unterschiedslos vernichten und als ob Abraham derjenige wäre, der die Gottheit barmherzig zu stimmen versucht. Sodom und Gomorra werden, wie man aus dem späteren Erzählverlauf (vgl. Gn 19) erfährt, tatsächlich vernichtet, aber der Gerechte (Lot) mit seiner Familie überlebt, sodass gezeigt wird, dass Gott tatsächlich nur die Bösen und die Sünder bestraft hatte. Simplicius dagegen „feilscht“ mit Jupiter nicht so wie Abraham um die Rettung des Ortes.¹²⁹ Was hier Jupiter vielmehr erfährt, ist, dass die Bösen selbst von den Strafen zu profitieren wissen und wenn Gott schon die Welt strafen will, dann soll er es gerade ohne Ansehen der Person machen:

„Ach *Jupiter*, deine Mühe und Arbeit wird besorglich allerdings umbsonst seyn / wenn du nicht wieder / wie vor diesem / die Welt mit Wasser / oder gar mit Feuer heimsuchest; dann schickest du einen Krieg / so lauffen alle böse verwegene Buben mit / welche die friedliebende fromme Menschen nur quälen werden; schickestu eine Theurung / so ists ein erwünschte Sach für die Wucherer / weil alsdann denselben ihr Korn viel gilt; schickstu aber ein Sterben / so haben die Geitzhals und alle übrige Menschen ein gewonnen Spiel / indem sie hernach viel erben; wirst derhalben die gantze Welt mit Butzen und Stiel außrotten müssen / wenn du anders strafen wilt.“ (ST III/3 254f)

Im Alten Testament tritt Abraham auf als Auserwählter Gottes. Seine Nachkommen werden mächtig und Segen für andere sein. Er tritt weiter auf als jemand, der für andere bei Gott Fürsprache hält und selbst demütig bleibt, sich nicht einmal für würdig hält mit Gott zu reden. Ganz anders hält Simplicius Jupiter für einen Narren und macht sich lustig über

¹²⁹ Vgl. Gn 18,24-33.

ihn. Während jener sich nicht einmal vor Gott zu sprechen traut, redet dieser mit Jupiter unter Verstellung. Simplicius' Verhalten bildet zu dem von Abraham das genaue Gegenteil.

Jupiter weist ihn im weiteren Gesprächsverlauf zurecht:

„du redest von der Sach wie ein natürlicher Mensch / als ob du nicht wütest / daß uns Göttern möglich sey / etwas anzustellen / daß nur die Böse gestrafft / und die Gute erhalten werden; ich will einen Teutschen Helden erwecken / der soll alles mit der Schärffe deß Schwerds vollenden / er wird alle verruchte Menschen umbbringen / und die fromme erhalten und erhöhen“ (ST III/4, 255).

Über das Weltgericht durch den kommenden Menschensohn wird im Evangelium gesprochen, wenn Jesus mit Nikodemus über die Geburt im Geist, das ewige Leben und die Rettung durch Christus redet.¹³⁰ Vor dem biblischen Hintergrund ist Jupiters Antwort nur konsequent. Gottes Sohn kam und kommt allein, ohne das Heer, das Simplicius für ihn reklamiert (vgl. ebd., 255), und doch ist er ein Richter, dem niemand entgeht. Mit dem Schwert wird sein Wort verstanden:

„Kehr nun um! Sonst komme ich bald und werde sie mit dem Schwert aus meinem Mund bekämpfen.“ (Offb. 2,16)

„Dann sah ich den Himmel offen, und siehe, da war ein weißes Pferd, und der, der auf ihm saß, heißt ‚Der Treue und Wahrhaftige‘; gerecht richtet er und führt er Krieg. Seine Augen waren wie Feuerflammen und auf dem Haupt trug er viele Diademe; und auf ihm stand ein Name, den er allein kennt. Bekleidet war er mit einem blutgetränkten Gewand; und sein Name heißt ‚Das Wort Gottes‘. Die Heere des Himmels folgten ihm auf weißen Pferden; sie waren in reines, weißes Leinen gekleidet. Aus seinem Mund kam ein scharfes Schwert; mit ihm wird er die Völker schlagen. Und er herrscht über sie mit eisernem Zepter, und er tritt die Kelter des Weines, des rächenden Zornes Gottes, des Herrschers über die ganze Schöpfung. Auf seinem Gewand und auf seiner Hüfte trägt er den Namen: ‚König der Könige und Herr der Herren‘.“ (Offb 19,11-16)

Die (ironische) Frage des Simplicius, wie ein solches allgemeines Gericht ohne Blutvergießen verlaufen kann, verdeutlicht, dass Jupiters Reden als Visionen einzuordnen sind, die menschliche Vorstellungen übersteigen:

„Jch sagte / wie kan die Nidermachung aller Gottlosen ohne Blutvergiessen / und das *Commando* über die gantze weite Welt ohne sonderbaren grossen Gewalt und starcken Arm beschehen / und zu wegen gebracht werden? *ô Jupiter*, ich bekenne dir unverholen / daß ich diese Ding weniger als ein sterblicher Mensch begreifen kan!“ (ST III/4, 256)

Der satirisch-komische Ton der Textstelle kann zu dem Einwand führen, ob nicht die Parallelisierung mit der ernsthaften Aussage des Bibeltextes überhaupt angemessen und

¹³⁰ „Nikodemus erwiderte ihm: Wie kann das geschehen? Jesus antwortete: Du bist der Lehrer Israels und verstehst das nicht? Amen, amen, ich sage dir: Was wir wissen, davon reden wir, und was wir gesehen haben, das bezeugen wir, und doch nehmt ihr unser Zeugnis nicht an. Wenn ich zu euch über irdische Dinge gesprochen habe und ihr nicht glaubt, wie werdet ihr glauben, wenn ich zu euch über himmlische Dinge spreche? Und niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen außer dem, der vom Himmel herabgestiegen ist: der Menschensohn. Und wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muss der Menschensohn erhöht werden, damit jeder, der (an ihn) glaubt, in ihm das ewige Leben hat. Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird. Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er an den Namen des einzigen Sohnes Gottes nicht geglaubt hat.“ (Joh 3,9-18)

nicht allzu sehr überzogen sei. Das ist zu verneinen, denn satirisch verspottet wird hier nicht die Bibel. Im Gegenteil, der Glaube an den Messias wird hier eigentlich die ganze Zeit eindringlich und mit Nachdruck bestätigt. Was hier komisch erscheint und daher auch das Ziel der Satire bildet, ist das Benehmen von Simplicius. Vor dem Hintergrund der genannten Bibelstellen erweist sich in der Konfrontation mit „Gott“ Simplicius als Narr.

Die Gesprächsform, die Simplicius auf Jupiter anwendet, weist laut Jaeger Merkmale eines Gesprächs mit einem wirklich Verrückten auf: „A pattern conversing with the insane, maintained by the regular practise of it in reality develops into a literary form.“¹³¹ Und er weist darauf hin, dass gerade die Krankheit im 17. Jahrhundert u.a. zu Belehrungszwecken dienen kann: „Comedy and insanity – two forms of unreality to which the seventeenth century, on an uncertain footing with reality, could turn for entertainment and instruction.“¹³² Indem Simplicius darauf aus ist herauszufinden, ob sein Gesprächspartner ihm etwas vorheuchelt oder tatsächlich krank ist, indem also Simplicius nur – darin einem „Therapeuten“ laut Jaeger ähnlich – vorgibt, Jupiter ernst zu nehmen, in Wirklichkeit ihn aber gerade nicht ernst nimmt, wird deutlich, wie sehr er schon der Welt verfallen ist:

„Simplicius vermisst und verkennt sich so gut wie der Narr Jupiter, nur ist dieser durch Krankheit ein Hoffartsnarr, während das Tun des Simplicius durch die Freiheit seines Willens bestimmt ist, die ihm die volle Verantwortung für sein Handeln auferlegt.“¹³³

Im Kontrast dazu steht die Anhänglichkeit Jupiters gegenüber Simplicius trotz dessen spöttischer Haltung.

Nachdem Jupiter im weiteren Gesprächsverlauf seine Zukunftsvisionen entworfen hat (III, 4-5), stellt er seinem „Ganymed“ dieselbe Frage, die vorher Simplicius ihm gestellt hat: „[...] nun sage mir aber auch / was die Ursach ist / daß du den Himmel verlassen / in welchem du mir so manchen Trunck *Nectar* eingeschenckt hast?“ (ST III/5; 263) Die Frage fällt in doppelter Hinsicht auf. Erstens beschließt sie das zentrale, im *Simplicissimus* 70. Kapitel in der Reihe. Formal ist der Abschnitt buchstäblich mit einem Fragezeichen abgeschlossen und damit gerade offen geblieben, weil eine Antwort erwartet wird. Zweitens ist die Frage von ihrem Inhalt her nicht so harmlos. Faktisch fragt hier Gott seinen ‚Sohn‘, warum er den Himmel verlassen habe. Im Himmel, so die Voraussetzung, hat man doch alles. Folglich besteht kein Grund, einen solchen Ort zu verlassen. Der Mensch steht dort unmittelbar bei Gott, es gibt keine Verstellung oder Maske, keinen Mangel. Daher ist die Frage des ‚Gottes‘ durchaus sinnvoll und logisch.

¹³¹ C. Stephen Jaeger, *Grimmelshausen's Jupiter...*, S. 52.

¹³² C. Stephen Jaeger, *Grimmelshausen's Jupiter...*, S. 53.

¹³³ Rolf Tarot, *NOSCE TE IPSUM*, S. 517. Simplicius lebt nach Tarot seit der Hanauer Episode in der *ignorantia sui*.

Dass die Frage keine solche ist, die man von einem Narren erwarten würde, erkennt selbst Simplicius sofort und sieht sich gerade deswegen gezwungen, sein Urteil über den vermeintlichen „Phantasten“ zu prüfen, womit der nächste Abschnitt beginnt:

„JCh gedachte bey mir selbst / der Kerl dörfte vielleicht kein Narr seyn wie er sich stellte / sondern mirs kochen / wie ichs zu Hanau gemacht / umb desto besser von uns durch zu kommen“ (ST III/6; 263).

Mit der Erinnerung an Hanau wird sein eigenes Narrentum ins Spiel gebracht.¹³⁴ Simplicius aber reagiert diesmal mit einer weiteren Verstellung, er will – wie vordem der Obrist Ramsay – vorerst Spaß haben¹³⁵ und herausfinden, ob Jupiter tatsächlich ein Geisteskranker oder ein weiser Narr ist: „gedacht ihn derowegen mit dem Zorn zu *probiren* / weil man einen Narrn am besten bey solchem erkennet“ (III/6, 263). Seine Antwort ist so angelegt, dass sie Zorn provozieren kann und das Urteil des Simplicius über Jupiter verfestigen soll. Sie besagt außerdem viel über ihn selbst bzw. sein augenblickliches Verhältnis zu Gott:

„die Ursach / daß ich auß dem Himmel kommen / ist / daß ich dich selbst darinn manglete / nam derowegen deß *Dædali* Flügel / und flog auff Erden dich zu suchen / wo ich aber nach dir fragte / fand ich / daß man dir aller Orten und Enden ein schlechtes Lob verliehe [...].“ (ebd., 263)

Genauer betrachtet liegt hier im Rahmen einer Satire die Darstellung der Sünde vor. Da der Himmel ohne Gott überhaupt nicht sein kann und der Ort seiner nächsten Nähe ist, ist es natürlich vollkommen töricht, den Himmel verlassen zu wollen, um woanders Gott zu suchen. So hochmütig verhält sich Simplicius zu dem Zeitpunkt, als er Jupiter bei sich hat: Er sammelt sich Schätze auf Erden, sucht Ehre, Lob, Anerkennung und glaubt, sich durch Verstellung und Geschenke Zuneigung gewinnen zu können.¹³⁶ Die Antwort an Jupiter ist zwar als Provokation gedacht, aber in Wirklichkeit spricht Simplicius in dem Augenblick die Wahrheit über sich selbst aus.

Auf Simplicius' Antwort und den Bericht von Hasstiraden auf die mythologischen Gottheiten folgen Jupiters Drohung und die Floh-Episode, die zum Teil wörtliche

¹³⁴ Vor seiner Narrenverwandlung und unmittelbar danach, hat sich Simplicius durch eine für seine Umgebung verblüffende Kenntnis des Evangeliums ausgezeichnet und wurde von allen für einen Narren gehalten, weil er die Kunst des Sichverstellens noch nicht beherrschte und noch nicht in der Lage war überhaupt zu sündigen, falls man unter einer Sünde eine solche Abkehr von Gott versteht, bei der man nicht ihm sondern der Welt zu gefallen sucht. Nach der Kalbsverwandlung macht er sich als weiser Narr über den Obristen und die Hanauer Gesellschaft lustig, entdeckt schon damals für sich die Kunst des Sichverstellens und des Maskenspiels. Seine Reden vor Ramsay von Sorgen und Macht enthalten deutliche Anklänge an das Evangelium (Mt 6,24-34). Trotz der Vergessenheit, die mit der Narrenverwandlung bewirkt werden sollte, kommt hier klar hervor, dass der Kalbsnarr das Wesentliche nicht vergessen hat und vom Guten weiß, obwohl er sich jetzt verstellt und sich mit vollem Bewusstsein und absichtlich in die Rolle des Narren schickt.

¹³⁵ „und demnach mir die Zeit ohne das zimlich lang wurde / gedachte ich / diesen Kerl zu stimmen / und mir seine Gaben zu nutz zu machen“ (III/3, 254).

¹³⁶ Vgl. bes. ST II/30, 228f.

Entlehnungen aus Fischarts satirischem Werk enthält.¹³⁷ Die Flöhe kommen zu Jupiter aus Protest gegen die Folterung durch Frauen. Sie müssten eine solche Klage überhaupt nicht einbringen, wenn sie sich daran gehalten hätten, was ihnen von Gott (Jupiter) als ihr Ort zgedacht war, Pelze und Felle von Hunden (vgl. III/6; 265). Faktisch sind also die Flöhe an ihrem eigenen erbärmlichen Schicksal selbst schuld und der Tod, den sie durch Frauen erleiden müssen, ist der Lohn für ihren Ungehorsam und ihre Lust, Besseres haben zu wollen. Sie können durchaus wieder als Satire auf einen bestimmten Menschentypus verstanden werden, der mehr begehrt, als ihm zusteht, und dann entsetzt ist, wenn er dafür die Strafe erleiden muss, vor Gott klagt und dessen Gerechtigkeit nach seinem eigenen Willen gebrauchen will. Die Floh-Episode mag sehr wohl in der herkömmlichen Weise ausgelegt werden, dass der „Gott Jupiter“ sich und seine großen gesellschaftlichen Visionen nachher dem Spott und der Lächerlichkeit preisgibt. Nichts spricht aber gegen eine andere Lesart, wonach hier indirekt eine solche Gesellschaft verspottet wird, die sich wähnt, die Gerechtigkeit selbst zu besitzen und sich diese selbst zu verschaffen.

4.3.3 Spätere Jupiterepisoden

Nachdem Jupiters Reden infolge der ihn quälenden Flöhe zu Ende sind, geht die Handlung weiter. Der Dialog hat sich in einer Zwischenzeit abgespielt, als Simplicius mit anderen auf der Lauer liegt, und später tatsächlich einen Raub ausführt (vgl. III/7, 267f). Der Überfall gelingt und die ganze Gruppe will sich auf den Rückweg machen. An dieser Stelle hätte Simplicius seinen Narren Jupiter beinahe verloren, wenn dieser nicht seinem Ganymed von selbst nachgelaufen wäre.¹³⁸ Da Jupiter nicht reiten kann, muss Simplicius ihn aufs Pferd binden lassen und das so entstandene Bild evoziert den mythologischen Kentaur, wie im ersten Buch, als man den jungen Simplicius auf ein ebenfalls erbeutetes Pferd „schleudert“ (I/3; 26). Zudem wiederholt sich an beiden Textstellen die Bezeichnung ausdrücklich.¹³⁹

Simplicius ist diesmal erfolgreicher denn je, denn er „bekam mehr Ehr und Ruhm von dieser Partey / als zuvor nimmer“ (ebd., 270). Gleichzeitig kann er seinen Narren nicht

¹³⁷ Hierzu vgl. v.a. Dieter Breuer, *Grimmelshausen und Fischart*, S. 159-177; und Ders., *Grimmelshausen und Straßburg*, S. 313-329.

¹³⁸ „Da wir nun auffgepackt hatten / lieffe *Jupiter* auch auß dem Wald / und schrye uns nach / ob ihn dann *Ganymedes* verlassen wolte? Jch antwortet ihm ja / wenn er den Flöhen das begehrt *Privilegium* nicht mittheilen wolte [...]“ (III,7; 268f)

¹³⁹ „[...] dann ich anfänglich Roß und Mann [...] vor ein einzige Creatur an [...] wolte derowegen diesen schröcklichen *Centauris* den Hundssprung weisen [...]“ (I/3; 25)
„[...] da sagte er / daß ihn unser Scharmützel an die jenige Schlacht gemahnt hätte / welche die *Lapithae* hiebevör mit den *Centauris* bey deß *Pirithoj* Hochzeit angefangen hätten.“ (III/7; 269)

loswerden. Später will er sich wegen Ehrenkränkung duellieren (III/9), schon Trappen macht auf die Entsetzlichkeit eines solchen Handelns aufmerksam: „Damit begeht er die himmelschreiende Sünde des absichtsvollen Todschlages, was freilich erzählerisch kaum hervorgehoben wird.“¹⁴⁰ Gemäß militärischer Ordnung wird er verhaftet, doch später in die Freiheit entlassen, als er eine Kriegslist ersinnt, und bekommt sogar die Fahne versprochen (III/10, 284). Eine solche Wende im Richtspruch zeigt hinreichend, wie sich die menschliche Gerechtigkeit materiellen Interessen anpassen kann. Das Versprechen einer Beförderung zum Fähnrich trägt Simplicius Hass, Neid und Feindschaft in den eigenen Regimentsreihen ein.¹⁴¹ Simplicius lebt, als wäre er vom Adel, und wenn er den Schatz findet, kommen sowohl Springinsfeld als auch Jupiter an dieser Stelle beide erneut zu Wort:

„Damals hatte ich meinen *Jupiter* noch bey mir / dann ich konte seiner nicht loß werden / derselbe redte zu Zeiten sehr subtil / und thät etliche Wochen gar klug seyn / hatte mich auch über alle massen lieb / weil ich ihm viel Guts thäte / und demnach er mich immer in tieffen Gedancken gehen sahe / sagte er zu mir: Liebster Sohn / schencket euer Schindgeld / Gold und Silber weg; ich sagte / warumb mein lieber *Jove*? Darumb / antwortet er / damit ihr euch Freunde dardurch machet / und eurer unnützen Sorgen loß werdet“ (III/13, 296)

Dasselbe rät ihm auch Springinsfeld: „der riethe mir dargegen / ich solte mein Reichthum von mir thun / oder gewärtig seyn / daß ich dardurch in Unglück käme“ (ebd.) Und obwohl Simplicius weiß, dass Springinsfeld ihm „auß einem Teutschen auffrichtigen Hertzen [...] die Warheit“ offen sagte (ebd., 297), setzt er sich über die gut gemeinten Ratschläge beider Personen hinweg, weil er „so stattliche Hoffnung hatte / in Bälde ein Fähnlein zu haben“ (III/11, 284). Nach seinen eigenen Worten hätte er jetzt die beste Gelegenheit gehabt, „den Krieg zu quittirn / und mir Ruhe zu schaffen“ (III/13, 298). Aber er tut genau das Gegenteil und

[Simplicius] „verbliebe bey meinem ersten Vorsatz / und indem sich eben eine Gelegenheit auff Cöln *präsentirte* / (in dem ich neben 100. Dragonern etliche Kauffleut und Güter-Wägen von Münster dorthin *convojrjn* helffen muste) packte ich meinen gefundenen Schatz zusammen / name ihn mit / und gab ihn einem von den vornehmsten Kauffleuten daselbst / gegen Außhändigung einer *specificierten* Handschrift aufzuheben“ (ebd.)

Mit Köln und Münster werden an der Stelle zwei Orte genannt, deren historische Bedeutung und Symbolhaftigkeit jetzt kurz erläutert werden soll.

Auf das zeitgenössische Geschehen in Münster (1648) wird im Roman bei der letzten Begegnung von Simplicius und Jupiter angespielt. Dazu kommt es, als Simplicius seine

¹⁴⁰ Stefan Trappen, *Grimmelshausen und die menippeische Satire*, S. 286.

¹⁴¹ „Jch gesellte mich allgemach zu den Officiern und jungen Edelleuten / die eben auff das jenige spanneten / was ich in Bälde zu kriegen mir einbildete; Diese waren deßwegen meine ärgste Feinde / und stellten sich doch gegen mir / als meine beste Freunde / so war mir der Obrist Leutnant auch nicht so gar grün / weil er Befelch hatte / mich vor seinen Verwandten zu befördern; [...] Nicht weniger feindeten mich auch alle Feldwaibel an / weil ich ihnen allen vorgezogen wurde.“ (III/11, 284f)

Frau in L. besuchen will. Unterwegs hält er sich in Köln auf und geht zu Jupiter, „umb zu erkundigen / wie es mit meinen hinderlegten Sachen eine Bewandtnuß hätte / der war aber damals wiederumb gantz hirnschellig und unwillig über das Menschlich Geschlecht;“ (V/5; 463) und Jupiter fragt: „*O Mercuri*, sagte er zu mir / als er mich sahe / was bringst du neues von Münster? Vermeynen die Menschen wol ohn meinen Willen Frieden zu machen?“ (ebd.) Jupiter ist wieder enttäuscht, weil er sieht, dass selbst seine Strafe, der Krieg, für einige einträglich und daher wünschenswerter als der Frieden ist.

Münster war nicht erst 1648 zum wichtigen Ort geworden. Die Stadt war für lange Zeit mit den Wiedertäufern assoziiert, die außer in Münster vorher im 16. Jahrhundert z.B. in Straßburg anzutreffen waren. Obwohl von dort später verbannt, ist für ihr weiteres Wirken¹⁴² relevant, dass die Ideen der Straßburger Enthusiasten in den Niederlanden die Massenbasis fanden, die notwendig ist, um eine Revolution in Gang zu bringen:

„Ohne die holländischen Melchioriten wäre das Gottesreich zu Münster nicht entstanden, und das westfälische Zion war nur der Ort, an dem ein von Groningen bis Maastricht reichendes Erdbeben seine verheerendsten Wirkungen zeigte.“¹⁴³

Die Wiedertäufer, die sich damals in der westfälischen Stadt angesiedelt haben, hielten Münster für das Neue Jerusalem und gaben sich fanatisch der falschen Hoffnung hin, den Himmel auf Erden herunterzutragen. Münster war mit der Katastrophe von 1534/35 für Jahre danach verbunden¹⁴⁴ und galt noch lange bis ins 17. Jahrhundert hinein als abschreckendes Beispiel für den irrigen Glauben und fehlgeleitete Erwartung, wonach das Himmlische Jerusalem von Menschen selbst gebaut werden könne. Mit dem Untergang der Münsteraner Wiedertäufer „war das Motiv der Gottesstadt bei allen drei Konfessionen für

¹⁴² In den ersten zehn Jahren hat sich das Täuferum expansionsartig entwickelt, bis die Bewegung durch die schweren Verfolgungen in den Jahren 1528 bis 1536 gebrochen wurde. „In der Ostschweiz, in Augsburg und in Straßburg waren die Täufer eine die ganze Bevölkerung beunruhigende Minorität, und in Holland sogar eine Massenbewegung, die der Reformation vorübergehend zum Durchbruch verhalf.“ Sie bildeten besonders im 16. Jahrhundert vielfältige Gemeinschaften: die Schweizerbrüder, die oberdeutschen Täufer um Hans Denck, die Hut-Anhänger, Marbeck-Kreis, Hutterer, die thüringischen Täufer, die Melchioriten/Mennoniten. Klaus Deppermann: *Melchior Hoffmann. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, S. 17. Weiterführend zum Täuferum mit neuen Einblicken vgl. Anselm Schubert: *Täuferum und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 81).

¹⁴³ Klaus Deppermann, *Melchior Hoffmann...*, S. 278.

¹⁴⁴ Nach der Katastrophe von Münster spaltete sich die melchioritische Bewegung im Reich in vier Gruppen auf: Obbeniten (Obbe Philip, verbreitet waren sie in den Niederlanden, und in Ostfriesland); Melchioriten alter Prägung (ihre Aufenthaltsorte waren Straßburg, Hessen, Ostfriesland, Niederlande, England); Reste der Münsteraner Täufer (in Westfalen, Oldenburg); Anhänger Jan van Batenburgs (Westfalen, Niederrhein). Viele Melchioriten schlossen sich später den Schweizerbrüdern an. Wie man sieht, haben die Wiedertäufer in den Niederlanden Aufnahme gefunden. Vgl. Klaus Deppermann, *Melchior Hoffmann...*, S. 312 u. 330.

lange Zeit diskreditiert; die ‚Warnungen‘ vor ‚Schwärmern‘, ‚Wieder‘-Täufern oder ‚Irrlichtern‘ wurden in Predigten und Schriften bis zur stereotypen Floskel strapaziert.“¹⁴⁵

Wiedertäufer, besonders die späteren Mennoniten, begegneten sich in zahlreichen Punkten ihrer Frömmigkeitsvorstellungen mit der niederländischen Strömung *Devotio Moderna*. Beide teilten das Ideal eines einfachen, zurückgezogenen Lebens in freiwilligen Gemeinschaften, die mit der Nachfolge Christi im Leben Ernst machten. Unbestreitbar ist die Bedeutung des Erasmus von Rotterdam für Grebel, Hubmaier, Denck und Menno Simons gewesen. Wie Erasmus hat schon Melchior Hoffman den Glauben an die Universalität der göttlichen Gnade, die Freiheit des menschlichen Willens nach der Erleuchtung verkündet und von einem kontinuierlichen Prozess der Rechtfertigung und Heiligung gesprochen, der sich in einer Kooperation zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Anstrengung vollzieht. Dennoch sind die Unterschiede bezeichnend. Während Erasmus keine Abhandlung über die Johannesoffenbarung schreibt, steht schon bei Melchioriten das Buch im Zentrum des Interesses. Als zweiter Unterschied wäre die Aggressivität und Kompromisslosigkeit der Münsteraner Wiedertäufer zu nennen.¹⁴⁶ Andererseits waren es paradoxerweise die Friedensvorstellungen der Wiedertäufer, die weiterlebten und besonders auf das calvinistische Friedenskonzept einwirkten.¹⁴⁷

„Keiner der großen Reformatoren stand dem täuferischen Ideal der ‚Kirche der sichtbaren Heiligen‘ so nahe wie Calvin, und wie die Täufer war auch Calvin entschlossen, den Bann rigoros zu handhaben, um eine ‚Gemeinde ohne Flecken und Runzeln‘ zu schaffen.“¹⁴⁸

Gerade in Münster wurde später der Westfälische Frieden abgeschlossen, sodass hier erneut, diesmal auf offizieller diplomatischer Basis und mit einem größeren Erfolg, der Versuch unternommen wurde, den Himmel auf Erden zu haben. Der Westfälische Frieden hat bei den Zeitgenossen nicht einzig Dankbarkeit und Freude ausgelöst. So hat der

¹⁴⁵ Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, S. 114f.

¹⁴⁶ „Am Anfang der melchioritischen Bewegung steht nicht ein begrenztes politisches Ziel, sondern ein apokalyptisches Programm, das durch den Gedanken der ‚Ausrottung der Gottlosen‘ und der ‚Restitution‘ der Gottesherrschaft auf Erden keinen politischen Kompromiß zuließ. Der Aufbruch der melchioritischen Bewegung in den Niederlanden und in Westfalen geschah im Namen der Prophetien Hoffmans, Lienhard Josts und Barbara Rebstock.“ Deppermann warnt davor, die Massenwirksamkeit Hoffmans und damit die Anfänge der niederländischen Täuferbewegung mit Übereinstimmungen der Frömmigkeitsvorstellungen zwischen ihnen und der *Devotio moderna* zu begründen, und betont gerade die Unterschiede beider Strömungen. (Klaus Deppermann, *Melchior Hoffmann...*, vgl. S. 279 und zit. 301.)

¹⁴⁷ „Auch sind die von einigen Täufergruppen verbreiteten Ideen des Pazifismus, der Sittenzucht als Merkmal einer christlichen Kirche und der Gemeindedemokratie keineswegs spurlos aus der europäischen Geschichte verschwunden. Man denke nur an Calvins Konzept der heiligen Gemeinde, das er in der Auseinandersetzung mit dem Straßburger Täuferturn entwickelte, und an der radikalen Flügel des englischen Puritanismus, der ohne das kontinentale Täuferturn nicht denkbar ist.“ (Klaus Deppermann, *Melchior Hoffmann...*, S. 18.)

¹⁴⁸ Zwischen Calvin und den Täufnern gab es eine Reihe von wichtigen Übereinstimmungen, welche die Basis schufen für ein Gespräch über Fragen, in denen die Meinungen auseinandergingen: in der Christologie, in der Lehre von der Universalität der göttlichen Gnade und vom freien Willen, beim Problem der Taufe und des Verhältnisses von Wort und Geist. (Klaus Deppermann, *Melchior Hoffmann...*, S. 332.)

Straßburger Theologe Johann Conrad Dannhauer das menschliche Bemühen um Frieden mit Skepsis betrachtet. Im Unterschied zu seinen beiden lutherischen Kollegen Johann Schmidt und Johann Georg Dorsche hat Dannhauer nicht vom Frieden als Geschenk Gottes gepredigt, sondern nimmt ihn als Schreckensnachricht wahr, deutet ihn im Sinne der Apokalypse und warnt, niemand solle wähen, es würden glückliche Zeiten kommen. Es sei ein Scheinfrieden und ein Religionskrieg werde folgen.¹⁴⁹ Beide Male wurde so Münster zum Schauplatz menschlichen Handelns, das nach damaligem Verständnis ohne Gottes Segen nicht zu Stande kommen kann. Da in den zeitgenössischen Friedensspielen sowohl die Jupitergestalt als auch Merkur anzutreffen sind, spricht einiges dafür, dass Grimmelshausen nicht allein auf die Friedensspiele der Zeit anspielt,¹⁵⁰ sondern dass der Leser mit Jupiter und der Friedensthematik zu einer Reflexion über die grundsätzliche Verwirklichbarkeit des Friedens auf Erden angeregt werden soll.

Erzählerisch relevant wird im Zusammenhang mit Jupiter außer Münster noch Köln. Dass Grimmelshausen Köln nicht zufällig wählt, hat bereits D. Breuer erwogen:

„[...] und es wäre zu fragen, ob nicht auch Darstellungen anderer großer Städte, die er etwa ‚pro forma‘ Köln nennt oder Paris mit dem Modearzt Canard, der verdächtig an den Straßburger Arzt Dr. Küffer erinnert, oder auch die Hauptstadt, die Jupiter sich ausgedacht hat, oder schließlich Venedig [...], als Vorgeschmack auf das Himmlische Jerusalem, ihr Vorbild in der Stadt Straßburg haben“.¹⁵¹

Köln war zumindest in der Frühen Neuzeit noch sehr stark mit den Drei Hl. Königen verbunden. Der Ort wurde als Grabstätte der Könige verehrt. Nicht nur auf katholischer, sondern auch auf protestantischer Seite hat sich die Verehrung der Reliquien dort lange erhalten, wie der *Eitelkeiten-Calender* auf das Jahr 1671 noch beschreibt:

„Weniger zu bedeuten hat / daß in dem Julianischen oder Alten Calender das Fest der Erscheinung Christi / oder *Epiphaniae*, der H. drey König Tag genennet wird; jedennoch aber wird solches bey denen Protestirenden nicht allerdings gebilliget / als welche wider die Römische Kirche / die gantze Histori solcher heidnischen Könige / und daß ihrer eben 3. seyen / und daß ihre Leiber zu Cölln am Rein begraben liegen sollen / etc. für ein lauter Gedicht halten / welch doch durch jährlich Wiederholung solches Nahmens in denen öffentlichen Heiligen-Registern / dem gemeinen Volck also eingepreget bleiben / daß auch unter denen Protestirenden wenig aus dem gemeinen Pöfel anderst hiervon als die Römisch-Catholische halten.“¹⁵²

¹⁴⁹ Dankpredigt über den Frieden von Münster und Osnabrück (am 30.7. 1650) Johannes Wallmann: Kap. V. „Die Eigenart der Straßburger lutherischen Orthodoxie im 17. Jahrhundert. Apokalyptisches Endzeitbewußtsein und konfessionelle Polemik bei Johann Conrad Dannhauer“. In: Ders.: *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Mohr, 1995. S. 87-104, bes. S. 96f.

¹⁵⁰ „Sollte es dann nur Zufall sein, daß Grimmelshausens Jupiter seinen Gesprächspartner für M e r k u r i u s hält, dessen Predigtton er übernimmt, ohne freilich an eine Wirkung der Predigt selbst zu glauben?“ (Eberhard Mannack, *Grimmelshausens Rist-Lektüre und die Folgen*, S. 288.)

¹⁵¹ Vgl. Dieter Breuer, *Grimmelshausen und Straßburg*, S. 313-329, bes. 317. Und Ders., *Grimmelshausen und Fischart*, S. 159-177, bes. 161. Breuers Vermutung geht auf einen Vergleich zwischen Fischarts und Grimmelshausens Werken zurück.

¹⁵² *Eitelkeiten-Calender (Nürnberg) von Alethophilus von Uranien*, 1671, Kalendarium-Teil (unpag.) [D.h.: Alethophilus von Uranien [=Johann Christoph Sturm]: Alter und Neuer Verrahtener Calender-Schreiberey und Eitelkeiten-Calender/ worinnen nächst an bemerktem Sonnen/ Mond/ und anderer Sternen Lauff ... auf dieses M.DC.LXXI. Jahr ... Auch Ordentlicher Bezeichnung derer Fest- und Feyertage/ und anderer bisher in

Zum anderen aber blieb die vom katholischen Erzbischof regierte Stadt vom Dreißigjährigen Krieg verschont und, mehr noch, sie profitierte vom Kriegshandel. Köln weist bei Grimmelshausen die Eigenschaften der sündhaften Stadt Babylon auf, was durch den Aufenthalt beim Kostherrn und durch den ‚Hasen‘ in der betreffenden Episode (vgl. III/23-24) illustriert wird. Für die Deutung der Stadt als Babylon spricht ferner, dass die Hauptfigur hier die wirklichen Krankheiten der Seele, Sünden und Gottlosigkeit, kennen lernt und selbst zu den Kranken gehört.

Simplicius vertraut sein Geld einem Kaufmann an, weil sich gerade die „Gelegenheit auff Cöln *praesentirte*“ (III/13, 298) – schon mit dem Wort wird deutlich, dass er sich jetzt auf das Unbeständige (*occasio*) verlässt. Darauf, dass er hingegen selbst von „Gott“ wortwörtlich verlassen wird, deutet der Wunsch Jupiters hin. Obwohl Simplicius sich früher gewünscht hat, ihn loszuwerden und ihn immer nicht loswerden konnte, will dieser jetzt von selbst ihn verlassen:

„Meinen *Jupiter* bracht ich auch dahin / weil ers beehrte / und in Cöln ansehnliche Verwandten hatte / gegen denselben rühmte er die Gutthaten / die er von mir empfangen / und machte / daß sie mir viel Ehr erwiesen. Mir aber riethe er noch allezeit / ich solte mein Geld besser anlegen / und mir Freunde darvor kauffen [...].“ (ebd., 298)

„Köln“ funktioniert für Simplicius als Ort, an dem er seinen Schatz hinterlässt und an dem buchstäblich der „Gott“, Jupiter, wohnt. Auch topographisch wird damit ausgedrückt, dass Simplicius das, was im Himmel sein soll, auf Erden zu haben erhofft. Schon im darauf folgenden Kapitel (III/14) wird er von den Schweden gefangen genommen und sein Unheil beginnt voll auszubrechen. Mit Jupiter trifft Simplicius als Ehemann zusammen, der nach Köln seines Geldes wegen kommt: „Da ich nun nach Cöln kam / kehrte ich bey meinem *Jupiter* ein / so damals gantz klug war; Als ich ihm nun vertraute / warumb ich da wäre / sagte er mir gleich / daß ich besorglich läer Stroh dreschen würde [...].“ (III,23; 336). Ihre letzte Begegnung fällt dann ins fünfte Buch und kreist erneut um die Kriegs- bzw. Friedensthematik (V/5).

4.3.4 Jupiters große Reden (III/4-5)

4.3.4.1 JUPITER IM VERHÄLTNIS ZUM INHALT SEINER REDEN

Jupiters Reden beinhalten, allgemein ausgedrückt, eine utopische Friedensvision. Gerade die Friedensdebatten erlangten im 17. Jahrhundert sowohl in der Kriegs- als auch in der Konfessionspolitik besondere Brisanz und wurden unterschiedlich beantwortet. Hinzu kommt, dass man den Frieden damals allerdings im doppelten Sinn auffassen konnte und auch so verstanden hat – außer dem Frieden im Diesseits gibt es einen höher stehenden Frieden im Jenseits, der sich nicht immer mit dem Frieden auf Erden decken muss, immer jedoch mit der Wahrheitsfrage zusammenhängt. Falls man sich unter Frieden vorstellt, dass sich alle zu der einen wahren Kirche bekehren, dann ähneln Utopien und Friedenswünsche einander darin, dass sie die Erkenntnis des Guten sowie die Einsicht bei allen Menschen voraussetzen, einen idealen und auf Erden, wo es noch das Böse gibt, nicht erreichbaren Zustand. Hier können sich Jupiters Visionen mit dem Chiliasmus während des Dreißigjährigen Krieges und danach begegnen, als man in Anlehnung an die biblische Prophetien der Offenbarung und vornehmlich an das Buch Daniel das Ende der vierten und den Anbruch der Fünften Monarchie erwartete.¹⁵³

Die Vielfalt der Konfessionen, von der jede beansprucht, die einzig wahre zu sein, mag im Einzelfall zu Streit und Heilungsgewissheit führen. Insbesondere dann, wenn jede etwas anderes im Hinblick auf die Art und Weise behauptet, wie man die Seligkeit erlangt.¹⁵⁴ Die Existenz einer einheitlichen christlichen Religion wurde vornehmlich von der Irenik vertreten, die sich um Toleranz unter den Konfessionen bemühte. Doch gerade dies wird angesichts der von den jeweiligen Konfessionen vertretenen Dogmen problematisch. Man versuchte, auf dem Weg des Dialogs zu einem Konsens zu gelangen, wie etwa die Vertreter David Pareus oder Franz Junius der Ältere oder John Dury. Bekannt war Hugo Grotius für seine irenischen Tendenzen. Ein bedeutender Vertreter der Irenik war der

¹⁵³ So z.B. Ludwig Friedrich Gifftheils Werke. Vgl.: K. Gibson: „Apocalyptic and Millenarian Prophecy in Early Stuart Europe: Philip Ziegler, Ludwig Friedrich Gifftheil and the Fifth Monarchy.“ In: *Prophecy. The Power of Inspired Language in History 1300-2000*. Ed. by Bertrand Taithe, Tim Thornton. Thrupp et al.: Sutton, 1997, S. 71-83, bes. 77; Bernard Stuart Capp: *The Fifth Monarchy Men*. Oxford 1972 [Diss. 1969].

¹⁵⁴ Die Meinungen traten z.B. in der Prädestinations- und Rechtfertigungslehre auseinander, d.h. in der Frage, ob man allein durch den Glauben vor Gott schon gerechtfertigt ist oder ob zu dem Glauben auch die guten Taten angerechnet werden. Gespalten ist bis heute das Eucharistieverständnis, es gibt Unterschiede in der Wahrnehmung der göttlichen Gnade. Variabel war auch das Verständnis des Freien Willens, nicht nur katholischer- oder lutherischerseits, sondern selbst die lutherischen Theologen konnten in ihren Meinungen von der ursprünglichen Überzeugung Martin Luthers abweichen, dass der Mensch in seiner Natur ganz verdorben ist. Die Fegfeuerlehre gab es außerdem bei den Calvinisten und Lutheranern nicht.

Helmstedter Universitätsprofessor und Gelehrter Georg Calixt (1586-1656).¹⁵⁵ Er wollte die konfessionellen Differenzen auf der Grundlage eines Konsenses überwinden, den es angeblich in der Alten Kirche gegeben hatte. Diese auf ihre Art modern wirkende Lösung kam jedoch nicht gut an. Das zeigte sich gleich bei der Synode 1645 der Lutheraner in Thorn, auf der Calixt nicht als Gesprächspartner akzeptiert wurde. Es wurde ihm und seinen Anhängern vorgeworfen, dass er die Lehre der katholischen und lutherischen Konfessionen vermische:

„Die Kritik der kursächsischen Theologen an der von Calixt und dessen Anhänger Konrad Horneius (1590-1649) angeblich behaupteten Notwendigkeit der guten Werke zu Seligkeit löste 1646 den so genannten synkretistischen Streit aus. Der Vorwurf richtete sich gegen eine Vermischung evangelischer und katholischer Positionen.“¹⁵⁶

Die Bemühungen um den konfessionellen Ausgleich konnten als Versuche gedeutet werden, die Besonderheiten und Unterscheidungsmerkmale der Konfessionen einzuebnen, sodass die Irenik konkret im Fall von Calixt in den Synkretismusstreit mündete. Es haben nicht alle Theologen solche Bemühungen um Einheit begrüßt. Der Lutheraner Andreae z.B. kannte das Vorhaben des Engländers John Dury, die protestantischen Kirchen zu vereinigen, und hat solche Bemühungen reserviert betrachtet.¹⁵⁷ Trotz seiner Kontakte zu Chiliasten der Zeit bekannte er sich zum Luthertum – religiöser Friede war für ihn also nicht unbedingt mit dem Preis erkauf, seine konfessionelle Überzeugung wegen einer anderen abtreten zu müssen.¹⁵⁸

Hinter der religiösen Toleranz kann sich auch die stille Erwartung verbergen, dass die anderen sich ‚endlich‘ zu der einzigen wahren Kirche bekennen. Eine friedliche Koexistenz der Konfessionen kann auch bedeuten, dass die ins Jenseits übergreifende Wahrheitsfrage zu Gunsten des irdischen Wohlergehens aufgegeben wird.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Martin Brecht: *Johann Valentin Andreae 1586-1654. eine Biographie. Mit einem Essay von Christoph Brecht. Johann Valentin Andreae. Zum literarischen Profil eines deutschen Schriftstellers im 17. Jahrhundert.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, bes. S. 276f.

¹⁵⁶ Martin Brecht, *Johann Valentin Andreae...*, S. 277.

¹⁵⁷ Vgl. „Calvinianis Irenicis“, kalvinisches Friedensgerede, In: Johann Valentin Andreae, „Vrae Unionis in Christo Jesu Specimen.“ In: Ders.: *Gesammelte Schriften.* In Zusammenarbeit mit Fachgelehrten hg.v. Wilhelm Schmidt-Biggemann. Bd. 6: *Schriften zur christlichen Reform.* Bearb., übs. u.komm.v. Frank Böhling. Stuttgart/ Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2010. S. 277-309, hier S. 288. Vgl. ferner Stellenkommentar S. 377.

¹⁵⁸ Ausführlicher zu Andreaes Sympathien zum Chiliasmus, zu seinem Rosenkreuzertum und zu seinen weiteren Kontakten, bes. mit den lutherischen Theologen und Geistlichen M. Bernegger, J.C. Dannhauer, Johann Georg Dorsche und dem Kirchenpräsidenten Johann Schmidt (1594-1658) vgl.: Carlos Gilly: „Die Rosenkreuzer als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert.“ In: *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert.* Hg. von der Bibliotheca Philosophica Hermetica. Amsterdam: In de Pelikaan, 2002 (Pimander 7), S. 19-56; Martin Brecht: „Der alte Johann Valentin Andreae und sein Werk – ein Anzeige.“ In: ebd., S. 75-83.

¹⁵⁹ Besonders anschaulich zeigt es sich beim Vergleich von zwei damaligen Herrschaftsmodellen, einerseits des konfessionellen Absolutismus eines Maximilian von Bayern, andererseits der Religionspolitik des Pfalzgrafen Christian August von Sulzbach (1622-1708): „D o r t trägt der Fürst vor Gott die Verantwortung

Eine andere Lösungsmöglichkeit als Irenik bietet der Weg der Verinnerlichung. Man geht von der Vorstellung der einzigen wahren Kirche aus, die jedoch unsichtbar ist und quer durch alle Konfessionen geht. Dann ist das Innere des Gläubigen entscheidend, nicht seine äußere konfessionelle Zugehörigkeit. Mitglied einer solchen Kirche wird man durch Geisttaufe und einen besonderen Akt der persönlichen Erleuchtung und Erwählung. So befindet man sich an der Grenze zu Heterodoxie und Spiritualismus, weil die Institution Kirche und die Autorität der Geistlichkeit dann als etwas Nebensächliches, Nachgeordnetes erscheinen müssen. Eine solche Charakteristik trifft im 17. Jahrhundert auf Chiliasmus, spiritualistische Strömungen sowie auf den radikalen Pietismus zu.¹⁶⁰ Zu seinen Merkmalen gehörte der Glaube an eine überkonfessionelle, wahre Kirche. Diese Bewegung hatte separatistische Tendenzen und vertrat Ansichten des radikalen Chiliasmus (*chiliasmus crassus*). Der Einfluss von Geistlichen war eher zurückgestellt, die radikalen Pietisten zeigen eine nachlassende Wertschätzung der Bibel zu Gunsten der Hochachtung von Offenbarungen, Visionen und spirituellen Intuitionen.¹⁶¹

Das jenseitige Himmlische Jerusalem bildete einen Ausweg, um die Vielfalt der Konfessionen zu überwinden. Es eignet sich gut als Projektionsfläche des Bestrebens nach Frieden. Da aber die Idee mit den radikalen chiliastischen Bewegungen sowie mit den Wiedertäufern konnotiert war, konnte man leicht unter den Verdacht der Häresie geraten.¹⁶² Auf den Vorwurf seitens der Orthodoxie wird im *Chiliasmus Sanctus* direkt eingegangen:

für das Seelenheil seiner Untertanen und kann dafür von Gott das Gedeihen seines Staates erwarten. Dieser Durchsetzung der Wahrheit für seine Untertanen kann der Fürst vieles opfern – den öffentlichen Frieden, die Meinungs- und Religionsfreiheit, die Schulbildung. Das Seelenheil der Untertanen geht vor. H i e r trägt der Fürst die Verantwortung für den Frieden im Staat und kann dadurch das Gedeihen seines Staates erwarten. Daß der Gottesgedanke in der letzteren Auffassung obsolet werden kann, liegt auf der Hand. Aus dem Frieden im Staat ergeben sich von selber Wohlstand und Fortschritt. Gottes Hilfe ist hierzu nicht unmittelbar nötig. Die öffentliche, staatlich anerkannte Gottesverehrung genießt nur mehr den Frieden, schafft ihn aber nicht mehr.“ (Volker Wappmann, *Durchbruch zur Toleranz*, S. 90.)

¹⁶⁰ „Die kirchlichen Pietisten haben fast alle eine heterodoxe oder separatistische Mitgift, auch wenn sie bei der Kirche verblieben oder von ihr geduldet worden sind.“ Kritische Auseinandersetzung mit den Begriffen „radikaler Pietismus“ und „Radikalpietismus“ vgl. Martin Brecht: „Der radikale Pietismus – die Problematik einer historischen Kategorie. Ein Plakat.“ In: *Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung*. Hg.v. Wolfgang Breul / Marcus Meier u. Lothar Vogel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, S. 11-18, zit. S. 18. Zum Pietismusbegriff vgl. bes. Johannes Wallmann: „Kirchlicher und radikaler Pietismus. Zu einer kirchengeschichtlichen Grundunterscheidung.“ In: ebd., S. 19-43.

¹⁶¹ Radikalpietismus als soziale Bewegung ist laut C. Bernet bisher noch wenig erforscht, er selbst vertritt die Ansicht, dass das Himmlische Jerusalem das zentrale Motiv radikalpietistischer Texte sei. „Wenn es stimmt, dass der Pietismus verinnerlichter Chiliasmus ist, so wird verständlich, dass die Idee der Gottesstadt im Zuge der pietistischen Bewegungen erneut in die Welt der Wirklichkeiten zu treten vermochte.“ (Ders., *Gebaute Apokalypse*, S. 66 und zit. 115.)

¹⁶² „Persönlichkeiten wie Andreae, die sich mit dem Himmlischen Jerusalem als Utopie auseinandersetzten gerieten schnell in den Verdacht, ‚Abweichler‘, ‚Häretiker‘, oder ‚Schwärmer‘ zu sein. Diese Terminologie genügt jedoch nicht, um das sich in diesen Kreisen formulierende eigenständige Potential, die

„Es hat das Ansehen / als wolle man mit solchen vorgeben vom tausend-jährigen Reich Christi auff Erden / den Alten Wider-Täuferischen Schwarm derer zu Münster / (so alle Obrigkeit und Geistlichen vertilgen wollen) wie auch die bekandte Phantasterey der Rosenkreutzer widerumb auff die Bahn bringen / da man doch wohl gesehen / daß solcher Leut Hoffnung längst in Brunn gefallen.“¹⁶³

Der Verdacht des Schwärmerischen wird natürlich geleugnet. Obwohl der Lehre der Rosenkreutzer das Betrügerische nicht abgesprochen wird, verteidigt der Autor sowohl den Chiliasmus als auch „die rechte *Alchymistische Kunst de Transmutatione metallorum*, nach welcher heutiges Tages noch so groß fragen und verlangen ist.“¹⁶⁴

Offensichtlich gab es Personen, die zwar äußerlich einer Konfession zugehörig erschienen, innerlich jedoch nicht damit konform gingen und „sich des Himmlischen Jerusalem bedienten, um gesellschaftsveränderndes Potential in ein bekanntes und allgemein akzeptiertes Bild zu bringen, ohne sich vorschnell der Kritik der herrschenden und herrschaftslegitimierenden Kräfte auszusetzen.“¹⁶⁵ Gerade im Luthertum machten sich solche Tendenzen bemerkbar, die später als Pietismus offen aufgetreten sind.¹⁶⁶

Die Chiliasten waren von einem Reich Gottes auf Erden überzeugt. Trotz der Unterschiede, die es unter ihnen gab, lassen sich dennoch bestimmte Gemeinsamkeiten feststellen. In ihren Schriften gehen sie wie in einer Klage von der Verdorbenheit der bestehenden Zeiten aus, die mithilfe biblischer Prophetien ausgelegt wird. So konstatiert Felgenhauer bereits 1620:

„Wenn ich nun nach Propheischer Weissagung Altes vnd Newes Testamentes diese jetzig vnser zeit mit sampt allen andern vorgeweissagten zeichen vnd zeiten eigentlich betrachte / so befinde ich gantz durchaus nichts anders / denn das es nunmehr zum ende deß Römischen Reichs naher vnd kommen ist / Vnd auch wie zur letzten zeit der Babst/ als die Hure so auff dem Thier sitzen/ am ehisten werde verwüestet / vnd jhr Reich dem Thier gegeben werden/ wie solches *Apocal: 17.v.17.* besaget.“¹⁶⁷

überkonfessionellen Vorstellungen und irenischen Denkformen adäquat zu erfassen. Das Himmlische Jerusalem bot sich hier besonders an, das überkonfessionelle Element zum Ausdruck zu bringen, da in ihm die Christen weder nach Konfessionen, Sekten, Denominationen oder sonst wie getrennt sind.“ (Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, S. 120f.)

¹⁶³ [Georg Lorenz Seidenbecher, im Vorwort Pseud. „Waremundus Freyburger, Eliopolitanus“]: *Chiliasmus Sanctus [...]*. Amsterdam 1660, S. 406 § 283.

¹⁶⁴ [Georg Lorenz Seidenbecher]: *Chiliasmus Sanctus [...]*. Amsterdam 1660, S. 420, § 296. Schon 1631 ist von einem kostbaren Schatz zwischen Bayern und Schaben die Rede, dessen Bestandteil auch ein Karfunkelstein ist. Vgl. die paracelsische Flugschrift *Propheceyung / Doctoris Philippi Theophrasti Paracelsi Anno 1546. Vom Lewen aus Mitternacht. Gedruckt im Jahr / M.DC.XXXI.*

¹⁶⁵ Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, S. 121.

¹⁶⁶ „Dem Pietismus innerhalb der württembergischen Kirche eigneten immer auch separatistische und vor allem heterodoxe Elemente und zwar keineswegs lediglich marginal.“ (Martin Brecht, *Der radikale Pietismus...*, S. 16.)

¹⁶⁷ [Paul Felgenhauer]: *Prophetische / wahrhaftige vnd eigentliche Betrachtung deß gantzen Handelns / auch was es für einen künftigen Außgang gewinnen werde.* [Flugschrift, Anhang zur *Decisio Prophetica...*, 1620], Unpag.

Behandelt wird aber auch die Frage von Wahrheit und Lüge bzw. des falschen und wahren Propheten.¹⁶⁸ Es ist unnötig zu betonen, dass die „Wahrheit“ und die wahre Offenbarung auf der Seite des chiliastisch orientierten Schreibers stehen und gerade nicht bei den offiziellen Amtsträgern der Kirche. Thematisiert wird ebenso die Einfalt und Schlichtheit Christi im Gegensatz zum Pharisäertum, d.h. den „Secten der Päbster und Evangelischen“.¹⁶⁹ Die „Einfalt der Lehre Christi“, in der Welt verworfen, werde schon bald Oberhand gewinnen, nachdem „das Thier mit seinem falschen Propheten wird ergriffen / vnd in den fewrigen Pful / so allbereit mit Schwefel brennet / geworffen seyn.“¹⁷⁰ Gott offenbart die Wahrheit immer den „Kleinen“:

„Man bedencke endlichen / wie es solche falsche Propheten bißhero zu unterschiedenen mahlen denjenigen gemacht / welche ihnen öfters gerne zur eigentlicher Erkändniß der Warheit und Anrichtung besserer *Disciplin* in Kirchen und Schulen zu ihrem eigenen besten helffen wollen / von ihnen aber entweder nicht gehöret / sondern verachtet / verlachtet und verworffen / oder auch wol verfolgt / und in Bann gethan / wo nicht gar getödtet worden: dessen man an *Joh. Arnds, D. Joh. Valentini Andreae, D. Meyfardti, Acontii, Duraei, Betkij, Statij*, Hoheburgs / und anderer mehr Exempel / Augenscheinlichen Beweiß hat.“¹⁷¹

Die Wahrheit wird also von den wahren Gläubigen gesehen und mithin auch verstanden:

„Wie da nun die Lehrer den Geist Christi haben müssen / so sie anders wahre Geistliche / und von Gott gelehret / und von Christ mit dem heiligen Geiste angeblasen seindt / [...] also müssen auch die Zuhörer den Geist der Prüfung haben / daß sie wissen welcher Geist aus GOTT sey / und welches da sey der Geist des Wieder-Christis [...] Am Geist ists alles gelegen“¹⁷²

In Württemberg, speziell im Umfeld der Tübinger Universität, hat sich in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts ein Kreis von einflussreichen lutherischen Theologen herausgebildet. Andreae selbst hat seine Schriften des Öfteren im liberalen Straßburg im Verlag des Lazarus Zetzner veröffentlicht, um sich der Zensur zu entziehen. Zu seinem Bekanntenkreis gehörten z.B. der später zum Katholizismus konvertierte Christoph Besold (1577-1638) und der Chiliast und Arzt Tobias Hess (1568-1614). Aus diesem Zirkel sind die Rosenkreuzermanifeste hervorgegangen, von denen sich Andreae später in seinen Schriften jedoch distanziert hatte. Andreae zeigte zumindest in seinen Frühschriften u.a.

¹⁶⁸ So die Flugschrift *Das Reich von Mitternacht* (1632); auch Paul Felgenhauers *Lucerna Sapientiae* (1654) und Comenius *Lux e tenebris* (1665): „Terribile inquam, populum Dei videre Opera Dei sui, & audire sermones Dei sui, & tamen videndo non videre, & audiendo non audire: h.e. *esse viva Idola, quae oculos habent & non vident, aures habent & non audiunt*, Psal. 115.8 & 135.18.“ (J.A. Comenius: *Lux e Tenebris, novis radiis aucta. Hoc est: Solemnissimae Divinae Revelationes in usum seculi nostri factae. MDCLXV. S. 3*)

¹⁶⁹ [Seidenbecher, Georg Lorenz] Anonym: *Chiliasmus Sanctus*, S. 84.

¹⁷⁰ [Seidenbecher, Georg Lorenz] Anonym: *Chiliasmus Sanctus*, S. 37.

¹⁷¹ [Seidenbecher, Georg Lorenz] Anonym: *Chiliasmus Sanctus*, S. 85. Seidenbecher meint wohl u.a. die lutherischen Geistlichen Joachim Betke (Betskus), 1601-1663, Martin Statius, 1589-1655, und Christian Hoburg, 1607-1675.

¹⁷² [Felgenhauer, Paul] Paulus, ein Bekenner Gottes und Christi: *Lucerna Sapientiae. Das ist Leuchte der Weisheit. Darinnen das Große Geheimnis GOTTES deß Vaters und Christi offenbaret wird [...]* Gedruckt vor den Autor zu Amsterdam. 1654, „Beschluss“ [unpag.].

Sympathien für Arndts und Weigels Werke und hat Sebastian Francks *Paradoxa* (1534)¹⁷³ ebenfalls gelesen. Mit seinen Interessen für Alchemie und spiritualistische Kreise gibt er ein gutes Beispiel dafür ab, wie man sich durch Sympathien zu den Spiritualisten Schimpfbezeichnungen zuziehen konnte und wie andere mit den einzelnen Bezeichnungen religiöser Gruppierungen umgegangen sind. Sehr leicht konnte man damals in den Verdacht des Chiliasmus geraten und es war schwierig, sich diesem Verdacht zu entziehen und seinen Ruf wieder herzustellen. Der Chiliasmus tritt in Andreaes Werken nie in den Vordergrund.¹⁷⁴ Wenn er von den letzten Dingen redet, dann nicht in der radikalen Form, wie sie bei den Millenaristen anzutreffen war. Er selbst ist sein Leben lang dem Luthertum treu geblieben.¹⁷⁵

¹⁷³ Im *Menippus* und in der *Mythologia Christiana* werden Schwenckfelder und Wiedertäufer kritisiert. Andreae hatte zwar Sympathien für V. Weigel, konnte seinen Ansichten aber letztendlich doch nicht zustimmen. Vgl. Martin Brecht, *Johann Valentin Andreae...*, S. 89 u. 112; vom Einfluss Arndts auf Andreaes *Christianopolis* schreibt u.a. Wilhelm Schmidt-Biggemann: „Von Damcar nach Christianopolis. Andreaes ‚Christianopolis‘ als Verwirklichungskonzept der Rosenkreuerideen.“ In: *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert*. Hg. von der Bibliotheca Philosophica Hermetica. Amsterdam: In de Pelikaan, 2002 (Pimander 7), S. 102-132, S. 122f.

¹⁷⁴ Dennoch wurde gerade sein *Menippus* verboten und der Theologe hatte oft mit der Zensur zu ringen. „Chiliastische Einflüsse sind es beispielsweise, die den *Menippus* prägen, ein kleines Heftchen in der Tradition des Satirikers Lucian. Es wurde in Tübingen 1618 nach Erscheinen sofort auf den Index gesetzt, zu deutlich war Andreae mit seinen Sympathien für den niederländischen Freiheitskampf gegen die Spanier hervorgetreten.“ (Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, S. 178.) In seiner apologetischen Darstellung *Tobiae Hessi Immortalitas* (1619) „betont Andreae zweierlei: erstens sei Chiliasmus nicht an sich häretisch – schließlich gehört die Lehre von den letzten Dingen zum integralen Bestandteil des christlichen Glaubens -, sondern lediglich der allzu ‚neugierige‘ Versuch einer ‚Berechnung‘ des genauen Zeitpunkts des Anbruchs des Tausendjährigen Reiches und des Jüngsten Gerichts, und zweitens seien die Veröffentlichungen auf Betreiben von nicht näher genannten ‚Jüngeren‘ und vielleicht überhaupt gegen Heß‘ Willen zustande gekommen.“ (Frank Böhling: „Einleitung zu *Mariae Andreae Merita Materna (Die Verdienste der Mutter Maria Andreae)*“ In: Johann Valentin Andreae: *Gesammelte Schriften*. Hg.v. Wilhelm Schmidt-Biggemann. Bd. 2: *Nachrufe, Autobiographische Schriften, Cosmoxenus*. Bearb., übs.u.komm.v. Frank Böhling, Roland Edighoffer, Wilhelm Kühlmann, Werner Straube. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1995.S. 13-37, S. 28.)

¹⁷⁵ Martin Brecht, *Johann Valentin Andreae...*, S. 140. Dennoch scheint Andreaes Position nicht ganz eindeutig zu sein, dazu vgl. *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert*. (2002), bes. Wilhelm Schmidt-Biggemanns Aufsatz (ebd., „Von Damcar nach Christianopolis. Andreaes ‚Christianopolis‘ als Verwirklichungskonzept der Rosenkreuerideen.“ S. 102-132).

Die Bezeichnung „Wiedertäufer“ galt beinahe als Schimpfwort.¹⁷⁶ Wörter wie Schwenckfeldianer, Weigelianer etc. werden im 17. Jahrhundert recht unspezifisch als Schimpfnamen verwendet. Vonseiten der Orthodoxie wurden Neigungen zur persönlichen Spekulation und individuellen Visionen als Gefährdung der institutionellen Autorität gesehen und daher bekämpft. Die Gegenseite wusste sehr wohl von dem Vorwurf und ging offen darauf ein.¹⁷⁷ Die Anhänger Caspar Schwenckfelds (1563-1609) und Valentin Weigels (1533-1588) galten zusammen mit Rosenkreuzern und Alchemisten als Inbegriff der Häresie. Die apokalyptischen Erwartungen kumulieren um das Jahr 1600 und setzen mit dem Kriegsbeginn 1618 verstärkt an. Die Rosenkreuzer wurden als mit den Türken identische Mohren und Calvinisten denunziert, von denen, wie vom Winterkönig (Friedrich V. von der Pfalz), Aufruhr drohe. Besonders an den Winterkönig haben sich apokalyptische Weissagungen und Erwartungen geknüpft, was exemplarisch für zahlreiche weitere¹⁷⁸ vor allem die kurz nach 1600 als pseudoepigraphische Schrift des Paracelsus entstandene Prophetie vom Löwen aus Mitternacht und von der Vernichtung des Adlers belegt, die *Propheceyung / Doctoris Philippi Theophrasti Paracelsi Anno 1546*,¹⁷⁹ und

¹⁷⁶ Obwohl es so viele unterschiedliche Sekten und spiritualistische Strömungen gab, war in der Orthodoxie dennoch eine Tendenz zur Nichtdifferenzierung solcher Gruppierungen vorhanden. Das belegt auch Colbergs Sicht: „ES möchte manchem befremdet vorkommen / warum wir die Quäcker unter die neuen *Platonischen Theophrastischen Theologos* setzen; aber das darff niemand Wunder düncken / und geben es ihre Lehren gnug an den Tag / weiß Geistes Kinder sie seyend. Denn es ist diese Se[c]t nichts anders / als eine neue auffgewärmte Schwärmerey der *Paracelsisten / Rosencreutzer / Wiedertäuffer* und *Schwenckfelder* / kommet also der Ursprung der Quäcker / wo nicht unmittelbaher von diesen / doch aus dem Grund / daraus diese hergeflossen / her.“

Ehregott Daniel Colberg: *Das Platonisch-Hermetische Christenthum*. Bd. 1. *Begreifend Die Historische Erzehlung vom Ursprung und vielerley Secten der heutigen Fanatischen Theologie, Unterm Namen der Paracelsisten, Weigelianer, Rosencreutzer, Quäcker, Böhmisten, Wiedertäuffer, Bourignisten, Labadisten, und Quietisten*. Leipzig, Verlag Joh. Ludew. Gleditsch, 1710. Cap. VII, S. 292. Vgl. auch schon die Vorrede, sowie S. 336f.

¹⁷⁷ Vgl. Johannes Plaustrius [= Joh. Kärcher]: *Nota vnd Prob Von dem New genandten Propheten*. (1620): „Der gröste Hauff aber alles zuverachten / vnd in gewohnter sicherheit solche geheime Außlegungen ohne Verstand vnd Nachsinnen vnter dem Nahmen *falscher Propheten* (so inn den letzten Zeiten auffstehen werden) zutadlen pflegen / also je mehr sich selber dem ewigen Fall muthwillig zuergeben vornehmen. [...] Viel Weltweise vnd gelehrte Leuth meinen / gleich wie im Alten Testament Malachias der Juden letzter Prophet gewesen / [...] / also sey *Iohannes Apocalypticus*, im N. Testament der Christen letzter Apostolischer Prophet / dessen Offenbahung allein von wenigen Gelehrten zwar dunckel zuvernehmen / vn[d] darumb etwas weiters oder mehrers von jemandt außzuführen vnd kläglicher anzuzeigen gefährlich vnd vergeblich/ ja verwerfflich seye.“ S. 62, Hervorh.i.Orig..

Plaustrius versucht im Folgenden, diese Meinung unter Rückgriff auf die Bibel zu widerlegen.

¹⁷⁸ Publizistische Kulminationspunkte solcher Propaganda sind in den Jahren 1619/21 und 1631/32 anzusetzen. Vgl. Michael Schilling: *Bildpublizistik der frühen Neuzeit. Aufgaben und Leistungen des illustrierten Flugblatts in Deutschland bis um 1700*. Tübingen: Niemeyer, 1990, bes. S. 177-184; Carlos Gilly: „Der ‚Löwe von Mitternacht‘, der ‚Adler‘ und der ‚Endchrist‘: Die politische, religiöse und chiliastische Publizistik in den Flugschriften, illustrierten Flugblättern und Volksliedern des Dreissigjährigen Krieges.“ In: *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert*. Hg. von der Bibliotheca Philosophica Hermetica. Amsterdam: In de Pelikaan, 2002 (Pimander 7), S. 234-268.

¹⁷⁹ *Propheceyung / Doctoris Philippi Theophrasti Paracelsi Anno 1546. Vom Lewen aus Mitternacht. Gedruckt im Jahr / M.DC.XXXI*. Vgl. ebenfalls *Das Reich von Mitternacht. Durch einen unpartheyischen*

später die Flugschrift von Johannes Plaustrarius, d.h. dem Berner Visionär Johannes Kärcher *Wunder- vnd Figürlich Offenbarung* (1620). Kärcher alias Plaustrarius versucht, den Herrscher als den Helden der letzten Tage auszuweisen und seine Sendung noch zu verfestigen.¹⁸⁰ Die Rolle des Löwen von Mitternacht hat Anfang der 1630er Jahre der Schwedenkönig Gustav Adolf übernommen.

Der Lutheraner Andreae ist auf den Umstand, dass die nach Aufrichtigkeit im Glauben strebenden Menschen als Ketzer oder Sektierer bezeichnet werden, in seinen Schriften offen eingegangen. Er reflektiert den Zustand in seinem großen literarischen Werk *Mythologia Christiana* (1619) direkt, wenn am Ende des dritten Buches die „Vertriebene Wahrheit“ (*Alethea Exul*) ihr Geschick beklagt. Man setzt vielfach mehr auf Dialektik und Rhetorik als auf Beten und Fasten. Wer ein wirklich christliches Leben sucht und treuer Diener Christi ist, gilt leicht als Schwärmer, Schwenckfelder oder Wiedertäufer:

„Die Orthodoxen hingegen sind zwar fern von Christus, aber freigebig gegen die andern mit der Bezeichnung als Häretiker. Nichtsdestoweniger insistiert die Wahrheit darauf, weiterhin lutherisch zu sein, gegen alle angeblich Evangelischen. In diesem Zusammenhang erfolgen die Absage an die Rosenkreuzerbruderschaft und das Bekenntnis zur Bruderschaft Christi.“¹⁸¹

Und in der *Christianopolis* ist zu lesen: „Während ich all dies in Erfahrung brachte, hätte ich leicht auf den Gedanken kommen können, es handle sich hier um eine Stadt von Schwärmern; denn in der Welt mag ja alles, was den Himmel sucht, als ketzerisch gelten.“¹⁸² Ähnliches reflektiert selbst Simplicius, als er von der Sekte der eigentlich fromm lebenden ungarischen Wiedertäufer berichtet.¹⁸³

Die Anhänger des Pietismus sind schon in den Augen der damaligen Zeitgenossen mit spiritualistischen Strömungen verschmolzen, am meisten wurden sie mit den so genannten Quäkern gleichgesetzt:

Patrioten, vnd Schwedischer Mayestät [...] wol Affectionirten / auch getrewen Liebhaber deß gemeinen Vatterlands eröffnet. Aesopvs. Gedruckt im Jahr / M.DC.XXXII. Dazu mehr bei Carlos Gilly: „Der ‚Löwe von Mitternacht‘, der ‚Adler‘ und der ‚Endchrist‘: Die politische, religiöse und chiliastische Publizistik in den Flugschriften, illustrierten Flugblättern und Volksliedern des Dreissigjährigen Krieges.“ In: *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert*. Hg. von der Bibliotheca Philosophica Hermetica. Amsterdam: In de Pelikaan, 2002 (Pimander 7), S. 234-268.

¹⁸⁰ In seiner Vision von 1619 hat er den Löwen aus dem Norden mit Friedrich von der Pfalz gleichgesetzt und seine Prophezeiungen beeinflussten höchstwahrscheinlich einen anderen Chiliasten, Paul Felgenhauer. Die Prophezeiung vom Löwen aus dem Norden ist mit dem Eintritt Schwedens in den Krieg auf Gustav Adolf v.a. dank der Rolle des schwedischen Mystikers Johann Buraeus übergegangen. Buraeus wirkte als Lehrer Gustav Adolfs. Vgl. Vladimír Urbánek, *Eschatologie, vědění a politika*, S. 126 und 164.

¹⁸¹ Zum ganzen Abschnitt vgl. Martin Brecht, *Johann Valentin Andreae...*, S. 84 u. zit. 129.

¹⁸² Johann Valentin Andreae: *Beschreibung des Staates von Christianopolis* [Straßburg 1619]. Aus dem Lat.übs., kommentiert und mit einem Nachwort hg.v. Wolfgang Biesterfeld. Stuttgart: Reclam, 1996. S. 48; Kap. 28 „Religion“.

¹⁸³ Vgl. ST V/19. Zu den ungarischen Wiedertäufern bei Grimmelshausen vgl. A. J. F. Zieglschmid: „Die ungarischen Wiedertäufer bei Grimmelshausen.“ In: *Zeitschrift für Krichengeschichte*. Dritte Folge X. Bd. LIX. (1940), 2. Halbband, S. 352-387.

„Obwohl in den Quellen die Begriffe Quäkertum und Pietismus oftmals synonym verwendet wurden und die Quäker selbst sich nicht vom Pietismus abgegrenzt haben, so sind sie dennoch aus der Pietismusforschung heraus gefallen, bzw. erst gar nicht zur Kenntnis genommen worden. Zentrale radikalpietistische Merkmale, wie die Konventikelbildung, die Abkehr von der Sünde, der Stellenwert der Wiedergeburt, die Betonung einer direkten inspirativen und persönlichen Kommunikation mit Gott oder der christliche Perfektionismus, sind im 17. und 18. Jahrhundert auch Bestandteil der Quäkerlehre gewesen.“¹⁸⁴

Beide Strömungen hatten zwar eine bestimmte Lebensführung, die jedoch Gemeinsamkeiten aufweist (z.B. kein Tanz, kein Theater, kein Alkoholgenuss). Die ‚Religious Society of Friends‘, verkürzt und pejorativ ‚Quäker‘ genannt, entstand inmitten des geistesgeschichtlichen, religiösen und sozialen Umbruchs in der Mitte des 17. Jahrhunderts. Das Quäkertum stellt wie der radikale Pietismus eine spiritualistisch geprägte religiöse Strömung dar.¹⁸⁵

Die wohl bekanntesten Vertreter der Quäker waren George Fox (1624-1691) und James Nayler (1618-1660). Die englischen Quäker begegneten sich häufig mit den Vertretern des deutschen Spiritualismus. Englische Quäkermissionare strömten gegen Ende des 17. Jahrhunderts nach Europa, besonders in den Norden Deutschlands. So bildeten sie zusammen mit den Böhmiern, Weigelianern, Schwenckfeldianern und Paracelsisten die Gruppe der Spiritualisten.¹⁸⁶ Es dürfte sich um eine bekannte und relativ einflussreiche religiöse Gemeinschaft gehandelt haben, obwohl es aus dem heutigen Blick nicht mehr so aussehen mag. Außer den genannten Engländern wirkte in Deutschland auch Benjamin Buwringhausen von Walmerode (geb. 1571-24.9.1635). Nach der Schlacht von Nördlingen, die für die Württemberger mit einer Niederlage endete, und nach Buwringhausens Tod hat sich der erwähnte lutherische Theologe J.V. Andreae seiner Tochter angenommen.¹⁸⁷ Dies belegt, dass zumindest auf lutherischer Seite die englische Frömmigkeit durchaus bekannt war und ein Gedankenaustausch stattgefunden hat. Die Quäker vertraten ebenfalls den *chiliasmus crassus*:

„Die chiliastische Lehre, dass ein tausendjähriges irdisches Reich gegründet werde, in dem ideale Zustände herrschen sollten, wurde frühzeitig in Deutschland als das spezifische Merkmal der Quäkerlehre ausgegeben. Der Vorwurf, aktiv die Endzeit einleiten zu wollen und das Paradies, das

¹⁸⁴ Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, S. 87.

¹⁸⁵ „Mit und neben den Fifth Monarchy Men, Diggers, Levellers, Seekers, Familiaristen und vielen weiteren Gruppierungen des radikalen Puritanismus forderten die Quäker die etablierten gesellschaftlichen und politischen Kräfte ihrer Zeit heraus. Im Kontext der erwarteten endzeitlichen Ereignisse kommt utopischen Zügen im Denken, Sprechen und Handeln dieser Gruppierung eine gewichtige Rolle zu.“ (Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, S. 360.)

¹⁸⁶ Vgl. Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, S. 117.

¹⁸⁷ „Für die Intensität des Verhältnisses ist wohl bezeichnend, dass Andreae sich später Buwringhausens Tochter Maria Margareta (*1629) sozusagen als ‚zweiter Vater‘ angenommen und ihre Veröffentlichungen als Übersetzerin puritanischer Erbauungsliteratur wie Joseph Halls (1574-1656) *Heaven on Earth* begleitet hat. Wegen ihrer dichterischen Fähigkeiten nannte er Maria Margareta ‚unsere Sappho‘. Damit lässt sich wenigstens eine punktuelle Berührung Andreaes mit der englischen Frömmigkeitsbewegung belegen.“ (Martin Brecht, *Johann Valentin Andreae...*, S. 231)

Tausendjährige Reich, die Utopie des Himmlischen Jerusalem herbeiführen zu wollen, war ein zentraler Punkt der Auseinandersetzung, ohne dessen Kenntnis die Schärfe der Ablehnung quäkerischen Gedankenguts unverständlich bleiben muss¹⁸⁸

Wie sehr sie in der Lage waren, die Grenzen des Gewöhnlichen zu überschreiten und die Bibel wörtlich auszulegen, beweist James Nayler, der in Bristol wie Jesus am Palmsonntag in Jerusalem einzog.¹⁸⁹ Die Bristoler Ereignisse 1656 haben dazu beigetragen, dass die Quäker mit den Münsteraner Täufern in Verbindung gebracht wurden. Der Vergleich wurde von den deutschen Theologen schnell übernommen und in Aufzählungen, die die Herkunft der Quäker weit in die Geschichte zurück datieren, stehen Münster, die Täufer, aber auch Thomas Müntzer üblicherweise an erster Stelle.¹⁹⁰

In der Folge entstand auf deutschem Gebiet eine Menge radikaler antiquäkerischer Schriften. Höhepunkt dieser ersten Phase der Auseinandersetzung bildet die Zeit von 1660 bis 1670, sie reicht in ihren Ausläufern bis an die Schwelle des 18. Jahrhunderts heran. Zunächst setzt man sich unmittelbar mit den Ereignissen in England auseinander. Der Schwerpunkt liegt auf der Darstellung der Ereignisse in England, der Warnung vor Umsturz und Revolution, sowie der Auseinandersetzung mit der frühen Quäkertheologie (v.a. William Caton, Samuel Fisher und Robert Barclay). Im Zuge der Missionierungsbestrebungen in Deutschland reagiert man auf die meist über Holland einreisenden Quäkerprediger.¹⁹¹ Die zweite Rezeptionsphase ist dann im 18. Jahrhundert anzusiedeln: Quäker wurden während des ganzen 18. Jahrhunderts als gefährliche Pietisten, extreme Chiliasten und gewaltbereite Obrigkeitsfeinde betrachtet. Entscheidend dafür war nicht das Interesse an der Feststellung einer tatsächlichen Teilnahme oder Nichtteilnahme von Quäkern an durch den Chiliasmus motivierten Gewalttaten, sondern die ihnen zugeschriebene Geisteshaltung.¹⁹²

¹⁸⁸ Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, S. 373.

¹⁸⁹ Beschreibung des Ereignisses s. Ehregott Daniel Colberg, *Das Platonisch-Hermetische Christenthum...*, Bd. 1, S. 298. „Das Gottesreich auf Erden verwirklichen zu wollen, dem *chiliasmus crassus* verfallen zu sein und in der Tradition der Münsteraner Täufer zu stehen, wurde besonders dem Quäker James Nayler vorgeworfen. Sein spektakulärer Einzug in Bristol 1656 markiert den Höhepunkt und Abschluss der radikalen Phase der frühen Quäkerbewegung.“ (Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, S. 361, vgl. S. 363-365.

¹⁹⁰ Vgl. Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, S. 363-366.)

¹⁹¹ „Ein wichtiges Zentrum, von dem aus gegen Quäker in Pamphleten und Traktaten vorgegangen wurde, war Hamburg. Die Quäker hingegen ließen ihre deutschen Schriften hauptsächlich in London, Rotterdam oder Amsterdam drucken, die sie von dort verschickten oder ihren reisenden Aposteln mit auf den Weg gaben, um die Schriften vornehmlich unter Pietisten in den Umlauf zu bringen.“ An der späteren Bewertung der Quäker hat sich allerdings fast gar nichts geändert: Quäker wurden sowieso während des ganzen 18. Jhs. als gefährliche Pietisten, extreme Chiliasten und gewaltbereite Obrigkeitsfeinde betrachtet. Entscheidend dafür war nicht das Interesse an der Feststellung einer tatsächlichen Teilnahme oder Nichtteilnahme von Quäkern an durch den Chiliasmus motivierten Gewalttaten, sondern die ihnen zugeschriebene Geisteshaltung.“ (Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, S. 317f. u. 376.)

¹⁹² Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, S. 376.

Außer dem *chiliasmus crassus*, einer bestimmten Lebensform dem Verzicht auf einige gesellschaftliche Unterhaltung gehörte es zum Bild der Quäker, dass man sie für unhöflich hielt. Das *Theatrum Europaeum* bietet einen diesbezüglichen auf 1655 datierten Bericht:

„Zu Londen fande sich ein Fantast / von denen die man allda Quacker oder Trembleur nennet / Namens Theareau Jean, welcher in einer Zelt [...] wohnete / schwermend / daß er außgesandt were / alle zerstreute Juden zuversam[m]len [...]. Dieser kam vors Parlament-Hauß / und weil ihnen der Thorhüter nicht einlassen wolte / schlug er ihn tapffer ab [...]. Der Major aber nahm ihm den Degen / der sehr alt / und sein Kleid gar altfränckisch war / ab. Als er vor das Parlament kam / wolte er seinen Hut nicht abnehmen [...]. Befragt / was er vor einer wäre / gab er zur Antwort / er habe eine Eingebung / daß er alle Parlaments-Herren tödten solle [...].“¹⁹³

Zu Standardvorwürfen gehörten weiter Sakramentsschändung, Eidesverweigerung, Ablehnung der zeitgenössischen Höflichkeitsformen (Hutabnehmen), Vorwurf der Herbeiführung des Reiches Gottes, das die Quäker angeblich ‚herbeizwingen‘ wollten.¹⁹⁴

An dieser Stelle sei der Blick wieder auf die Jupiter-Gestalt geworfen. Jupiter sieht wie ein Gelehrter aus. Als Typenfigur kann er an „apostolische Sendboten“ erinnern, wie sie zum Beispiel im 16. Jahrhundert in Deutschland im Zuge der wiedertäuferischen Bewegung aufkamen. Im 17. Jahrhundert verschwand dieser Menschentypus nicht ganz – zu nennen wäre der Engländer John Dury (1596-1680), der von Oliver Cromwell persönlich die Erlaubnis zu missionarischen und diplomatischen Reisen erhielt. Diese Reisen setzten es sich zum Ziel, die christlichen, d.h. konkret evangelischen Kirchen in ganz Europa und Nordamerika zur Vereinigung zu bewegen und eine Kirche herzustellen. Der Theologe John Dury, „based in Germany and Switzerland, spent much time trying to figure out where Sabbatai Zevi fitted in the expected Christian scenario about ‘the end of days’.“¹⁹⁵ Dury wirkte später als Pastor in Köln, dann in er Nähe von Danzig und schließlich ließ er sich in Kassel nieder. Zu seinen Bekannten zählten Comenius, J. V. Andreae oder Samuel Hartlib,¹⁹⁶ Autor der Utopie *Antilia*. Beziehungen zwischen England und dem Kontinent bestanden schon seit Längerem, so zwischen dem Calvinisten Christian von Anhalt, der auf seinem Hof Paracelsisten und Alchemisten hielt, und John Dee, dem Autor der *Monas Hieroglyphica*, der u.a. 1583 Prag aufsuchte. Konkret hinter diesen Verknüpfungen stand das Rosenkruzertum, das in England leicht Fuß fasste, v.a. durch

¹⁹³ ThE Bd. 7 (Ausgabe 1685), S. 844.

¹⁹⁴ Meid verweist auf die Präsenz chiliastischer Denkweise im südwestdeutschen Gebiet im 17. Jh. Vgl. Volker Meid, *Utopie und Satire in Grimmelshausens Simplicissimus*, S. 255; Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, S. 373 u. 375.

¹⁹⁵ Richard H. Popkin: „Christian Interest and Concerns about Sabbatai Zevi.“ In: *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Vol. I. *Jewish Messianism in the Early Modern World*. Ed. by Matt D. Goldish and Richard H. Popkin. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2001 (International Archives of the History of Ideas 173), S. 91-106 (= Kap. 5), hier S. 92.

¹⁹⁶ Zur gegenseitigen Bekanntheit zwischen Comenius und Alsted, sowie zwischen Hartlib, Dury und Ondřej Habervešl von Habernfeld vgl. Vladimír Urbánek, *Eschatologie, vědění a politika*, S. 173 u. ö.

die Werke von Michael Maier und Robert Fludd.¹⁹⁷ Umgekehrt wurden in Deutschland aus England stammende kabbalistische, utopische und rosenkreuzerische Schriften verlegt, v.a. durch den Frankfurter Verleger Johann Theodor de Bry, Sohn eines Flüchtlings reformierten Glaubens aus Zürich.¹⁹⁸ Einen anderen Fall beschreibt der Engländer Henry More (1614-1687) in seinem *Enthusiasmus Triumphatus*, es sei dies:

„a case that resonates strongly with Grimmelshausen`s Jupiter. Enumerating cases of ‘political enthusiasm’, he tells of a certain German who had visited England during the 30 Years War. He called himself ‘a warrior of God, David the Second’, and he planned, by virtue of his special powers, to bring an end to the war: [...]“¹⁹⁹

Aus England kamen schon während des 17. Jahrhunderts Glaubens-, auch Quäker-Boten nach Deutschland, wo sie zahlreiche Kontakte zu den radikalen Pietisten geknüpft haben. So nahe standen sich die Quäker und die pietistischen Bewegungen, dass sie von der Orthodoxie zuweilen als eine einzige Bewegung betrachtet wurden, natürlich mit Geringschätzung. Dass es solche Glaubensboten in Deutschland gab, ist im Kontext der Jupiter-Episode erwähnenswert. Sie begegnen sich mit der Romanfigur in den Punkten der Glaubensverkündigung, Prophetie und Gelehrsamkeit (vgl. Jupiters „Meerrohr“) und bilden außer den genannten ein weiteres denkbare historisches Vorbild.

Jupiter ist jemand, der von seiner Göttlichkeit überzeugt ist und Zukunftsvisionen hat. Er hat keine Scham vor anderen und auch keinen Sinn für Humor (vgl. III/7, 267). Dies alles kann als Symptomatik einer Geisteskrankheit gelten, kann aber auch als krankhafter Hochmut und Größenwahn ausgelegt werden. So kann man die Reden der Chiliasten durchaus auffassen. Das illustriert Felgenhauers Dedikation zur *Lucerna Sapientiae* (1654): „An alle die am glauben an GOTT und seinen Sohn / irre gehen / unter allen menschlichen Secten / vnd insonderheit auch vor andern an alle unpassionierte Photinianer“. Die Schrift setzt dann mit der seitenlangen Ausmalung des Bildes von den irrenden Schafen und dem wahren Hirten fort. Und ebenso befindet sich nach der Rede von der allen Menschen zugänglichen Wahrheit eine Klage über die falschen Propheten der offiziellen Kirchen bei dem Lutheraner Seidenbecher, dem die wegen der Zensur in Amsterdam anonym veröffentlichte Schrift trotzdem die Stelle kostete.²⁰⁰

¹⁹⁷ Comenius‘ geistiger Vater war Andreae und Comenius selbst wendet sich 1631 in seiner Trostschrift *Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens* allerdings gegen die Rosenkreuzer. Seine „Pansophie“ zielte auf Universalismus ab und setzte das Bestehen einer Weltsprache voraus.

Literatur zu dem Abschnitt: Deppermann (1979); Rosmarie Zeller: „Heutelia zwischen Reisebeschreibung, Utopie und Satire.“ In: *Simpliciana XXII* (2000), S. 291-311, vgl. bes. S. 308; Roland Edighoffer, *Die Rosenkreuzer*, S. 95-98.

¹⁹⁸ Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, S. 207.

¹⁹⁹ Vgl. C. Stephen Jaeger, *Grimmelshausen’s Jupiter...*, S. 46f.

²⁰⁰ „Patet omnibus veritas: nondum est occupata: multum ex ea etiam futuris relictum est, Die Warheit stehet gegen jedermann offen / un[d] ist noch unverschlossen / Sie will sich auch denen / die noch kommen sollen /

Durch Jupiter wird nicht nur Simplicius' Weltverfallenheit deutlich. Die Figur als solche ist zugleich wohl eine satirische Karikatur falscher Propheten,²⁰¹ und weist Ähnlichkeiten mit dem Typus solcher Radikalen auf. Es ist schon die Art und Weise, wie er Simplicius begegnet. Seine Kleidung bezeugt, dass er nicht wie ein Herumirrender oder Landstreicher durch die Landschaft geht. Er lässt sich genau so gut als Bote und Propagandist seines Glaubens identifizieren. Was Simplicius später an Jupiter auffällt, ist seine grobe Ausdrucksweise:

„Ja man solte solchen Verräthern das was der Himmel beschlossen / offenbaren / und so edle Perlen vor die Säü werffen / ja freylich / auff den Buckel geschissen vor ein Brust-tuch! Jch gedachte / diß ist mir wol ein *visierlicher* und unflätiger Abgott / weil er neben so hohen Dingen auch mit so weicher *Materi* umbeget.“ (ST III/5; 260)

Sollte Jupiter eine Satire auf die in Deutschland umherziehenden Quäker oder generell auf die Chiliasten sein, dann passt die Erzählerbeobachtung, da konkret den Quäkern Unhöflichkeit nachgesagt wurde und auch sonst ist die Ausdrucksweise solcher Schriften auffallend unhöflich²⁰² – Felgenhauer redet grundsätzlich von „Jesuwüten“²⁰³ und auch Seidenbecher, der von den Katholiken als von den „Päbstlern“ redet, ergeht sich sowohl in der Kritik der Orthodoxie als auch der universitären Verhältnisse.²⁰⁴

Vorher wurde Jupiter als „wirklicher“ Gott betrachtet. Durch eine solche Perspektive gelangt man zu einem Vergleich mit Bibelstellen, in denen die Begegnung von Gott mit einem Menschen dargestellt wird. Simplicius' Umgang mit der Person ließ seine Hoffart noch deutlicher hervortreten. Wenn sich Simplicius verstellt und sich so über Jupiter und dessen Reden lustig macht, verkennt er gerade den Gott in Jupiter, falls man die Gottebenbildlichkeit des Menschen als das Göttliche in jedem anerkennt. Auch ein Geisteskranker und Hilfsbedürftiger ist in diesem Sinn Gottes Ebenbild. Jupiters Narrentum-Schwachsinnigkeit entlarvt so einerseits Simplicius' Narrentum-Torheit.²⁰⁵

kund thun“, [Georg Lorenz Seidenbecher], *Chiliasmus Sanctus...*, S. 17 und 84f. Vgl. außerdem Hartmut Lehmann: *Geschichte des Pietismus*. Bd. 4, bes. S. 23.

²⁰¹ Schon Haase spricht von einem „Selbstvertrauen, das besonders bei religiösen Chiliasten oft zu einer krankhaften Selbstüberhebung wird, eine Kühnheit, die zuweilen in Anmaßung ausartet.“ Roland Haase, *Das Problem des Chiliasmus*, S. 50.

²⁰² Vgl. die Beschimpfung der Geistlichkeit: „Daß ewere Huren Nester / darinnen jhr so grosse Geistliche und leibliche Hurerey getrieben / sollen zerstört [...] werden“. Anon. Flugschrift *Das Reich von Mitternacht*. [...] (1632), S. 25.

²⁰³ So in der Flugschrift *Decisio Prophetica* (1620).

²⁰⁴ [Georg Lorenz Seidenbecher] anonym, *Chiliasmus Sanctus...*, bes. S. 68ff u. 458ff.

²⁰⁵ Jupiter „ist ein geistig verwirrter Narr, der bemerkenswerte Wahrheiten zum Besten gibt und von durchaus richtiger Warte aus den moralischen Zustand der Welt bloßstellt und tadelt.“ Der Gott Jupiter nimmt die Welt wahr, wie sie ist, durch die Figur wird eher Kritik am Zustand der Welt als an Jupiters utopischem Entwurf geübt. Vgl. Stefan Trappen, *Grimmelshausen und die menippeische Satire*, S. 297f., zit. 297.

Andererseits fungiert Jupiters Narrentum zugleich als satirische Verzerrung des prophetischen Wahns und die Figur wäre so eine groteske Darstellung eines falschen Propheten, wie sie das 17. Jahrhundert und das Gebiet des Oberrheins aufzuweisen hatte.

4.3.4.2 DER TEUTSCHE HELD UND SEIN SCHWERT

Jupiters Utopieentwurf beinhaltet zunächst die Erweckung des Teutschen Helden, der mit seinem scharfen Schwert alle Bösen bestraft und die Neuordnung einführt. Jupiter wird dann Helikon in Deutschland errichten und Deutsch statt Griechisch sprechen. Die Deutschen werden dann das auserwählte Volk sein, Jupiters Segen genießen und die ganze Welt beherrschen. Es folgen Aufteilung und „Regelung“ der Herrschaft, Eroberung Konstantinopels, Bau einer großen Stadt mitten in Deutschland. Ergebnis ist der allgemeine weltweite Frieden, der zudem von er Vereinigung aller christlichen Religionen begleitet wird (III/5).

Grimmelshausen konnte für seinen Teutschen Helden mit dem Schwert ein reales historisch belegbares Vorbild finden. In Halle steht bis heute eine große Roland-Statue am Umbau des Roten Turmes.²⁰⁶ Wie die geschichtlichen Forschungen zeigen, soll es in der Frühen Neuzeit insbesondere in der nördlichen Hälfte Deutschlands des Öfteren solche übergroßen Statuen „deutscher Helden“ gegeben haben.²⁰⁷ Sie waren hauptsächlich im Gebiet zwischen Weser und Oder konzentriert. Die Statue in Halle fällt durch ihre Größe auf: „Das etwa vier Meter hohe, aus Sandstein gearbeitete Standbild hat ein jugendliches, idealisiertes Aussehen.“²⁰⁸ An den Füßen hat der Mann Stiefel, an den Händen Handschuhe und mit der rechten Hand „umfaßt er in Brusthöhe den Griff des senkrecht nach oben gerichteten Schwertes.“²⁰⁹ Insgesamt „repräsentiert die Statue eine vornehme

²⁰⁶ Zu Roland-Statuen vgl. Heiner Lück: „Der Roland und das Burggrafengericht zu Halle. Ein Beitrag zur Erforschung der Gerichtsverfassung im Erzstift Magdeburg.“ In: *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlpfordt*. Bd. 1: *Vormoderne*. Hg.v. Erich Donnert. Weimar / Köln / Wien: Böhlau, 1997. S. 61-81. Lück untersucht vor allem die Funktion und Bedeutung der Roland-Statue im Rechtsleben der Stadt,²⁰⁷ Den Angaben bei H. Lück kann man z.B. entnehmen, dass solche Statuen u.a. auch in Prag oder in Magdeburg gestanden haben. Heute existieren noch 20 vollständig erhaltene Rolandstatuen aus Stein bzw. aus Holz, 2 Fragmente un 17 sind urkundlich belegt. (Heiner Lück, *Der Roland und das Burggrafengericht zu Halle...*, vgl. S. 63.)

²⁰⁸ Bekleidet ist er mit einem wadenlangen Gewand, trägt einen Mantel, der Rücken und Schultern bedeckt und durch ein broschenartiges Verbindungsstück auf der Brust zusammengehalten wird. Das wadenlange, faltige Gewand deutet mit höchster Wahrscheinlichkeit auf das Richteramt hin, wie die Richterdarstellungen in den Bilderhandschriften des Sachsenspiegels aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts belegen. Das Haar der Figur ist schulterlang und gelockt. Sie trägt einen Rosenkranz auf dem Kopf und einen Hüftgürtel mit zwei länglichen Gegenständen in Vierecksform an der linken Seite, wohl eine Messerscheide und eine Almosentasche, die an Ketten oder Schnüren auf den linken Oberschenkel herabhängt. (Heiner Lück, *Der Roland und das Burggrafengericht zu Halle...*, S. 62.)

²⁰⁹ Heiner Lück, *Der Roland und das Burggrafengericht zu Halle...*, S. 64. Die Statue von Halle steht auf einem Podest vor einem angedeuteten schmalen spitzen Hausgiebel. Sie ist allerdings eine Kopie aus Stein

Persönlichkeit.“²¹⁰ Die Aussagen der Stadtchronisten von Halle Gottfried Olearius und Johann Christoph von Dreyhaupt von 1667 bzw. 1755 teilen übereinstimmend mit, dass in Halle ein Roland schon im 14. Jahrhundert vorhanden war. Alles deutet darauf hin, dass die Statue im Spätmittelalter die Gerichtsherrschaft über die Stadt repräsentierte. Selbst Martin Luther habe 1545 eine Gerichtssitzung vor dem Roland in Halle gesehen.²¹¹

Der Name Roland und das Schwert hängen mit dem Reichsgedanken Karls des Großen (768-814) zusammen und weisen nach Spanien, wo ein Kriegsgefährte Karls namens Roland 778 im Tal zu Roncevalles im Kampf gegen die Heiden und für den christlichen Glauben fällt. Laut der Legende erscheint der heilige Jakobus Karl dem Großen im Traum und fordert ihn auf, Spanien von den Ungläubigen zu befreien. Roland wird dazu von Gott das Schwert Durenda (Durendal, Durendart) verliehen.²¹² Die Rolandslegende tradiert dann vor allem der so genannte Pseudo-Turpin, die Schrift *Historia Karoli Magni et Rolandi*, die dem Zeitgenossen Karls des Großen und Erzbischof von Reims Turpin zugeschrieben wurde, in Wirklichkeit aber aus dem 12. Jahrhundert stammt. Außerdem wäre auf die französische *Chanson de Roland* und das deutsche Rolandslied des Pfaffen Konrad aus dem 12. Jahrhundert hinzuweisen. Roland wurde im Mittelalter als Volksheiliger und Märtyrer verehrt. Die Rolandstatuen wurden dann meist so angelegt, dass sie einen Ritter mit idealem Körper, ohne Pferd, dafür aber mit einem Schwert darstellten. Außerdem muss das Nachleben Rolands im Hochmittelalter mit dem herrschaftlichen Ausbau des Markgebietes östlich der Elbe und Saale einen neuen Akzent erhalten haben. Roland eroberte der Legende nach immense Ländereien für den Kaiser. Der Grund, warum man nicht direkt den Kaiser, sondern seinen Ritter Roland abgebildet hat, mag darauf zurückzuführen sein, dass Roland nicht allein Karls Kriegsheld war, sondern auch das Verhältnis eines Markgrafen zum Kaiser Karl hatte, er war Befehlshaber der bretonischen Mark. Dies ist eine analoge Konstellation, wie bei dem vom König eingesetzten Markgrafen im Erzbistum Magdeburg. Rolands Verehrung wuchs während

aus den Jahren 1718/19. Die Vorlage war aus Holz, vergoldet und bunt bemalt, der Bildhauer Bürger soll sich dabei treu und genau (bis auf die Stiefel, den Rückenmantel und die Handschuhe) an die Vorlage gehalten haben.

²¹⁰ Heiner Lück, *Der Roland und das Burggrafengericht zu Halle...*, S. 64.

²¹¹ Heiner Lück, *Der Roland und das Burggrafengericht zu Halle...*, S. 66.

²¹² Winfried Trusen: „Der ‚heilige‘ Roland und das Kaiserrecht.“ In: *Festschrift Nikolaus Grass zum 70. Geburtstag dargebracht von Fachkollegen und Freunden*. Hg.v. Kurt Ebert. Innsbruck: Universitätsverlag Wagner, 1986, S. 395-406, bes. 397. Und vgl. Heiner Lück, *Der Roland und das Burggrafengericht zu Halle...*, S. 75.

der Herrschaft Karls IV. bedeutend an, denn er hatte als Kaiser auch die Mark Brandenburg in seinem Besitz.²¹³

Die Rolandstatue, im Konkreten dann der hallische Roland, unterlag einem dreistufigen Bedeutungswandel.

„Wurde er im 13. Jh. als Symbol des Kaiserrechts angesehen, so stand er spätestens seit dem frühen 14. Jh. für den Kaiser als der höchsten Gerichtsgewalt im Reich. Zudem diente er seit 1426 zur genaueren Bezeichnung von Gericht und Gerichtsstätte. Schließlich verengte sich seine Bedeutung seit dem 17. Jh. zu einem Zeichen der Blutgerichtsbarkeit.“²¹⁴

Das sächsische Gewohnheitsrecht, schriftlich fixiert durch Eike von Repgow im 13. Jahrhundert, wird „mit Selbstverständlichkeit auf die Kaiser Konstantin (306-337) und Karl den Großen zurückgeführt“.²¹⁵ Spätestens seit dem frühen 14. Jahrhundert wird der Sachsenspiegel als Privileg von Kaiser Karl aufgefasst (was er freilich nie war). Das Sächsische Weichbild, d.h. das Magdeburger Stadtrecht, wird ebenfalls auf Karl den Großen gegründet, wie ein Rechtsbuch aus dem späten 13. Jahrhundert belegt.²¹⁶ Als Verkörperung der städtischen Gerichtsbarkeit standen die Rolandstatuen für das weltliche Recht. Ihre Herkunft geht auf die Sage vom Kaiser Karl dem Großen zurück und ist so aufs Engste mit dem Reichsgedanken verknüpft. Roland diente als Symbol der Kaiserrechte schlechthin.²¹⁷ Mit Schwert wurden außer den Rolanden andere Schutzpatrone abgebildet so etwa das gewaltige Standbild von St. Patrokus im Soester Münster belegt, der Hl. Mauritius als Schutzpatron des Erzbistums Magdeburg oder Christophorusbilder.²¹⁸

²¹³ Für Roland als Verkörperung des Markgrafen spricht weiter, dass der Markgraf seine Gerichtsbarkeit kraft seines Amtes besaß, während alle anderen Herrschaftsträger im Reich ihre Gerichtsgewalt vom König ableiten mussten. In den Handschriften wurde dieser Umstand des originären und nicht erst beliebten Richters beim Markgrafen durch eine Fahne symbolisiert, in der Bildhauerei durch das Symbol des Schwertes (als Zeichen der Herrschaft und des Rechtes) – das Schwert zeichnet nahezu alle Roland-Plastiken aus. Weiter weist auf die Verbindung vom Markgrafen und Roland noch ein Attribut hin: der Rosenkranz auf dem Kopf oder manchmal Rosen hinter dem Gürtel. Die Rose symbolisiert zum Einen das Märtyrertum, zum andern steht sie in den Handschriften des Sachsenspiegels auch für das Urteil.

„Die Anknüpfung an die Persönlichkeit des Rolands im Markengebiet war daher noch passender als ein direkter äußerlicher Bezug auf den Kaiser. Das Verbreitungsgebiet der Rolande stimmt weitgehend mit dem Markengebiet des hohen Mittelalters überein, in dem sächsisch-magdeburgisches Recht galt.“ (Heiner Lück, *Der Roland und das Burggrafengericht zu Halle...*, vgl. S. 77, zit. 78.)

²¹⁴ Außerdem ist zu fragen, ob und welche Beziehungen zwischen Roland und dem den Skulpturen des Hl. Mauritius als dem Schutzpatron des Erzbistums Magdeburg bestanden haben. (Heiner Lück, *Der Roland und das Burggrafengericht zu Halle...*, S. 80f.)

²¹⁵ Heiner Lück, *Der Roland und das Burggrafengericht zu Halle...*, S. 75f.

²¹⁶ Kaiser Karl der Große gilt also als der angebliche Schöpfer dieses Rechts. Die Stadt Halle genießt zudem eine exponierte Stellung in der sächsisch-magdeburgischen Rechtsfamilie – denn sie ist zuständig für schwierige Rechtsfälle oder für Beratung der Rechtsuchenden. Das dürfte auch erklären, warum die Rolandstatue in Halle zugleich die älteste ist. (Heiner Lück, *Der Roland und das Burggrafengericht zu Halle...*, S. 76.)

²¹⁷ Karl der Große galt als der Nachfolger des römischen Kaisers, und so als Fortsetzer des Römischen Reiches (im Sinne von *translatio imperii*). (Winfried Trusen, *Der ‚heilige‘ Roland...*, bes. S. 404ff.)

²¹⁸ Winfried Trusen, *Der ‚heilige‘ Roland...*, S. 402.

Jupiters Teutscher Held zieht strafend allein durch die Welt, ohne Unterstützung durch Heer oder sonstige militärische Gewalt. Darin unterscheidet er sich einerseits von der Kaisersage. Zugleich ist sein Schwert eine wundervolle Waffe, mit der die Gerechtigkeit ausgeübt wird, wie Jupiter dies beschreibt.²¹⁹ In diesem Punkt kommt Jupiters Utopie nicht nur der Kaisersage, sondern vielmehr eher der Johannesapokalypse näher. Christus ist der mächtige Strafrichter, dessen Zunge ein doppelschneidiges Schwert. Das Schwert wird im biblischen Text allegorisch als Schwert des Wortes Gottes verstanden (Offb 2,16).²²⁰ Der Teutsche Held, der laut Jupiter strafend umherzieht dürfte dann für den strafenden christlichen Gott stehen, fasst man seine Waffe als das Schwert des Geistes.

Nicht allein mit der Idee, die „gantze Welt bezwingen“ (ST III/4 255) und reformieren zu wollen, greift Grimmelshausen auf bekannte Gedanken zurück.²²¹ Ebenso erscheinen Entwürfe eines idealen Helden im Geist der satirisch aufzufassenden Utopie, als etwas Ähnliches bereits von Andreae unternommen wird. Auch er schafft in seinen Schriften einen idealen Helden, der die ganze Welt kraft seines Geistes bezwingen wird, es ist Christian Cosmoxenus. Sein Name verweist programmatisch zum einen auf die christliche Herkunft, zum anderen aber darauf, dass Christian ein „Welt-Fremder“ ist. Andreae entwirft die ideale Nativität eines solchen Helden. Er schreibt davon, dass einem Menschen die glückliche (oder besser: selige) Nativität des Cosmoxenus auch zuteilwerden kann, man muss sich nur von der eigenen Eitelkeit befreien:

„Nemo enim nisi seipso & vanitate suâ est ligatus, nec miserius quisquam ac indignius servit, quam sibi singuli. Vnde quam primum à nobismet fuerimus liberati, posteaquam renunciaverimus libenter iis quae nostra non sunt, nihil ultra superest, quod à Perfectae Foelicitatis introitu nos possit impedire.“²²²

²¹⁹ Zur Symbolik des Schwertes, dem Zusammenhang mit dem *Rolandslied* und der mittelalterlichen Literatur vgl. Achim Jaeger: „Grimmelshausen, Artus und die jüdische Erzähltradition“. In: *Simpliciana* XVIII (1996), S. 195-215, bes. S. 195-197.

²²⁰ Das geistige Verständnis des Schwerts ist jedoch nicht allein in der Offenbarung des Johannes anzutreffen. Auch der hl. Apostel Paulus spricht darüber in seinen Briefen. Und im 17. Jahrhundert war die Symbolik präsent, denn beispielsweise hat J.V. Andreae eines seiner Werke *Theca Gladii Spiritus* (1616) benannt. Das Schwert des Wortes figuriert somit gleich im Titel des Buches.

²²¹ Die 1614 in Kassel erschienene *Fama Fraternitatis* nimmt sich ebenfalls eine „General Reformation der ganzen weiten Welt“ vor, wie schon ihr Titel besagt. In der Fama wird Kritik am Papst und an Mohammed, an Aristoteles, Galenus und dessen Anhängern geübt. Von Seiten der lutherischen Orthodoxie wurde den durch die Kabbala und Hermetik beeinflussten Rosenkreuzern vieles vorgeworfen, v.a. die Neigung zum Calvinismus, Schmähung der aristotelischen Philosophie und Begeisterung für Paracelsus, man hat sie auch als wiedertäuferische Bruderschaft betrachtet.

Roland Edighoffer, *Die Rosenkreuzer*, S. 12,17-19. Und Johann Valentin Andreae: *Fama Fraternitatis* (1614); *Confessio Fraternitatis* (1615); *Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz. Anno 1459* (1616). Eingel.u.hg.v. Richard van Dülmen. Stuttgart: Calwer Verlag, ³1981. (Quellen und Forschungen zur Württembergischen Kirchengeschichte 6).

²²² „Denn es ist keiner gebunden als nur von sich selbst und von seiner Eitelkeit, und niemand vermag elender und unwürdiger zu sein als derjenige, der sein eigener Sklave ist. Sobald wir uns daher von uns selber befreit und allem dem, was nicht unser ist, gern entsagt haben, steht uns nichts weiter im Weg, was uns

Jupiter tut in Bezug auf seinen Helden genau dasselbe:

„Seyd ihr irdische Götter denn auch gesinnt wie die irdische Menschen / sagte *Jupiter* hierauff / daß ihr so gar nichts verstehen könnet? Ich will einen solchen Helden schicken / der keiner Soldaten bedarff / und doch die gantze Welt *reformiren* soll; in seiner Geburt-Stund will ich ihm verleyhen einen wolgestalten und stärckern Leib / als *Hercules* einen hatte / mit Fürsichtigkeit / Weisheit und Verstand überflüssig geziert / hierzu soll ihm *Venus* geben ein schön Angesicht / also daß er auch *Narcissum*, *Adonidem*, und meinen *Ganymedem* selbst übertreffen solle / sie soll ihm zu allen seinen Tugenden ein sonderbare Zierlichkeit / Auffsehen und Anmütigkeit vorstrecken / und daher ihn bey aller Welt beliebt machen / weil ich sie eben der Ursachen halber in seiner *Nativität* desto freundlicher anblicken werde; *Mercurius* aber soll ihn mit unvergleichlich-sinnreicher Vernunft begaben / und der unbeständige Mond soll ihm nicht schädlich / sondern nützlich seyn / weil er ihm eine unglaubliche Geschwindigkeit einpflanzen wird; die *Pallas* soll ihn auff dem *Parnasso* auferziehen / und *Vulcanus* soll ihm in *Hora Martis* seine Waffen / sonderlich aber ein Schwerd schmiden / mit welchem er die gantze Welt bezwingen / und alle Gottlosen nider machen wird / ohne fernere Hülff eines einigen Menschen / der ihme etwan als ein Soldat beystehen möchte / er soll keines Beystands bedörffen / ein jede grosse Statt soll von seiner Gegenwart erzittern / und ein jede Vestung / die sonst unüberwindlich ist / wird er in der ersten Viertelstund in seinem Gehorsam haben / zuletzt wird er den grösten Potentaten in der Welt befehlen / und die Regierung über Meer und Erden so löblich anstellen / daß beides Götter und Menschen ein Wolgefallen darob haben sollen.“ (ST III/4, 255f)

Setzt man sich mit der in Mömpelgard (1612/1615) erschienenen lateinischen Schrift²²³ Andreaes tiefer auseinander, stellt man schnell fest, dass im Falle Christians gerade keine solche *Nativität* entworfen wird, die man von einem astrologischen *Nativitätenbuch* erwarten würde. Das Titelblatt gibt zu verstehen, dass hier die Tradition der astrologischen Horoskope nicht in der traditionellen Weise aufgegriffen wird. Das Motto, entnommen aus dem Buch des Propheten Jeremia, warnt vor den Gefahren der Sterndeutung: „So spricht der Herr: Ihr sollt nicht der Heiden Weise lernen und sollt euch nicht fürchten vor den Zeichen des Himmels, wie die Heiden sich fürchten.“²²⁴ Andreae stellt in dieser Schrift der Astrologie entschieden eine ‚christliche‘ Astrologie gegenüber, die über den Sternen und

an dem Eingang in die vollkommene Glückseligkeit hindern könnte.“ (Johann Valentin Andreae, *De Christiani Cosmoxeni Genitura Judicium*, S. 444f.)

Hier zeigt sich u.a., dass Andreae zwar den Sündenfall und die Verdorbenheit menschlicher Natur anerkennt, aber er hält den Menschen trotz dessen Sprödigkeit für fähig, dennoch die eigene Sündhaftigkeit zu überwinden.

²²³ Johann Valentin Andreae: „*De Christiani Cosmoxeni Genitura Judicium*“ (Gutachten von der *Nativität* des Christian Cosmoxenus) Hg., übs. und komm. von Roland Edighoffer. In: Ders.: *Gesammelte Schriften* Bd. 2. *Nachrufe, Autobiographische Schriften, Cosmoxenus*. Bearb., übs.u.komm.v. Frank Böhling, Roland Edighoffer, Wilhelm Kühlmann und Werner Straube. Stuttgart/ Bad Cannstatt: frommann-holzooog, 1995, S. 353-447.

Die Schrift *Cosmoxenus* ist zudem Tobias Heß (gest. 1614), einem Paracelsisten, gewidmet. Eine spätere Auflage (*Cosmoxenus Posterior*) erschien 1619 in Straßburg (Argentoratum). Schon bei Paracelsus sind Gedanken verstreut, die sich später im *Cosmoxenus* finden lassen: „das Mißtrauen gegen die traditionelle Astrologie, der Glaube an das wundertätige Eingreifen Gottes in die Natur, die Notwendigkeit der Wiedergeburt, um der übernatürlichen Astrologie teilhaftig zu werden und ‚frei von der Welt‘ ‚zum ewigen Reich und Leben‘ zu gelangen.“ (Roland Edighoffer: „Einleitung“ zu Johann Valentin Andreae: „*De Christiani Cosmoxeni Genitura Judicium*“ (Gutachten von der *Nativität* des Christian Cosmoxenus) Hg., übs. u. kommentiert von Roland Edighoffer. In: Ders.: *Gesammelte Schriften* Bd. 2. *Nachrufe, Autobiographische Schriften, Cosmoxenus*. Bearb., übs.u.komm.v. Frank Böhling, Roland Edighoffer, Wilhelm Kühlmann und Werner Straube. Stuttgart/ Bad Cannstatt: frommann-holzooog, 1995. S. 355-383, 374f.)

²²⁴ Jer 10,2. Hier zit. nach Johann Valentin Andreae, *De Christiani Cosmoxeni Genitura Judicium*, S. 385.

Planeteneinflüssen steht und die Freiheit eines Christen von Himmelszeichen begründet.

Schon in der *Christianopolis* heißt es:

„Deshalb lassen sie es sich lieber angelegen sein, wie man die Sterne beherrsche und durch den Glauben das Joch, so eins da ist, abschüttle. Daher erkennen sie einen neuen Himmel, andere Sterne und andere Bewegungen dort, wo der erste Beweger Christus weilt. Durch seine Gnade meistern sie alles Üble, Widrige, Hinfällige und Fremde. Das günstigste Horoskop ist die Aufnahme unter die Kinder Gottes [...].“²²⁵

Die Schrift über *Cosmoxenus* schließt mit einer „christlichen“ Astrologie, die höher steht als die sich an den Himmelskörpern orientierende:

„Nobis coelum erit Trinitas, Sol Christus, Luna Ecclesia, Planetae Doctores, Astra Electorum chori, Motus primus Antiquitas, Motus secundi temporum signa, Centrum verbum Dei, Ignis Fides, Aër suspiria et preces, Aqua nostri deliquium, Terra conatus, Dies anima, Nox corpus, quae longè pluris nobis curae erunt, quam ingens illa in nostri ornamentum fabricata Machina: Quâ etiam Astrologiâ illud Mundo adversum, retrogradumque brevi impetrabimus, ut dum eius servi sciendo nesciunt, possidendo indigent, quiescendo laborant, liberi serviunt. Nos nesciendo sciamus, agendo possideamus, laborando quiescamus, serviendo simus mortalium Liberrimi.“²²⁶

Christian Cosmoxenus ist eine nicht existente Idealgestalt, ein Weltfremder, der weltfremde Christ, der allen Verführungen der Welt standhält und seine Lebensführung dem Heiland anvertraut.²²⁷ Er braucht vor den bösen Kräften des Kosmos und insbesondere vor dem Einfluss der Gestirne keine Angst zu haben, weil Christus sie alle besiegt hat. Durch seinen Opfertod wurden die Menschen von dem unveränderlichen Verhängnis befreit. Andreae hat in seinen anderen beiden 1618 bzw 1619 erschienenen Schriften, *Peregrini in Patria errores* und *Civis Christianus*, eine ähnliche Thematik aufgegriffen. Menschen, die aus dem Geist wiedergeboren werden und sich Christus anvertrauen, lassen sich von den Verführungen der ‚Frau Welt‘ nicht mehr beeindrucken. Sie bietet umsonst alles auf, um Peregrinus zu verführen, denn dieser sieht ein, dass die Welt nur Lug und Trug ist, er wird zum ‚Civis christianus‘, d.h. zum Weltfremden, wie *Cosmoxenus*.²²⁸ Er ist also ein Idealtheld, der die Welt bezwungen hat und alle Nachstellungen ohne Schaden überwindet.

„Noster itaque NATUS, esto CHRISTIANUS COSMOXENUS, ille quidem humanae infirmitatis miseriaeque propago, sed commiserantis, & praevenientis *Gratiae, nova, & regenerata creatura,*

²²⁵ Johann Valentin Andreae, *Beschreibung des Staates von Christianopolis*, Kap. 68. Astrologie, S. 96f.

²²⁶ Für uns wird der Himmel die Trinität sein, die Sonne Christus, der Mond die Kirche, die Planeten die Lehrer, die Gestirne der Chor der Auserwählten, der erste Antrieb das Altertum, die folgenden Bewegungen die Zeichen der Zeit, der Mittelpunkt das Wort Gottes, das Feuer der Glaube, die Luft die Seufzer und Gebete, das Wasser unsere Vergänglichkeit, die Erde das Unternehmen, der Tag die Seele, die Nacht der Leib. Alles das wird uns weit mehr am Herzen liegen als jener große Bau, der uns zur Zierde geschaffen worden ist. Durch eben diese Astrologie werden wir das am baldesten erlangen, was der Welt Widerpart ist und ihr entgegenläuft; während ihre Knechte beim Wissen unwissend, beim Besitz arm, bei der Ruhe beschäftigt, bei der Freiheit dienstbar sind, sind wir hingegen beim Unwissen wissend und beim Dienen die freiesten unter allen Sterblichen.“ (Johann Valentin Andreae, *De Christiani Cosmoxeni Genitura Judicium*, S. 446f.)

²²⁷ Vgl. Roland Edighoffer, *Einleitung*, S. 363ff, bes. 366.

²²⁸ Roland Edighoffer, *Einleitung*, bes. S. 363f.

tota praesentis tolerans, futuri studiosa. Terrae non hospes solummodo, sed mortuus, ac nulla si parte accommodus [...].“²²⁹

In den nachfolgenden Kapiteln wird gezeigt, wie Christus, der geistige Mensch, den fleischlichen Adam überwindet. Während Adam „piger, somnolens, gravis, ineptus“, d.h. „faul, schläfrig, schwer, albern“ ist, zeichnet sich Christus durch die entgegengesetzten Eigenschaften aus – „alacris, viligans, sublimis, sapiens“, „hurtig, wachsam, erhaben, weise“.²³⁰ Das gilt auch in Bezug auf den Temperament – während Adam nur die schlimmsten Eigenschaften der vier Temperamentflüssigkeiten hat, gereichen sie dem geistlichen Menschen nur zum Besten. Die Natur oder alles, was den Menschen knechten kann, dient Christian Cosmoxenus und gereicht ihm zum Besten:

„Inde universa *Natura* famulatur, & ad mandatum sive voluntatem praesto est, ea suppeditat ingenio ejus instrumenta, & Deum aliquem in terris aemulari sinit. [...] Quicquid reliquis mortalibus dominatur, hinc servit.“²³¹

Zu schädlichen Wirkungen der Welt gehören die Fama, Fortuna und Eitelkeit, aber auch die *occasio*. Die Meidung der *occasio* verhilft, wie Fleiß in der Arbeit, Gebete der Frommen und die Übung durch das Kreuz, zum gottseligen und gottgefälligen Leben. Andreae kommt weiter unten im Text darauf zu sprechen, dass der Wiedergeborene eine gottähnliche Stellung bei den Menschen einnimmt, weil er die Missstände in der Gesellschaft enthüllt und/oder verbessert:

„Itaque *legatus* est Deo ad homines, qui errores eorum ijs denunciaret. *Censor* qui inconvenientia notet cuncta, & increpet. *Vigil* hominum, qui ad mala eorum adventantia exclamet. *Medicus* qui ubique obambulans, huic venam secet, illi diaetam praescribat [...].“²³²

Cosmoxenus ist aber nicht nur ein mahnender und tadelnder Richter oder Arzt. Vor allem soll er anderen Menschen ein Beispiel geben, soll also ein exemplarisches christliches

²²⁹ „Darum soll unser *Neugeborener Christian Cosmoxenus* sein, der zwar der menschlichen Schwäche und Not entsprossen, aber durch die erbarmende und zuvorkommende *Gnade* eine *neue und wiedergeborene Kreatur* geworden ist, die das Gegenwärtige vollkommen toleriert und für das Zukünftige sorgt. Er verhält sich nicht nur als Fremdling auf Erden, sondern ist derselben abgestorben und ihr keineswegs angepaßt [...].“ (Johann Valentin Andreae, *De Christiani Cosmoxeni Genitura Judicium*, S. 396f., Hervorh.i.Orig.)

²³⁰ Vgl. Johann Valentin Andreae, *De Christiani Cosmoxeni Genitura Judicium*, S. 398f.

²³¹ „Dann dient ihm die ganze *Natur*, sie steht ihm zu Gebot, sie ist ihm zu Willen und stellt seinem erfinderischen Geist allerlei Geräte bereit und gibt ihm alle Mittel, um es auf Erden Gott gleichzutun. [...] Alles, was sonst über die anderen Sterblichen herrscht, muß hier dienen.“ (Johann Valentin Andreae, *De Christiani Cosmoxeni Genitura Judicium*, S. 422f., Hervorh.i.Orig.)

²³² „Darum ist der Wiedergeborene Gottes *Gesandter* bei den Menschen, der vor ihnen ihre Irrtümer bloßstellt. Er ist *Sittenrichter*, der alles Ungebührliche bemerkt und tadelt, ein *Wächter* der Menschen, der bei bevorstehendem Unglück Warnrufe ausstößt, ein *Arzt*, der überall herumgeht, um bald einem die Ader zu öffnen, bald einem anderen eine Diät vorzuschreiben [...].“ (Johann Valentin Andreae, *De Christiani Cosmoxeni Genitura Judicium*, S. 426f., Hervorh.i.Orig.)

Leben führen und dadurch viele an seine Seite ziehen: „Sed imprimis vitae commodioris, rectoris tranquillioris, *exemplar*, quo homines insaniae, suo corpore vincat.“²³³

Andreae legt in einem späteren Kapitel (XVI. Von den Würden, De Dignitatibus) dar, dass Cosmoxenus zugleich ein König, ein Richter und endlich ein Priester sei. Als König regiert er über Mikro- und Makrokosmos, herrscht über sein Schicksal und über Gestirne: „fato suo & astris imperat“.²³⁴ Als Richter wirkt er ähnlich wie der Teutsche Held Jupiters, weil er sich nicht durch das Böse abschrecken lässt, sondern es verwirft und das Gute ansammelt: „Postea *Iudex* est & de cunctis quae sunt, quaeque fiunt liberrimè, dijudicat, non multitudine aliter sententium, non magnitudine, nec jactantia dimovetur: sed aequali lance mala abijcit, bona in Thesaurus suos refert.“²³⁵

Andreae hat in seiner Schrift zugleich schon vorausgesagt, dass der Cosmoxenus allen „Weltmenschen“ und „Weltbürgern“ lächerlich erscheinen wird:

„Hactenus de Christiano nostro Iudicium Theosophicum, id est, *Hominis in his terris verè Hospitantis, & in coelesti itinere promoventis Imago expressa*: sed quam sponte agnoscimus Cosmopolitis fore ridiculam. Sui enim perpetuùm, Christi, Mortis meminisse, ineptum iis est, & praeceptis Mundi è diametro oppositum qui nihil nisi *Famam, Opes, Vitam, Memoriam, Labores, Artes, Subtilitates, Splendorem, Titulos* inculat [...].“²³⁶

Genau so wie die „Weltmenschen“ urteilen Simplicius und Springinsfeld, als Jupiter seine Reden über den Teutschen Helden entfaltet. Sie halten Jupiters Worte sowie die ganze Vision vom Teutschen Helden, von der Reformation der ganzen Welt und vom allgemeinen Religionsfrieden für lächerlich und irrsinnig.

4.3.4.3 STADT MITTEN IN DEUTSCHLAND UND HERRSCHAFT IM FRIEDEN

Jupiter entwirft weiter in seiner Vision, dass in Deutschland Helikon mit Musen aufgestellt wird und dass der Teutsche Held eine Stadt in der Mitte des Landes baut, die „viel grösser seyn wird / als *Manoah* in *America*, und Goldreicher als Jerusalem zu Salomons Zeiten

²³³ „Aber er ist nicht zuletzt ein *Muster* von einer anständigeren, ordentlicheren, ruhigeren Lebensart, um durch seine leibliche Wesensart die Menschen von ihren Ausschweifungen zu überzeugen.“ (Johann Valentin Andreae, *De Christiani Cosmoxeni Genitura Iudicium*, S. 426f., Hervorh.i.Orig.)

²³⁴ Johann Valentin Andreae, *De Christiani Cosmoxeni Genitura Iudicium*, S. 428.

²³⁵ „Dann ist er ein *Richter*, der ganz freimütig über alle gegenwärtigen und zukünftigen Fälle urteilt und sich weder durch die große Anzahl der Andersdenkenden noch durch ihre Größe und Prahlerei, ablenken lässt: sondern der auf einer genauen Waage das Böse verwirft und das Gute zu seinen Schätzen sammelt.“ (Johann Valentin Andreae, *De Christiani Cosmoxeni Genitura Iudicium*, S. 428f., Hervorh.i.Orig.)

²³⁶ „Das bis dahin Dargestellte war ein theosophisches Urteil über unseren Christian, das heißt *das geschilderte Bild des Menschen, der wirklich als Fremdling auf Erden lebt und in seinem himmlischen Wandel immer weiter kommt*: aber wir sehen von selbst ein, daß es den Weltbürgern lächerlich erscheinen wird. Denn seines Christi und des Todes ohne Unterlaß zu gedenken, ist ihnen sinnlos und den Geboten der Welt diametral entgegengesetzt, die den ihrigen nichts anderes beibringt als *Ruhm, Reichtum, Leben, Ehrengedächtnisse, Arbeiten, Künste, Subtilitäten, Ansehen, Titel* [...].“ (Johann Valentin Andreae, *De Christiani Cosmoxeni Genitura Iudicium*, S. 440f., Hervorh.i.Orig.)

gewesen“ (III/4, 259), wo sich der Tempel und die Kammer mit Raritäten aus der ganzen Welt befinden werden.

Damit bezieht sich der Autor auf ein äußerst präsenten Konzept seiner Zeit. In der Frühen Neuzeit bestand ein Diskurs um die „richtige“ Interpretation des Tausendjährigen Reiches und das Himmlische Jerusalem war eine präsenten Vorstellung:

„Der Chiliasmus war nun nicht auf den außerkonfessionellen Personenkreis begrenzt, denn es gab auch in der Orthodoxie Theologen, die chiliastischem Denken nahe standen oder die solches offen vertreten haben. Deren Zahl war nicht gering [...]“²³⁷

Die chiliastische Lehre gewann an gewisser Breitenwirkung und die heterodox beeinflussten Kreise haben politische und soziale Entwürfe entwickelt. Die vom Prämillenarismus geprägten Vorstellungen regten dann vor allem Radikalpietisten, Zioniten, Herrnhuter und Quäker dazu an, irdische Reformprojekte anzugehen. Jupiters Rede wäre in diesem Punkt prämillenaristisch, da hier ein Weltbezwinger kommt, der ein himmlisches Reich auf Erden gründet. Während des Dreißigjährigen Krieges kommen solche Vorstellungen auf, wie in dieser anonymen Flugschrift von 1631:

„Wir seynd nunmehr in *termino* der sechsten Zeit / und *figura* der sechsten Kirchen / in derer GOTT den Schlüssel Davids gebrauchen / die Thür öffnen / vnd *Librum apertum* herfürkommen lassen will [...] Die *Doctrina Daemoniorum* muß offenbar / *Lutherus cum Calvino*, & *vice versa* verglichen / die *à morte capta Vnio rediviva* werden / vnd es ein bessere Augspurgische *Confession*, vnd *Formulam Concordiae*, nicht weniger auch so gar einen rechtschaffenen neuen / auff Christliche Warheits Libertet beständig gegründten *Religions* Frieden abgehen; Damit gefallener Vneinigkeit / die Juden vnd Hayden / der geöffneten Thür vnd Schlüssel Davids / ohne Argernuß auch geniessen / vnd der *plenarius introitus* seinen Anfang nehmen möge“²³⁸

Gemäß der prämillenaristischen Vorstellung werden die Heiligen mit Christus herrschen und „alle Völcker / Leut und Zungen“²³⁹ werden Christus untertänig sein. Die Art der Herrschaft wird nicht so sein wie bisher:

Christus „hebet die gegenwärtige Regierungs-art oder weise in der Welt auff / nicht aber die Regierung oder Herrschafft selbst“ Und: „Solch Königreich wird sich zwar auff Erden sehen lassen / es wird aber vom Himmel Anfang nehmen / vom Himmel / so zu reden / erhalten / nach Himmlischer Art regieret / auch endlich [/] gar ins unsichtbare Wesen deß Himmels versetzt werden.“²⁴⁰

Das Motiv des Himmlischen Jerusalem hatte während der gesamten Frühen Neuzeit eine bemerkenswerte Gestaltungskraft und in derart realitätsbezogener Ausprägung lässt sich der Gedanke weder im Mittelalter noch nach 1800 finden. Seine biblischen Vorbilder

²³⁷ Zu solchen Theologen gehörten z.B. Stephan Prätorius, Philipp Nicolai, Johann Conrad Dannhauer – seine Dogmatik beeinflusste u.a. Ph.J. Spener.

Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, vgl. S. 24ff, zit. S. 118.

Vgl. *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Bd. 2, Kap. 1: „Forms of Catholic Millenarianism: A Brief Overview.“ (B. McGinn), S. 1-13

²³⁸ *Consilium Politico-Apocalypticum pro commodo statuum Germaniae protestantium publico scriptum*. Autore anonymo & incerto. Anno M.DC.XXXI., S. 12f.

²³⁹ [Seidenbecher, Georg Lorenz] Anonym: *Chiliasmus Sanctus...*, zit. S. 130.

²⁴⁰ [Seidenbecher, Georg Lorenz] Anonym: *Chiliasmus Sanctus...*, zit. S. 131f.

– zumeist aus den letzten Kapiteln der Apokalypse – regten nicht allein zum Verfassen religiöser Schriften über das Himmlische Jerusalem an, sondern wurden im Verlauf utopieorientierter Unternehmungen zu einer irdischen Angelegenheit. Die Umsetzung des Motivs in konkrete Bautätigkeit diente als identitätsstiftendes Anliegen ganzer religiöser Gruppen.²⁴¹ Obwohl es sich nur um historische Ausnahmeerscheinungen handelt, sowohl in ihrer Radikalität als auch in ihrer Zahl, sagt dies nichts über ihren Einfluss auf die übrige Gesellschaft, ihren Wirkungsgrad und ihre Rezeption aus.²⁴²

Typisch für solche religiösen, eschatologisch ausgerichteten Siedlungen waren bestimmte gemeinsame Merkmale wie eine intensive Heilserwartung. Die Idee des Himmlischen Jerusalem, der sich die christliche Idealstadt verpflichtet, verweist zugleich auf eine bibliozentrische Vorstellungswelt. Werte wie Ewigkeit, Beständigkeit, Gleichheit finden ihre Widerspiegelung in der Architektur. Im Hintergrund steht der Gedanke, das Himmlische Jerusalem jetzt schon aufzurichten. Ob man solche Siedlungen als Utopie oder Dystopie bezeichnet, hängt von der Betrachterposition ab. Die Bewohner der Siedlungen glaubten jedenfalls, sich in schützende Mauern gerettet zu haben. Sie lebten kollektiv, entindividualisiert und in einer geschlossenen Gesellschaft, die sie für die auserwählte Heilsgemeinschaft hielten. Ihre Siedlung hielten sie für eine Hütte Gottes bei den Menschen. Dementsprechend sah auch die Herrschaftsform aus, sie bevorzugte die Form der Theokratie, die allerdings jeweils nur von einer kurzen Dauer war. Indem die betreffenden Siedlungen das Jenseitige selbst darstellen sollten, gelangte damit freilich das Jenseitige ins Diesseitige, womit die spezifische Jenseitigkeit verloren ging. Das wurde von der (katholischen wie lutherischen) Orthodoxie natürlich als Hauptargument gegen die Herstellung des Reichs Gottes auf Erden aufgeführt.²⁴³

Schon für die Münsteraner Täufer war das wörtliche Verständnis des Bibeltextes außer der Vorstellung, dass Münster das Neue Jerusalem sei, grundlegend. Nach 1535 hatte der

²⁴¹ „Die Gründung ganzer Siedlungen war hierbei sicherlich die Ausnahme, aber das beeindruckendste Ergebnis eines auf Chiliasmus beruhenden Handelns in der Welt.“ (Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, zit. S. 23, vgl. S. 409, 421-423.)

²⁴² Im 19. Jh. vgl. das Herrnhut. Die Situation lässt sich nicht einfach beschreiben. Einerseits lässt sich mit Claus Bernet durchaus behaupten: „Die wenigen konkreten Umsetzungen vermitteln heute kaum etwas von dem kraftvollen Geist, aus dem heraus sie einst entstanden waren. Zwischen dem hehren Anspruch der Realisierung göttlicher Verheißung und den Kompromissen des Realisierten klafft ein notwendiger Widerspruch.“ (Ders., *Gebaute Apokalypse*, S. 30f., zit. 420). Andererseits aber warnt er selbst davor, das Motiv des Neuen Jerusalems für die Frühe Neuzeit zu überbewerten: „Die Vielfalt der hier vorzufindenden Texte könnte den Eindruck erwecken, dass dieses Motiv einen besonderen Vorzug genossen hätte. Dies ist im 16. und 17. Jahrhundert jedoch nicht der Fall gewesen. – Durchsuchung von Predigttexten – Ergebnis: „Im Ergebnis zeigte sich, dass nur ein sehr geringer Teil der herangezogenen Texte das Himmlische Jerusalem zum Gegenstand hatte.“ (ebd., S. 47)

²⁴³ Solche Realisierungen des Himmlischen Jerusalem sind also grundsätzlich zum Scheitern verurteilt. Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, S. 415.

Gedanke, das Himmlische Jerusalem zu errichten, zunächst genauso ausgedient wie gewaltsame Versuche, irdische Herrschaft zu errichten oder zu erlangen. Nach dem Täuferreich zu Münster 1534/35, bzw. Magdeburg war Freudenstadt (erbaut ab 1599) im Schwarzwald der bedeutendste frühneuzeitliche Versuch der Errichtung des Himmlischen Jerusalems auf Erden. Die Gründung wurde in Zusammenarbeit zwischen dem Landesherrn von Württemberg, dem Herzog Friedrich I. von Württemberg-Mömpelgart (1557-1608), und seinem Hofarchitekten (Heinrich Schickhardt, 1558-1635) vollzogen. Die Stadt entstand mitten im Schwarzwald aus dem Nichts. Der Gründungsort, Mitte von Friedrichs Herzogtum, stellte bewusst ein Symbol dar. Ähnlich wie schon die Stadt Amaurotum in Morus' Utopia sowie die wirkliche Stadt Chairapolis weist auch die von Jupiter prophezeite Stadt mitten in Deutschland diesen apokalyptischen Zug auf.²⁴⁴

Außerdem hat dieselbe Epoche noch ein schriftliches utopisches Werk, Andreaes *Christianopolis* (1619), hervorgebracht. Obwohl heute der Name Andreae untrennbar mit der Schrift verbunden ist, galt das für seine Zeitgenossen nicht in gleichem Maße. Das eher als Gelegenheitsschrift angelegte lateinische Werk erschien anonym bei Lazarus Zetzner in Straßburg 1619 und seine Rezeption war gering.²⁴⁵ Zuerst aufgenommen und rezipiert wurde es von den Calvinisten. In Andreaes Umfeld hat auf die *Christianopolis* unmittelbar der Lutheraner Johann Ludwig Betulius reagiert (1606?- 1647).²⁴⁶ Außer der lateinischen gibt es auch ihre volkssprachige Variante von *Christianopolis*, die *Christenburg*.²⁴⁷

Interessant ist nun, dass Jupiter mitten in der Stadt einen Tempel errichten will, während im Himmlischen Jerusalem bzw. in den radikalen religiösen Siedlungen ein

²⁴⁴ Bernet verweist auf die bekannte und bereits untersuchte Vorbildfunktion von Morus' Amaurotum und Dürers Idealstadtplanungen für Chairapolis.

Die quadratische Anlage Freudenstadts erinnert architektonisch an das Himmlische Jerusalem ebenso wie der Verzicht auf einen sakralen Bau inmitten der Stadt, die Kirche wurde nur als Winkelhakenbau angelegt, in eine Ecke des Marktplatzes gesetzt. Zunächst wurde auf dem Marktplatz in der Mitte ein Brunnen angelegt. Ein Brunnen in der Stadtmitte konnte die Vorstellung von Christus in der Mitte des Himmlischen Jerusalem erwecken. – Ps. 46,5; Offb 21,6. Vgl. Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, S. 161.

²⁴⁵ Obwohl kein konkreter Nachweis vorhanden ist, dass Chairapolis ein Vorbild für *Christianopolis* gewesen wäre, so spricht manches dafür. Die utopische Schrift konnte schwerlich dazu dienen, orthodoxe lutherische Regierungspraxis zu legitimieren, da der Text zu sehr von calvinistischem, alchimistischem und apokalyptischem Denken geprägt war. Zum Absatz vgl. Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, S. 53, 57-63f.

²⁴⁶ Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, S. 53, zu *Christianopolis* vgl. S. 57-63f., 146f.

In der Folge geht Bernet auf einen Vergleich zwischen *Christianopolis* und Chairapolis ein und stellt Ähnlichkeiten fest. Mehr dazu vgl. Ders., bes. S. 178ff.

²⁴⁷ „Es handelt sich bei der *Christenburg* um eine Allegorisierung der *Christianopolis* in volkstümlichem Schwäbisch, vollständig in Reimen abgefasst. In der Schrift gibt der Augustinische Dualismus von *Civitas Dei* und *Civitas Terrae* den Hintergrund einer dramatischen Schilderung der Verteidigung der *Civitas Dei* (respektive der *Christianopolis*) gegen den Ansturm satanischer Belagerer ab.“ In einer von Krieg geprägten Zeit wurde das Himmlische Jerusalem nun plötzlich weniger als Friedensstadt denn als Festung oder Burg gesehen. Das belegt z.B. *Jesusburg* des Lutheraners Justus Daniel Heering (1609-1649). (Claus Bernet, *Gebaute Apokalypse*, S. 205.)

Tempelbau eher eine Nebensache darstellt, gerade weil sich nach der Parusie Gottes Gegenwart nicht bloß in heiligen Orten wie in einer Kirche finden lässt, sondern sich über die ganze himmlische Stadt erstreckt. Andreae z.B. lässt aber in seiner utopischen Stadt ebenfalls einen außerordentlich prächtigen Tempel bauen.²⁴⁸ Ähnlich wird die Pracht des Tempels von Jupiter gerühmt. Der teutsche Held „wird einen Tempel hinein bauen von lauter Diamanten / Rubinen / Smaragden und Saphiren“ (ST III/4,259).

Wie Bernets historische Untersuchungen insgesamt ergeben, liegt den frühneuzeitlichen Utopieentwürfen implizit ein Bezug auf das Himmlische Jerusalem zu Grunde. Die Apokalypse, die laut der Orthodoxie aber erst im Jenseits das Neue Jerusalem postuliert, wird als Grundlage für Utopien genommen. Sieht man von Kaisersage einmal ab, deren Anklänge die Episode im *Simplicissimus* beinhaltet, so fragt sich, inwiefern die biblische Johannesoffenbarung als Hintergrundtext für die Romanepisode von Relevanz ist.

Jupiter deutet mit ein paar Worten auch die künftige Art der Herrschaft im erneuerten Reich an, äußert sich aber nur allgemein dazu. Wer sich an die Spitze stellt, ob es tatsächlich die deutschen Städte oder gar die ganze „teutsche“ Nation sein werden, ist nicht ganz klar und wird wie absichtlich weggelassen. Gesprochen wird nur von einer idealen Herrschaftsform mit parlamentarischen Zügen, ähnlich wie Morus' utopische Insel, sonst aber steht in dem Text nicht, wer die Macht repräsentieren wird. Auch darin aber kommt Jupiters Vision einmal mehr dem Jerusalem aus der Offenbarung nahe, weil man sich für diese Stadt die Herrschaftsform der Theokratie vorstellte.

In seiner Vision entwirft Jupiter etwas Ähnliches, was schon in der Offenbarung steht. Er beschreibt das Wirken seines Teutschen Helden wie folgt:

„Wenn er [der teutsche Held] denn nun seinem Lauff den Anfang macht / und vor eine Statt oder Vestung kompt / so wird er deß *Tamerlani* Manier brauchen / und zum Zeichen / daß er Friedens halber / und zur Beförderung aller Wolfahrt vorhanden seye / ein weisses Fähnlein auffstecken / kommen sie dann zu ihm herauß / und bequemen sich / wol gut; wo nicht / so wird er von Leder ziehen / und durch Krafft mehrgedachten Schwerts / allen Zauberern und Zauberinnen / so in der gantzen Statt seyn / die Köpff herunder hauen / und ein rothes Fähnlein auffstecken; wird sich aber dennoch niemand einstellen / so wird er alle Mörder / Wucherer / Dieb / Schelmen / Ehebrecher / Huren und Buben auff die vorige Manier umbringen / und ein schwarzes Fähnlein sehen lassen / wofern aber nicht so bald diejenige / so noch in der Statt übrig blieben / zu ihm kommen / und sich demütig einstellen / so wird er die gantze Statt und ihre Inwohner als ein halsstarrig und ungehorsam Volck außrotten wollen / wird aber nur diejenige hinrichten / die den andern abgewehrt haben / und ein Ursach gewesen / daß sich das Volck nicht ehe ergeben.“ (III/4, 256f.)

In der Johannesoffenbarung liest man:

²⁴⁸ „Mißt man die Gesamtanlage aus, so wird deutlich, daß von der äußersten Straße an, deren Breite 20 Schuh beträgt, die Zahlen jeweils in Fünfern ansteigen bis zum Zentrum, wo der Tempel liegt, der rund ist und einen Durchmesser von 100 Schuh hat.“ (Johann Valentin Andreae, *Beschreibung des Staates von Christianopolis*, Kap. 7. Beschreibung der Stadt, S. 25, vgl. noch Kap. 82. Der Tempel, S. 115.)

„Dann sah ich: Das Lamm öffnete das erste der sieben Siegel; und ich hörte das erste der vier Lebewesen wie mit Donnerstimme rufen: Komm! Da sah ich ein weißes Pferd; und der, der auf ihm saß, hatte einen Bogen. Ein Kranz wurde ihm gegeben und als Sieger zog er aus, um zu siegen. Als das Lamm das zweite Siegel öffnete, hörte ich das zweite Lebewesen rufen: Komm! Da erschien ein anderes Pferd; das war feuerrot. Und der, der auf ihm saß, wurde ermächtigt, der Erde den Frieden zu nehmen, damit die Menschen sich gegenseitig abschlachteten. Und es wurde ihm ein großes Schwert gegeben. Als das Lamm das dritte Siegel öffnete, hörte ich das dritte Lebewesen rufen: Komm! Da sah ich ein schwarzes Pferd; und der, der auf ihm saß, hielt in der Hand eine Waage. Inmitten der vier Lebewesen hörte ich etwas wie eine Stimme sagen: Ein Maß Weizen für einen Denar und drei Maß Gerste für einen Denar. Aber dem Öl und dem Wein füge keinen Schaden zu! Als das Lamm das vierte Siegel öffnete, hörte ich die Stimme des vierten Lebewesens rufen: Komm! Da sah ich ein fahles Pferd; und der, der auf ihm saß, heißt ‚der Tod‘; und die Unterwelt zog hinter ihm her.“ (Offb 6,1-8)

Jupiters Rede übernimmt so apokalyptische Motive. In beiden Fällen liegt bei der Aufzählung der Farben eine Klimax vor: Dort, wo Christus bzw. der teutsche Held siegt, wird eine weiße Fahne aufgestellt bzw. dort wird ein weißes Pferd erscheinen. Die rote und schwarze Farbe stehen dann für Städte oder Menschen bereit, die sich gegen Gott stellen und nicht gleich seinem Willen gehorchen. Im *Simplicissimus* fehlt aber auch die vierte Stufe der göttlichen Strafe nicht, der ‚Tod‘ auf dem fahlen Pferd findet eine Parallele bei Jupiter, wenn er von der Ausrottung der Gottlosen spricht.

Der Teutsche Held ist mit Eigenschaften einer messianischen Gestalt ausgestattet. Wie dieser wird auch er alle mit seiner Kraft und seinem Schwert bezwingen, nur die Bösen bestrafen, das alles ohne Blutvergießen. Dann wäre die Herrschaftsform in dem neu errichteten Reich theokratisch, weil die endgültige Macht beim Teutschen Helden bzw. Jupiter als höchstem Gott liegt, nicht bei den Deutschen, den Städtevertretern und beim Parlament. In diesem Sinn ist wohl Jupiter zu verstehen, wenn er sagt, er will sich „so gut Teutsch erzeigen / daß ich [Jupiter] ihnen auch endlich / wie vor diesem den Römern / die Beherrschung über die gantze Welt zukommen lasse.“ (258, ST III,4) Nicht allein der Gedanke von *Translatio imperii* erscheint im Text, sondern überhaupt die Idee, dass das alte Römische Reich in seinem vollen Umfang erneuert wird – durch die Rückeroberung Konstantinopels.²⁴⁹ Die auserwählte Nation regiert nur, weil sie sich vorher Gott beugt und

²⁴⁹ Außer dem *Translatio-Imperii*-Gedanken war in der Frühen Neuzeit noch die Idee der sog. Fünften Monarchie im Umlauf. Sie ging ebenfalls von der Vier-Reiche-Lehre aus und spielte im 17. Jahrhundert besonders in der Politik Englands 1649-1661 in der Zeit des Interregnums eine größere Rolle. Mehr dazu *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Vol. I: *Jewish Messianism in the Early Modern World*. Ed. by Matt D. Goldish and Richard H. Popkin. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2001 (International Archives of the History of Ideas 173), Kap. 2. „Patterns in Converso Messianism“ (M. Goldish), S. 41-63; *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Vol. II: *Catholic Millenarianism: From Savonarola to the Abbé Grégoire*. Ed. by Karl A. Kottman. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2001 (International Archives of the History of Ideas 174), Kap. 7. „Vieira’s Epistemology of History“ (J.R. Maia Neto), S. 79-89; *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Vol. III: *The Millenarian Turn: Millenarian Contexts of Science, Politics and Everyday Anglo-American Life in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Ed. by James E. Force and Richard H. Popkin. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2001.

folglich ihre Macht über die ganze Welt von ihm stammt. Das Auserwähltsein eines Volkes bzw. einer Nation ist dabei eher im biblischen Sinne gemeint als in einem neuzeitlich-nationalistischen. „Deutsch zu sein gilt zuletzt als Frage der Gesinnung nach Muster der ‚alten teutschen Tugenden‘ [...], nicht als oberflächlicher Reflex des Sprachgebrauchs.“²⁵⁰ Dass die herrschende und von Gott gesegnete Nation der Deutschen nicht mit der real existierenden zu verwechseln ist, zeigt schon die Jupiter-Rede selbst, wenn er von der Strafe der Bösen und von der Erhöhung der Gerechten erzählt und sagt, „die Teutsche werden alsdenn lauter *Fabricii* seyn / welcher mit dem König *Pyrrho* sein Königreich nicht theilen wolte / weil er sein Vatterland neben Ehr und Tugend so hoch liebte“ (III/4, 258).

Nach der Beschreibung der weltlichen Herrschaft wird die Religionseinheit erklärt. Der Teutsche Held werde nicht alle Religionen, sondern „alle Christliche *Religionen* in der gantzen Welt miteinander vereinigen“ (III/5, 261). Die so entstandene Religion wird in ihren Grundzügen auch genauer erfasst, es ist „die rechte / wahre / Heilige und Christliche *Religion*, der H. Schrifft / der uhralten *Tradition*, und der probirten H. Vätter Meynung“. Im Großen Glaubensbekenntnis, dem Nicäno-Konstantinopolitanum, heißt der betreffende Glaubensartikel: „Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam“. Mit der Anspielung auf das Große Glaubensbekenntnis sowie mit der Berufung auf die Urkirche

(International Archives of the History of Ideas 175), Kap. 11. „The Eschatology of Everyday Things, England, 1600-1800“ (H. Schwartz), S. 171-180.

²⁵⁰ Wilhelm Kühlmann, *Grimmelshausen...*, S. 91.

Wenn der anfangs Dialekt sprechende Knan im fünften Buch plötzlich ein glattes Deutsch spricht, dürfte sich diese Verwandlung ethisch begründen lassen. Nach Grimmelshausen spricht das schönste Deutsch ein Mensch, der zugleich ethische Qualitäten aufweist: „Ist diesemnach derjenige der allerbeste Teutsche, welcher der alten Teutschen Tugenden übet und liebet, wann er gleich nit besser oder zierlicher redet als ein kropfiger Pingauer; und bei einem solchen ist auch das beste Teutsch zu finden.“ (TM 73)

Zu solchen Beobachtungen passt auch, wie der Dichter selbst das Misstrauen und Vertrauen hier und anderswo in seinem Werk mit dem Deutschsein verknüpft. „Teutsch“ heißt redlich, aber auch voller Vertrauen: „das Mißtrauen sei ganz wider die Art der aufrichtigen redlichen Teutschen; und wann sie nit besser trauten als die Ausländer, so würden sie nicht so oft von ihnen betrogen worden sein; zudem weiß ein jeder nur mehr als zu wohl, daß die Bettler, Landsknecht, Strolchen, Zigeuner und andere Mausköpfe sich keiner andern Ursachen halber deren von ihnen selbst ersonnenen so genannten rotwelschen Sprachen gebrauchen, als andere ehrliche Leut, die solche nicht verstehen, zu betriegen, zu hintergehen, zu übervorteln und gar zu bestehen;“ (TM 82)

Folglich ist Simplicius voller Vertrauen: „Nun dann / mein hochgeehrte Frau Landsmännin / wann ihm dann so ist / wie sie mir vorgebracht / so vertraue ich meine Person ihrer angeborenen Teutschen Redlichkeit / der Hoffnung / sie werde nicht zulassen / viel weniger selbst vermitteln / daß einem unschuldigen Teutschen eine Untreu widerfahre“. (ST IV/4, 364)

Interessanterweise heißt die wahrscheinliche literarische Vorlage für die Pariser Venusberg-Episode „Das gefährliche Vertrauen“, eine Kurzgeschichte von Harsdörffer (*Großer Schauplatz Lust- und Lehrreicher Geschichte* [Ausg. 1651], V. Teil, Nr. CIII, S. 10ff. Vgl. Günther Weydt: „Zur Entstehung barocker Erzählkunst. Harsdörffer und Grimmelshausen“. In: *Wirkendes Wort. Sonderheft 1* (1952). S. 61-72, bes. 62f.)

(„uhralte Tradition“) und die Kirchenväter wird die römisch-katholische Kirche identifiziert. Damit kann zugleich die Urkirche als Vorbild gemeint sein. Die geläuterte Religion bringt die absolute Einheitlichkeit der christlichen Gemeinde mit sich:

„Nach erlangter Einigkeit wird er [der teutsche Held] ein groß Jubelfest anstellen / und der gantzen Welt diese geläuterte *Religion publiciren* / und welcher alsdann darwider glaubt / den wird er mit Schwefel und Bech *martyrisiren* / oder einen solchen Ketzler mit Buxbaum bestecken / und dem *Plutone* zum Neuen Jahr schencken.“ (ST III/5, 262f.)

In der Offenbarung gibt es im Himmlischen Jerusalem die Gemeinde der Auserwählten (Offb 14,1): „Und ich sah: Das Lamm stand auf dem Berg Zion und bei ihm waren hundertvierundvierzigtausend; auf ihrer Stirn trugen sie seinen Namen und den Namen seines Vaters.“ Das große „Jubelfest“ im *Simplicissimus* erinnert an die Hallelujarufe nach dem Fall Babylons:

„Danach hörte ich etwas wie den lauten Ruf einer großen Schar im Himmel: Halleluja! Das Heil und die Herrlichkeit und die Macht ist bei unserm Gott. Seine Urteile sind wahr und gerecht. Er hat die große Hure gerichtet, die mit ihrer Unzucht die Erde verdorben hat. Er hat Rache genommen für das Blut seiner Knechte, das an ihren Händen klebte. [...] Und eine Stimme kam vom Thron her: Preist unsern Gott, all seine Knechte und alle, die ihn fürchten, Kleine und Große! Da hörte ich etwas wie den Ruf einer großen Schar und wie das Rauschen gewaltiger Wassermassen und wie das Rollen mächtiger Donner: Halleluja! Denn König geworden ist der Herr, unser Gott, der Herrscher über die ganze Schöpfung.“ (Offb 19,1-2.5-6)

Nach dem Fall Babylons folgt die Herrschaft der Märtyrer mit Christus für tausend Jahre, die erste Auferstehung, wie sie in der Offenbarung ausführlich beschrieben wird.²⁵¹ Es folgt das Jüngste Gericht mit der Vernichtung des Teufels und aller Gottlosen. Jupiter deutet dies ebenfalls in seiner Rede an. Wer sich nach der Bekanntmachung der neuen Religion nicht bekehrt, wird mit Schwefel gemartert wie in der Offenbarung:

„Aber das Tier wurde gepackt und mit ihm der falsche Prophet; er hatte vor seinen Augen Zeichen getan und dadurch alle verführt, die das Kennzeichen des Tieres angenommen und sein Standbild angebetet hatten. Bei lebendigem Leib wurden beide in den See von brennendem Schwefel geworfen. Die Übrigen wurden getötet mit dem Schwert, das aus dem Mund des Reiters kam; und alle Vögel fraßen sich satt an ihrem Fleisch.“ (Offb 19,20.21)

„Aber die Feiglinge und Treulosen, die Befleckten, die Mörder und Unzüchtigen, die Zauberer, Götzendiener und alle Lügner - ihr Los wird der See von brennendem Schwefel sein. Dies ist der zweite Tod.“ (Offb 21,8)

Jupiters Reden können ambivalent ausgelegt werden, je nachdem, wie man die Figur selbst auffasst. Fasst man ihn als einen geisteskranken Menschen ohne die besondere Prophetiegabe auf, dann begegnet man in ihm einem religiösen wirklichkeitsfremden Glaubensboten. In Jupiter als einer heidnischen Gottheit, die mit dem „Sylvanus“ Simplicius ins Gespräch kommt, wird so der damalige Chiliasmus satirisch verspottet. Beispiele aus dem realen sozialpolitischen Leben gab es damals genug, Grimmelshausen

²⁵¹ Vgl. Offb 20,1-10.

musste sich nicht nur durch Personen aus seinem nahen Umkreis inspirieren lassen, allein das damalige Geschehen in Europa konnte ihm zahlreiche Anregungen liefern: Oliver Cromwell und Englands Situation, Guillaume Postel, Condé und Frankreich, Pietisten, Chiliasten und spiritualistische Gruppierungen wären als die bedeutendsten Beispiele zu nennen.²⁵²

Wenn die Jupitergestalt als ein geisteskranker, aber gottbegabter Prophet gedeutet wird, dann sind seine Visionen wie eine echte, ernst gemeinte Offenbarung eines Himmelreiches zu interpretieren, in dem „heilig“ eigentlich „teutsch“ sein heißt. Und folglich erweist sich jede Bemühung, die Visionen wörtlich und mit menschlichem Verstand und menschlichen Begriffen erfassen zu wollen, als närrisch und zum Scheitern verurteilt. In dem Fall sind Jupiters Reden auf das künftige jenseitige Reich Gottes bezogen. Dann sind Simplicius, Springinsfeld und andere einer übernatürlich begabten Person (bzw. ‚Gott‘ selbst) begegnet und ein Teil der Komik der Episode besteht gerade darin, dass sie Jupiters Prophetien wörtlich nehmen, als närrisches Gerede zur bloßen Unterhaltung betrachten und gerade dadurch ihre versteckte Botschaft verkennen. Für ein solches Verständnis spricht die narrative Inszenierung der Begegnung. Jupiter versteht sich und fungiert als Vatergestalt seines Ganymed. Das Treffen geschieht unversehens, während Simplicius rauben will und auf seine Opfer lauert.

Eine analoge situative Inszenierung wird später im Roman nochmals genützt, wenn Simplicius mit Olivier „in Gottes Nahmen hinaus“ geht. Er hört auch dann, während er auf die zu überfallende Kutsche lauert, einer längeren Rede zu. Olivier erzählt auf dem Kirchturm seinen Lebenslauf. Dann sind bereits „*Simplicii* Gedancken [...] andächtiger / wenn er auff die Rauberey gehet / als deß *Oliviers* in der Kirchen“ (IV/17, 410). Handelt es sich bei der ersten Rede um eine visionäre, ist die andere auf die Entdeckung eines Lebenslaufs bezogen. Während Simplicius zuerst raubt und reiche Beute macht, verhindert er später Oliviers Mordtaten. In der ersten Situation erhebt er sich über Jupiter, dessen Geistesschwäche ihm zur Unterhaltung dient und dessen Gottebenbildlichkeit er gerade dadurch verachtet. In der anderen Situation erschrickt er über sich selbst und wendet sich

²⁵² Dazu bes. *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Bd. 1, Kap. 2 „Patterns in Converso Messianism“ (M. Goldish), S. 41-63; Zu Cromwell und England: *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Vol. III: *The Millenarian Turn: Millenarian Contexts of Science, Politics and Everyday Anglo-American Life in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. (2001). Zu *Fama Fraternitatis* und den Folgen: *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Vol. IV: *Continental Millenarians: Protestants, Catholics, Heretics*. Ed. by John Christian Laursen and Richard H. Popkin. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2001 (International Archives of the History of Ideas 176), Kap. 1 „The Rosicrucians and the Great Conjunctions“ (S. Åkerman), S. 1-8.

an Gott, um Hilfe bittend. In beiden Fällen ist Gott unmittelbar präsent, einmal (als Narr) sichtbar, aber unerkannt, das andere Mal erkannt, dafür aber unsichtbar.

4.4 Begegnung mit den Elementargeistern und andere Wunder der Schöpfung

4.4.1 Einbettung der Mummelsee-Reise in den Handlungsverlauf

In der Sauerbrunnen-Episode lässt sich Simplicius seine adlige Herkunft urkundlich bestätigen (ST V/9). Es geht ihm schlecht, weil er beraubt wird, die Wirtschaft verkommt und er zudem gleich dreifacher Vater wird (ebd., 481). Bald verwitwet er wieder und auch das Kind des Knechtes stirbt. Er beschließt, nicht mehr zu heiraten, weil er „Eckel ab aller Weiber Beywohnung und Gemeinschaft gefast“ hatte (V/10, 483). Seinen Haushalt gibt er dem Knan und der Meuder und setzt den kleinen Simplicius zum Erben ein. Auf diese Weise rechnet er mit seinem Vermögen ab. Dann widmet er sich „allerhand *Contemplationen*“ (ebd., 484).

„Einsmals“ in jener Zeit erfährt er vom Mummelsee (ebd., 484). Die Zufälligkeit wird noch dadurch betont, wenn Simplicius sagt, dass er unter Leute „geriethe“, die sich gerade über den wunderbaren See unterhielten. Er selbst schenkt solchen Geschichten keinen Glauben, verlacht sie und „glaubte nit einmal / daß ein solcher unergründlicher See auff einem hohen Berg seyn könnte“ (485). Dann aber wird er durch weitere Berichte doch neugierig und beschließt, den See zu besuchen. Damit legt er sich ins Gras und „betrachtete / was vor Veränderung ich seithero erduldet [...] / also daß ich mich deß weynens nit enthalten konte“ (ebd., 487f.). Aber bei der Nostalgie, womöglich auch Reue, ist jede Menge Gedanken an Geld: „Und in dem ich zu Gemüth führte / wie viel schön Geld ich die Tage meines Lebens gehabt und verschwendet / zumal solches zu bedauern anfienge / kamen zween gute Schlucker oder Weinbeisser“ (488).²⁵³ Die zwei Kranken

²⁵³ „Die *Veränderungen*, denen sich Simplicius sein *Lebtag unterworfen* sieht, werden nicht auf ihre Geschichte, auf Agenten, Mitbeteiligte und Folgen hin untersucht, sondern als anonymes *fatum* hingestellt. Nach dieser fruchtlosen Selbstbespiegelung stürzt sich der Held in die Untersuchung des Mummelsees. Damit wird der unbekannte See, Gegenstand seiner Spekulation, zum *speculum*, zum Spiegelbild einer mißglückten Suche nach der eigenen Geschichte.“ (Ansgar M. Cordie, *Raum und Zeit des Vaganten*, S. 424f. Hervorh.i.Orig.)

Im Unterschied zu A.M. Cordie, der die Betrachtung der Verwandlungen kommentiert, bin ich der Meinung, dass die Selbstbespiegelung des Simplicius' den Auslöser für die weitere Handlung bildet. Ähnlich fasst G.v. Graevenitz die Selbstbetrachtung auf: Im Zentrum herrscht Einheit. Die Reise ins Zentrum der Erde „ist, darüber läßt der Roman keinen Zweifel, auch eine Reise ins Zentrum des Ich, denn der Betrachtung des

„vermeyneten allein zu sein“ (ebd.) und unterhalten sich in der Gegenwart des ihnen unsichtbaren Simplicius über Gesundheit und Geld. Wenn die Ärzte wissen, dass ein Patient reich ist, halten sie ihn absichtlich krank. Wo hingegen kein Reichtum ist, wird man gleich in den Sauerbrunnen geschickt:

„ich dancke meinem GOtt / daß er mit nicht mehr überflüssig Geld beschert hat / als ich vermag / dann hätte mein *Doctor* noch mehr hinder mir gewusst / so hätte er mir noch lang nicht in Sauerbrunnen gerathen“ und „die Schabhäls rathen unser einem nicht eher an ein so heylsam Ort / sie getrauen denn nit mehr zu helffen / oder wissen nichts mehr an einem zu ropffen“ (beide Zit. V/11, 488).

Das Gespräch passt thematisch zu früheren Romanepisoden und nimmt eines der wichtigsten Leitmotive des Romans auf. Zum Beispiel wurde der Arzt Canard in Paris als ein geiziger Mann geschildert, dem es nicht primär um die Gesundheit seiner Patienten geht. Simplicius handelte als Theriakkrämer nicht anders. Hinzu kommt die im ersten Romansatz angesprochene Gleichsetzung von Sünde und Krankheit (*Nobilistensucht*) und die ‚letzte‘ Zeit, womit indirekt die eschatologischen Themen wie Seelenheil und (ewiges) Leben angesprochen werden, die man im Zustand der Sünde unmöglich erhalten kann.

Der Sauerbrunnen fungiert, wie aus dem Dialog hervorgeht, als Kurort, an den man entweder die Fälle schickt, mit denen man sich als Arzt nicht mehr zu helfen weiß, oder solche Fälle, die sich keine andere Heilkur (mehr) finanziell leisten können. Der Leser erfährt, dass es so etwas wie der Ort der letzten Hoffnung, aber auch ein Ort einer sicheren Heilung ist, wenn andere Methoden versagen. Er ist deshalb wohl nicht nur als Kurort im üblichen Sinn zu verstehen, sondern besitzt darüber hinaus noch eine allegorische Bedeutung. Eine solche Vermutung wird zudem durch den früheren Befund von J. Belkin unterstützt, die sich auf den naturkundlichen Hintergrund der Mummelsee-Episode konzentriert hat: Grimmelshausen distanziert sich in der Episode nicht nur von der humoralpathologischen Medizin des Mittelalters, sondern auch von Paracelsus, der diese Schule zu Gunsten einer alchemistisch-arabischen Universalmedizin überwand. Das Einzige, was in der Medizin nicht ironisiert und satirisiert wird, ist eine Naturmedizin, eine Naturheilkunde, welche die natürlichen Kräfte einer Heilquelle verwertet.²⁵⁴ Da aber die Heilquelle ein stark besetztes religiöses Symbol darstellt, wird das allegorische Verständnis von Sauerbrunnen damit noch wahrscheinlicher.

Eine weitere Überlegung, die das allegorische Verständnis des Ortes noch untermauert, ist das Bild, das sich konkret beim Dialog der Patienten abzeichnet. Simplicius steht am

Mummelsees ist die Betrachtung der eigenen Lebensgeschichte eingelagert [...].“ (Gerhart von Graevenitz, *Das Ich am Ende*, zit. S. 153.)

²⁵⁴ Johanna Belkin, *Ein natur- und quellenkundlicher Beitrag*, S. 117.

Flussufer, in einem *locus amoenus* und wird nicht gesehen, ist also „unsichtbar“. Bevor er die Patienten hört, gibt er sich einer Betrachtung hin: Am selben Ort lernte Simplicius seine zweite Frau kennen und denkt genau ein Jahr später reflektierend über das Leben nach.²⁵⁵ Derselbe Topos wird angewandt, als Springinsfeld mit seiner Frau das unsichtbar machende Nest entdeckt.²⁵⁶ Dank der Spiegelung oder Reflexion im Wasser kann Springinsfeld das Nest erblicken. An der Stelle wird er von seiner zweiten Frau verlassen, die zudem später in der Erzählung dämonische Eigenschaften erhält.

Simplicius findet in den Worten des armen Patienten Trost für sich und seine Situation – und den Weg zum Seelenheil, indem er „alle Anfechtungen und schwere Gedancken / die ich damall deß Gelds halber hatte / auß dem Sinn schlug“ (V/11, 489). So entsagt er sowohl dem Geld als auch dem Ruhm: „Jch *resolvirte* mich / weder mehr nach Ehren noch Geld / noch nach etwas anders das die Welt liebt / zu trachten“ und nimmt sich vor, ein bußfertiges und tugendhaftes Leben nach dem Vorbild seines Vaters zu führen (ebd.). Hier sagt sich Simplicius also explizit von der ‚Frau Welt‘ und ihren Verlockungen los. Dennoch bleibt er neugierig. Die Begierde, den Mummelsee zu sehen wächst bei ihm an, zumal auch sein Knan dort gewesen sein will. Er will sich dort hin vor dem französischen Heer des Duc d’Anguin geflüchtet haben,²⁵⁷ sonst wäre er von selbst nie hingegangen (V/12, 489).

Der Mummelsee befindet sich mitten in einem Wald auf einem Berg. Sein Name Mummel-See deutet schon auf das Thema des Sichverwandeln und, laut Simplicius, Sichverkleidens hin, wie er darüber selbst am Fluss im Kontext seiner eigenen Verwandlungen nachdachte:

„Von denen / so neben mir alle Erzählung gehört / gab einer diß / der ander jenes Urtheil darüber / darauß denn ihre unterschiedliche und widereinander lauffende Meynungen genugsam erhellen; Jch zwar sagte /der Teutsche Namm +Mummel-See gebe genugsam zu verstehen / daß es umb ihn / wie umb eine *Mascarade*, ein verkapptes Wesen seye / also daß nicht jeder seiner Art so wol als seine Tieffe ergründen könne / die doch auch noch nicht erfunden worden wäre / da doch so Hohe Personen sich dessen unterfangen hätten; gienge damit an den jenigen Ort / allwo ich vorm Jahr mein verstorbenes Weib das erste mal sahe“ (V/11, 487).

²⁵⁵ Vgl. ST V/11, 487

²⁵⁶ „Wir sassen einmalls beyeinander im Schatten an einem lustigen Gestatt eines stillen vorüberfliessenden Wassers [...]“ (Spr 23, 276)

²⁵⁷ Vgl. die Beschreibung im *Theatrum Europaeum* (ThE, Bd. 5, S. 178), wo Ereignisse im Herbst 1643 geschildert werden. Laut Kommentar (Breuer 2005, S. 959) hat Louis II. von Bourbon (der große Condé) erst am 25.8. 1644 in Philippsburg gekämpft (von der Zeit erzählt Springinsfeld auch, vgl. Spr 18). Siedelt man die Sauerbrunnenepisode in die frühen 1640er Jahre an, dann liegt hier ein Widerspruch zur Romanchronologie vor.

Die Drei-Tage-Zeitspanne,²⁵⁸ welche die Mummelsee-Exkursion in Anspruch nimmt unterstützt die allegorische Deutung der Episode. Weitere Umstände der Handlung können dies noch mehr bestätigen, falls man sie auch allegorisch auffasst. Der Wald um den See deutet an, dass hier Simplicius die alltägliche Sphäre verlässt, wozu die räumlich nahe, aber gebirgige Lage und unergründliche Tiefe des Sees passen. Räumliche Nähe und Ferne verschränken sich hier also eigenartig.²⁵⁹ Die Einzigartigkeit der Darstellung geht aber auch dann hervor, wenn man den Romanpassus optional vor dem Hintergrund des Evangeliums liest.²⁶⁰ Simplicius versucht, den See abzumessen und stellt die Wetterlage fest: „der Himmel [war] durchauß hell / und die Lufft gantz windstill / und wol *temperirt*“ (V/12, 490).²⁶¹ Er wirft über 30 Steine in den See. Die Bedeckung des Himmels „mit schwarzen Wolcken“ (vgl. 491) lässt wieder die Karfreitagsthematik aufkommen, weil es auch damals finster wurde (Lk 23,45), andererseits handelt es sich um ein schon in der Artusepik (in Hartmanns *Iwein*) vorkommendes Motiv. Die Donner deuten allerdings auf den Zorn Gottes hin. Dann redet Knan mit seinem Sohn, der entschlossen ist, bis zum Ende auszuhalten: „Vatter ich will bleiben und deß Ends erwarten“ (ebd., 491). Dann verlässt ihn sein „Vater“, indem er wegläuft, sodass die allegorische Bedeutungsebene, die es hier, wie ich meine, gibt, mit Komik angereichert wird: „Ja / antwortet mein Knan / ihr machts wie alle verwegene Buben / die sich nichts drumb geheyen / wann gleich die gantze Welt untergieng“ (ebd.).

Simplicius als der buchstäblich „von seinem Vater verlassene“ Sohn beobachtet dann „die Tiefe deß Sees“ (ebd., 491), in die er selbst bald, darin einem Gestorbenen gleich, herabsteigen sollte. Er beginnt die Schöpfung zu preisen: „wie seynd die Wunderwerk deß Schöpfers auch so gar im Bauch der Erden / und in der Tiefe deß Wassers so groß!“

²⁵⁸ Ich messe den Zeitbestimmungen der Episode also eine konstitutive Rolle bei. Unterschiedliche Ansicht vgl. Harry Mielert: „Der paracelsische Anteil an der Mummelsee-Allegorie in Grimmelshausens ‚Simplizissimus‘“. In: *DVjs* 20 (1942), H. 4, S. 435-451, bes. 450f.

²⁵⁹ Ansgar M. Cordie, *Raum und Zeit des Vaganten*, vgl. S. 418.

²⁶⁰ Simplicius' Begleiter ist der Knan und er ist wie sein „geliebter Sohn“: „denn er hatte mich so lieb / daß er mich ungeru auß dem Gesicht liesse / und weil die Leut im Land glaubten / daß ich sein lieblicher Sohn seye / prangte er mit mir [...]“. (490) Sie brauchen fast sechs Stunden, um auf den Berg zu dem See hinzugelangen. Am See fand Simplicius „gleich etliche gezimmerte Hölzzer darinn ligen / die ich und mein Knan vor *rudera* deß Württembergischen Flosses hielten;“ (ST V/12, 490).

²⁶¹ Das stellt ein Idealwetter für das folgende Experiment mit Steinen dar, und der Ausdruck *temperiert* wird von D. Breuer als Hinweis auf die Ausgeglichenheit der Luftmischung und auf die damalige Auffassung von der guten Voraussetzung für die schöpferischen Prozesse der Melancholiker verstanden (vgl. Breuer 2005, S. 960).

(ebd., 492). Das in der Bibel vorkommende Schöpferlob²⁶² kommt implizit nicht nur am Karfreitag zu Wort, sondern auch in der Offenbarung:

„Sie sangen das Lied des Mose, des Knechtes Gottes, und das Lied zu Ehren des Lammes: Groß und wunderbar sind deine Taten, Herr, Gott und Herrscher über die ganze Schöpfung. Gerecht und zuverlässig sind deine Wege, du König der Völker.“ (Offb 15,3)

Man sieht, die eschatologische Thematik des darauffolgenden Sylphengesprächs – das ewige Leben, die Erbsünde und die Unsterblichkeit der Seele – ist allein durch die Allusionen im Text mehr als hinreichend vorbereitet.

4.4.2 Im Centro Terrae: Simplicius begegnet der Schöpfung

Die ‚Sylphen‘ bewohnen bei Grimmelshausen den Mittelpunkt der Erde. An die Mitte bindet sich eine reiche Metaphorik.²⁶³

„Die Reise erreicht ihr Ziel im Zentrumspunkt der Perspektive, wo alles Nichtendliche oder Unendliche zusammengezogen ist zur sichtbaren Präsenz des Endes, wo die ins Unendliche verlaufenden Raum- und Zeitlinien zusammentreffen in einem endlichen *Mittelpunkt*.²⁶⁴

Die Mitte ist ein Ruhepunkt. Simplicius befindet sich an einem Ort, an dem auch die Zeit gleichsam ihre Mitte erreicht hat und zum Stillstand gekommen ist. Im Wasser kann er sowohl die Sonne als auch den Mond und Gestirne überblicken, d.h. sie haben sowohl den Tag als auch die Nacht. Im Sylphenreich gibt es immer Licht und Sonnenschein (vgl. V/16, 514). Wenn Simplicius zum Sylphenkönig gelangt (V/15), sieht er von der Mitte aus Vertreter aller (fabelhaften) Völker: „Also sahe ich auch / wie in einem Trachten-Buch / die Gestalten der Perser / Japonier / Moscowiter / Finnen / Lappen / und aller andern *Nationen* in der gantzen Welt.“ (ebd., 506)

Ferner herrscht eine Einheit im sprachlichen Bereich: Obwohl aus unterschiedlichen Ländern herkommend, redeten die Sylphen dennoch ein gutes Deutsch. Der Begleiter von Simplicius sagt dann,

„daß sie nicht mehr als eine Sprach könten / die aber alle Völcker auff dem gantzen Umbkreiß der Erden in ihrer Sprache verstünden / und sie hingegen dieselbe hinwiderumb: welches daher komme / dieweil ihr Geschlecht mit der Thorheit so bey dem Babylonischen Thurn vergangen / nichts zu schaffen hätte“ (V/16, 511f.).

²⁶² Vgl. außerdem z. B. 5. Mose 32,4; Ps 111,2; Ps 139,14. Laut Kommentar liegt hier konkret eine Anspielung auf Ps 104 vor (Breuer 2005, S. 960).

Der am Karfreitag anzitierte Psalm („Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, bist fern meinem Schreien, den Worten meiner Klage?“ Ps 22,2) endet bekanntlich mit einem Schöpferlob.

²⁶³ „Solche Mittelpunkte sind im Diskurs der Perspektivisten mit reicher Metaphorik besetzt. Obenan steht der Topos von der visuellen Verendlichung des Unendlichen. Denn Parallelen, die ins Unendliche laufen, läßt die Raumordnung der Zentralperspektive in einem endlichen Punkt zusammenlaufen. Der Punkt muß im Bild nicht sichtbar sein, aber er ist aus der Anordnung des Sichtbaren rekonstruierbar und demonstrierbar.“ (Gerhart von Graevenitz, *Das Ich am Ende*, S. 150.)

²⁶⁴ Gerhart von Graevenitz, *Das Ich am Ende*, S. 151, Hervorh.i.Orig.

Die Sylphensprache ist von der babylonischen Sprachenverwirrung unberührt geblieben. Im *Teutschen Michel* (1673) wird eine solche Auffassung direkt auf die deutsche Sprache bezogen:

„Wanns nun die teutsche Sprach adelt und ihr zu sonderbarem Ruhm gereicht, zumalen ihr Altertum und daß Aschenatz vor Erbauung des babylonischen Turns in Teutschland kommen, daraus erwiesen wird (wie gedachter redliche Teutsche Zeiler an bemeldtem Ort erinnert), sofern sich viel einsilbige Wörter in derselben befinden, so wollte ich unsern Sprachhelden, die so ernstlich für ihr Vaterland eifern und dasselbe bei der Reinigkeit seiner in ihr selbst bestehenden Sprach zu erhalten sich angelegen sein lassen, getreulich geraten haben, sie wollten Fleiß anlegen, sich mehr solcher einsilbigen Wörter als ihrer neuerfundenen Fratzen zu gebrauchen“ (TM 75f).²⁶⁵

Die Mitte nützt als Topos schon Ovid, der in seinen *Metamorphosen* die Fama im Zentrum des Erdkreises wohnen lässt:

„Orbe locus medio est inter terrasque fretumque
caelestesque plagas, triplicis confinia mundi;
unde quod est usquam, quamvis regionibus absit,
inspicitur, penetratque cavas vox omnis ad aures:
Fama tenet summaque domum sibi legit in arce
innumerosque aditus ac mille foramina tectis
addidit et nullis inclusit limina portis;
nocte dieque patet; tota est ex aere sonanti,
tota fremit vocesque refert iteratque quod audit;
nulla quies intus nullaque silentia parte,
nec tamen est clamor, sed parvae murmura vocis,
qualia de pelagi, siquis procul audiat, undis
esse solent, qualemve sonum, cum Iuppiter atras
inrepuuit nubes, extrema tonitrua reddunt.
atria turba tenet: veniunt, leve vulgus, euntque
mixtaque cum veris passim commenta vagantur
milia rumorum confusaque verba volutant;
e quibus hi vacuas implent sermonibus aures,
hi narrata ferunt alio, mensuraque ficti
crescit, et auditis aliquid novus adicit auctor.
illic Credulitas, illic temerarius Error
vanaque Laetitia est consternatique Timores
Seditioque repens dubioque auctore Susurri;
ipsa, quid in caelo rerum pelagoque geratur
et tellure, videt totumque inquirat in orbem.“²⁶⁶

²⁶⁵ „Grimmelshausens Auffassung, es gebe Völker, die der babylonischen Verwirrung entgangen sind, dürfte in bezug auf die kirchliche Auffassung nicht ganz orthodox sein, ist aber typisch für eine Zeit, wo man neue Weltteile entdeckt, deren Bewohner nicht mehr als Nachkommen von einem der drei Söhne Noahs interpretiert werden können. Ob es sich bei der Sprache, die diese Meerbewohner in südamerikanischem Gewand sprechen, um eine Natursprache handelt oder ob es sich um eine Art sprachlichen Protheus handelt, der je nach Gesichtspunkt eine andere Gestalt annimmt, ist schwer zu sagen.“ (Rosmarie Zeller: „Adamitische Sprache, Natursprache und Kabbala. Überlegungen zu Sprachtheorie und Poesie im 17. Jahrhundert.“ In: *Morgen-Blanz* 6 (1996), S. 133-154, bes. 146.)

²⁶⁶ „Es gibt einen Ort in der Mitte des Erdkreises, zwischen Erde, Meer und Himmelszonen, die Grenzscheide der dreigeteilten Welt; von dort kann man alles, was irgendwo geschieht, sehen, sei es auch noch so weit entfernt, und jede Stimme dringt an das lauschende Ohr. Fama wohnt dort und hat sich an der höchsten Stelle ein Haus gebaut, ihm zahllose Eingänge und tausend Öffnungen verliehen und die Schwellen nicht mit Türen verschlossen. Tag und Nacht steht es offen; es ist ganz aus tönendem Erz; überall hallt es, wirft die Klänge zurück und wiederholt, was es hört. Drinnen herrscht keine Ruhe, nirgends Stille, doch auch kein Lärm, nur leises Murmeln, wie von Meereswellen, wenn man sie von ferne hört, oder wie das letzte Grollen von Iuppers Donner in schwarzen Wolken. In der Halle gibt es ein Gedränge; sie kommen, sie gehen, ein leichtes Völkchen; wahre und erlogene Gerüchte wirbeln zu Tausenden durcheinander; und es herrscht ein Gewirr von Stimmen. Die einen füllen unbeschäftigte Ohren mit Gerede, die anderen tragen das

Die Fama weiß daher von allem Bescheid. Sie ist überall anwesend und hat überall ihre Gesandten, ähnlich wie das Wasser ist auch sie ubiquitär und vergänglich. Das „Gemurmel“ („parvae murmura vocis“) ist in ihrem „Reich“ zu hören. Der Name Mummelsee im *Simplicissimus* soll aber von „Sichverkleiden“ herrühren.

Auch die Rosenkreuzer kennen den Topos vom Mittelpunkt der Erde, wo sich ein Berg befinden soll. Besonders ausführlich beschreibt den Weg zu einer solchen „Mitte“ Thomas Vaughan²⁶⁷ in seiner Schrift *Lumen de Lumine*, bzw. in dem Brief „A Letter from the Brothers of R.C. Concerning the Invisible, Magicall MOUNTAINE, And the Treasure therein Contained.“ Man soll sich zu diesem Berg mitten in der Nacht mit einem Begleiter (Ductor) begeben. Der Berg, der den Schatz (Tinctur) in sich birgt, auf eine wunderbare Weise beschaffen.²⁶⁸ Den Schatz bekommt man erst nach einem Unwetter, dem starken Wind, Erdbeben und Feuer.²⁶⁹ Es ist eine „Tinctura“, „quà Mundus (si Deo placeret, & tantis donis dignus esset) posset tingi, & in summum Aurum Coverti.“²⁷⁰ Die Beschreibung bei Vaughan erinnert an die Mummelsee-Reise des Simplicius, am stärksten wohl in dem Unwetter und dem Schatz, an den Simplicius' wunderbarer Sauerbrunnen verweist.

Die phantastisch-irreale Reise ins Zentrum der Erde bzw. in den Abgrund wie etwa in die Hölle hat aber auch als Motiv der Katábasis²⁷¹ eine lange Tradition, die in der

Erzählte weiter, und das Maß des Erfundenen wächst; jeder neue Berichterstatter fügt zu dem Gehörten etwas hinzu. Dort wohnt die Leichtgläubigkeit, dort der leichtfertige Irrtum, die eitle Freude und die fassungslosen Ängste, der jähe Aufruhr und das Geflüster, dessen Vater niemand kennt. Fama selbst sieht, was am Himmel, auf dem Meer und auf Erden geschieht, und blickt forschend in die weite Welt.“

Grimmelshausen selbst nennt Ovidius bei der Begegnung mit Baldanders ausdrücklich (vgl. Cont 9, 605). P. Ovidius Naso: *Metamorphoseon libri quindecim. Metamorphosen in fünfzehn Büchern*. Lateinisch / Deutsch. Übs.u.hg.v. Michael von Albrecht. Stuttgart: Reclam, 1997, Lib. XII, v. 39-63.

²⁶⁷ Thomas Vaughan: *Lumen de Lumine. Or A new Magicall Light, discovered and communicated to the World*. London. Printed for H. Blunden at the Castle in Corne-Hil. 1651. Eine deutsche Übersetzung der Schrift erschien 1693 in Hamburg.

²⁶⁸ „Est MONS situs in medio Terrae, vel Centro orbis, qui est parvus & magnus; est mollis, etiam supra modum durus & Saxosus; est unicuique propinquus, & longiquus, sed ex Consilio Dei Invisibilis. In eo sunt maximi Thesauri absconditi, quos Mundus numerare non potest; Qui mons ex Invidiâ Diaboli [...] multum trucibus Animalibus, & aliis Avibus rapacibus circumdatus est, quae viam Homini reddunt difficilem, & periculosam [...]“ (Thomas Vaughan, *Lumen de lumine*, S. 28f.)

²⁶⁹ „Hunc Ventum sequitur Terraemotus, qui absolvit ea, quae Ventus reliquit, & aequabit ea, Cavete tamen nè recedatis, Post Terraemotum sequetur Ignis maximus, qui omnem Terrestrem Materiam consumet, & Thesaurum deteget, vos vero eum videre nequitis. Verum post haec omnia, & fermè circa Tempus Matutinum erit Tranquillitas magna, & amica, & videbitis stellam Matutinam ascendere, & Auroram assurgere, & magnum Thesaurum animadvertetis.“ (Thomas Vaughan, *Lumen de lumine*, S. 30)

²⁷⁰ Thomas Vaughan, *Lumen de lumine*, S. 30. (Die englische Übersetzung des lateinischen Briefes folgt ab S. 32ff)

²⁷¹ Jost Eickmeyer, *Intratextuelle Beziehungen...*, S. 107.

„Ganz im Zentrum der vielgestaltigen Wirkung, die von der antiken Menippea ausgeht, steht der Komplex der Beschreibung seltsamer Reisen. Dieser Komplex ist dreifach untergliedert in die seltsamen Reisen auf, unter und über der Erde.“ Trappen nennt drei Typen von phantastischen Reisen, die in der Menippea vorgegeben sind, es ist die Reise unter die Erde, seltsame Reise auf der Erde, deren Untertypen Robinsonade und Utopien sein können, und schließlich die Mondreise. (Ders., *Grimmelshausen und die menippeische*

Menippea vorgegeben ist. Höllengespräche, Ausflüge in andere Welten und das Spiel mit dem Topos der verkehrten Welt gehören ebenfalls dazu. Grimmelshausen hat den Topos gekannt und spielt damit in seinem gleichnamigen Werk satirisch, wenn sein Erzähler, der eben in der Hölle landete, die ‚normale‘ Welt für töricht und ‚verkehrte‘ erklärt, die verkehrte Welt der Hölle aber gerade deshalb für ‚normal‘:

„denckwürdige Historien / Wunderfäll und seltzame Geschichten / die sich etwan da und dort in unserer Irdischen so genanten Verkehrten Welt zugetragen [...] Warumb solte aber ich dergleichen Sachen beschreiben / die wir täglich vor Augen sehen? [...] Derowegen will ich hier etwas aus einer andern Verkehrten Welt vormahlen / worinnen nemblich der Arme Lazarus [...] mit himlischer Freude getröstet: Der reiche Prasser aber [...] mit höllischer Pein gequelet wird“ (VW 415f).

Simplicius wird von den Sylphen in den See geholt und das neue Kapitel (V/13) eröffnet mit einer Abhandlung über die Entfernung von der Erdoberfläche zum Zentrum. Unter Berufung auf Plinius wird zunächst der Brief eines Toten genannt, der angeblich von seinem Grab ins Zentrum der Erde gelangte. Mit Plinius und Geometrie werden zugleich die Naturwissenschaften verlacht, denn die Episode zeigt gerade, dass die Wissenschaft, exakte Messungen und alte Autoritäten nicht alles vollständig erfassen können, was die Schöpfung zu bieten hat. Die Auffassung über das Weltall, wie Aristarchus oder Kopernikus sie bieten, wird von den Sylphen konsequenterweise verlacht. Simplicius fragt, warum sie ausgerechnet ihn auf die Reise ins Zentrum der Erde genommen haben. Als Antwort kommt die Begründung, dass der König mit ihm etwas zu besprechen hat und dass Simplicius sich über die Wunder der Natur wundert, ohne noch irgendetwas davon wirklich gesehen zu haben (V/13, 495), was sich wie eine Anspielung auf die Worte des Auferstandenen zu Thomas ausnimmt: „Weil du mich gesehen hast, glaubst du. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.“ (Joh 20,29)

Die Antwort der Sylphen auf die Frage, wozu ihre Seen nützlich seien, ist dreifach – solche Seen nageln die Gewässer an der Erdoberfläche fest, sie versorgen die Wasserquellen und drittens sollen dort die Sylphen leben und Gott loben. Die Gewässer verhindern, dass die Erde durchs Feuer untergeht. Der Sylphe verweist auf den Untergang von Mond, Venus oder Mars als Abend- oder Morgenstern. Die Erde werde durchs Feuer vergehen und sich dann erneuern. Wie auch schon in der Bibel steht, sagt der Sylphe, dass Gott allein das Datum von Weltende kennt, alles andere sind Mutmaßungen der Sylphen oder Alchemisten – was „eure *Chymici* auß ihrer Kunst daher lallen.“ (ebd., 496).

Das Gewitter, das entsteht, wenn man Steine in den See wirft, geschieht zur Abschreckung des Mutwillens „der jenigen / so sie hinein zu werffen pflegen“ (V/14, 500).

Satire, bes. S. 144ff und 298-303, zit. 144f.) Zur Anderweltlichkeit in der Menippea vgl. Werner von Koppenfels, *Der andere Blick...*, bes. S. 22ff.

Es ist demnach ein Erziehungsmittel, Bestrafung der *curiositas*. Dies sei „eins von den vornehmsten Stücken unsers Geschäfts“ (ebd.). Wenn sie dies nicht machen würden, könnten die mutwilligen Menschen durch die in solche Seen hineingeworfenen Steine die unterirdischen Wohnungen der Sylphen verstopfen und viel Schaden anrichten, „das dann nichts anders als ein schädliche *Confusion*, und der gantzen Welt Untergang mit sich bringen könnte.“ (ebd., 501). Die Seen versorgen alle Quellen mit Wasser, erhalten die Schöpfungsordnung aufrecht und sichern ihr Fortbestehen.

Simplicius erkundigt sich dann nach dem Wesen der Sylphen. Sie sind weder reine Geister noch Menschen, sondern sterblich mit vernünftiger, sterblicher Seele. Wie Paracelsus oder Praetorius anmerken, sind die Sylphen präadamitische Wesen und nehmen eine Zwischenstellung zwischen Mensch und Geist ein, weil sie weder das eine noch das andere sind, aber dennoch Eigenschaften beider aufweisen.

Der Sylphenkönig entfaltet im Folgenden eine Kosmogonie.²⁷² Die Sylphen betrachten sich als Zwischenwesen zwischen Mensch und Tier, weil sie eine sterbliche Seele haben. Christus hat durch sein Opfer den Zorn Gottes gestillt und den Menschen „die ewige Seligkeit wiederum erworben“ (V/13, 498). Für die Sylphen gilt das nicht, sie sündigen nicht, haben keine Schmerzen und können folglich den Zorn oder die Strafen Gottes auch nicht auf sich laden. Dennoch leben sie nicht glücklicher als die Menschen:

„ihr seyt weit mehrers beseeligt als wir / in dem ihr zu der seligen Ewigkeit / und das Angesicht Gottes unauffhörlich anzuschauen erschaffen / in welchem seeligen Leben eurer einer der selig wird / in einem einzigen Augenblick mehr Freud und Wonne / als unser gantzes Geschlecht von Anfang der Erschaffung biß an den Jüngsten Tag / geneust.“ (ebd., 499).

Die Sylphen verwundern sich über die menschliche Weltverfallenheit, die zur Verdammnis führt.²⁷³ Sie begreifen ihre Sterblichkeit als einen Mangel und um so verwerflicher ist darum jemand, der den Vorzug, zur ewigen Seligkeit berufen zu sein, nicht empfindet und

²⁷² Der Mensch soll mit seinen Nachkommen die Zahl der gefallenen Engel ersetzen: „zu solchem End nun wurde die Welt erschaffen“ (V/13, 497). Den Menschen hat damals von den Engeln unterschieden „daß er mit der irdischen Bürde seines Leibs beladen / und nicht wuste was gut und böß war / und daher auch nit so starck und geschwind als ein Engel seyn konte; hatte hingegen aber auch nichts gemeines mit den unvernünftigen Thieren / demnach er aber durch den Sündenfall im Paradeis seinen Leib dem Todt unterwarff / schätzten wir ihn das Mittel zu seyn zwischen den heiligen Engeln und den unvernünftigen Thieren [...]“ (ebd.).

²⁷³ „Wir verwundern uns an euch nichts mehrers / als daß ihr euch / da ihr doch zum ewigen seeligen Leben / und den unendlichen himmlischen Freuden erschaffen / durch die zeitliche und irdische Wollüste / die doch so wenig ohne Unlust und Schmerzen / als die Rosen ohne Dörner sind / dergestalt bethören last / daß ihr dadurch euer Gerechtigkeit am Himmel verlieret / euch der frölichen Anschauung deß Allerheiligsten Angesichts Gottes beraubt / und zu den verstossenen Engeln in die ewige Verdammnis stürztet! [...] denn das Leben so ihr habt / ist nit euer Leben / sondern euer Leben oder der Todt wird euch erst gegeben / wenn ihr die Zeitlichkeit verlaßt; das aber was ihr das Leben nennet / ist gleichsam nur ein *Moment* und Augenblick / so euch verliehen ist / Gott darin zu erkennen / und ihme euch zu nähern / damit er euch zu sich nemmen möge / dannenhero halten wir die Welt vor einen Proberstein Gottes.“ (V/14, 504).

sogar verscherzt. An seiner ewigen Verdammnis ist der Mensch selbst schuld.²⁷⁴ Behauptet wird keine Prädestination, sondern eine Verschränkung von göttlicher Gnade und menschlicher Willensfreiheit. Man entscheidet selbst über sein Heil, die göttliche Gnade steht jedem offen. Darin ist die Mummelsee-Episode als Romanstelle theologisch relevant.²⁷⁵ Katholisch ist diese Sicht insbesondere dann, wenn die Rede vom reinigenden Feuer als Beschreibung des Fegfeuers aufgefasst wird: „und nachdem er [Gott] ihren *Valor* am Strich befindet / oder nachdem sie sich durch Feuer läutern lassen / die gute und feine Gold- und Silbersorden in seinen himmlischen Schatz leget“ (V/14, 504). Das ‚wahre‘ Leben ist das Leben in Ewigkeit des Himmels oder der Hölle und bereits im Verhältnis zur Welt zeigt sich für jeden die Neigung in der Ausrichtung auf das eine oder andere. Die Welt als Prüfstein Gottes ist so zugleich sein Mittel zur Seelenunterscheidung.

Der Sylphen-König bringt dann in seinem Dialog mit Simplicius außer dem Tod (vgl. V/15, 506) einen weiteren Aspekt der letzten Dinge zur Sprache und den Jüngsten Tag. Er habe gehört, „daß sich die irdische Menschen / und sonderlich ihr Christen deß jüngsten Tags ehistes versehen“ (ebd., 506), nicht nur weil sich langsam die Prophezeiungen alle erfüllt haben, sondern auch weil die Menschen so lasterhaft leben, sodass es Gott ihnen nicht mehr verzeihen kann. Gott wird also in seinem Zorn vorgestellt, damit ähnelt er dem erzürnten Jupiter (III/3ff), oder etwa dem alttestamentlichen Gott, der Sodom und Gomorra bestrafen will. Der mit dem Weltuntergang verbundene Feuertod erschreckt die Sylphen. Die Nachrichten vom Verhalten der Menschen stehen im Widerspruch zu dem, was im Buch der Natur zu lesen ist, weil sie der Natur noch keine Anzeichen der Parusie und des Jüngsten Tages entnehmen konnten. Deshalb wurde Simplicius geholt, „umb zu vernehmen / was etwas deßwegen vor Sorg oder Hoffnung zu machen seyn möchte?“ (V/15, 507) Sie wollen einen von den Menschen fragen, weil gerade ihnen

„hiebevör ihr Heyland selbstn etliche Warzeichen seiner Zukunfft hinterlassen / ersuchen dich derowegen gantz holdseelig / du wollest uns bekennen / ob der jenige Glaub noch auff Erden sey oder nit / welchen der zukünfftige Richter bey seiner Ankunfft schwerlich mehr finden wird?“ (ebd., 507).

Simplicius antwortet im Sinne des Dogmas, d.h. den Zeitpunkt kennt Gott(Vater) allein, niemand sonst. Der Sylphenkönig bittet dann, um sich selbst ein Urteil zu verschaffen, um einen Bericht,

²⁷⁴ „Solcher Verdammten ewiger Jammer / worein sie sich selbst gestürzt haben / benimmt drum der Hoheit und dem Adel ihres Geschlechts nichts / sintemal sie so wol als andere / in ihrem zeitlichen Leben die ewige Seeligkeit hätten erlangen mögen / da sie nur auff dem darzu verordneten Weg hätten wandlen wollen.“ (V/13, 499f).

²⁷⁵ R. Hillenbrand setzt ferner die Frage des Sylphenkönigs (nach dem Weltende) mit dem Romanbeginn in Verbindung. (Ders., *Erzählperspektive und Autorintention*, S. 161-163.)

„wie sich die Stände der Welt in ihrem Beruff halten / damit ich darauß entweder der Welt und unsers Geschlechts Untergang: Oder gleich meinen Worten mir und den meinigen ein langes Leben und glückseelige Regierung *conjecturiren* könnte / hingegen will ich dich sehen lassen was noch wenig zu sehen bekommen / und hernach mit einer solchen Verehrung abfertigen / deren du dich dein lebtag zu erfreuen haben wirst / wann du mir nur die Warheit bekennest“ (ebd., 507).

Er soll für eine wahrheitsgemäße Antwort reichlich beschenkt werden. Zudem wird er gezwungen zu sprechen, er muss eine Antwort geben: „es muß doch seyn / wann du anders wider auff den Erdboden wilst.“ (ebd., 507)

Es folgt die berühmte „Lüge“ des Simplicius, sein satirisches Enkomion auf die menschliche Gesellschaft. Außer der Deutung als Satire, wurde die Antwort auch als Darstellung eines Wunschbildes²⁷⁶ oder als Aufschub von Ende interpretiert.²⁷⁷ Schon vor Jahren wurde erkannt, dass eine Lüge an einer solchen exponierten Stelle den Leser in Verlegenheit setzt:

„Das Sylphenreich der Mummelsee-Episode ist auf seine naturkundlichen Implikationen, auf seinen sozialutopischen Charakter und auf den in ihm enthaltenen eschatologischen Zug hin untersucht worden. Nicht befriedigend beantwortet konnte bisher allerdings die Frage werden, warum Simplicius gerade im Zusammenhang der Endzeiterwartung dem Sylphenfürsten gegenüber zum Lügner wird: Will er die eschatologische Erwartung auf der Erde stillstellen oder will er auch in diesem Abschnitt eben genau das Spannungsverhältnis von sündhaft empfundener Gegenwart und sinnvoller Zukunft in der satirischen Brechung offen halten, das als Erkenntnismöglichkeit in der Verkehrten-Welt-Schilderung immer schon testkonstitutiv eingebaut ist.“²⁷⁸

Bekanntlich kommt es gerade in der *Verkehrten Welt* zu einer analogen Situation wie im Dialog von Simplicius und Sylphenkönig, wenn der Erzähler mit den Verdammten Gespräche führt.²⁷⁹ In diesem Kontext erwähnenswert ist eine Stelle aus dem Werk, die sich mit der Aufzählung der Völker in der Mummelsee-Episode selbst und noch mit dem Völkerkatalog in dem 14. Abschnitt der *Continuatio* begegnet (ST V/15, 505). Mit dem Sylphengespräch teilt der betreffende Höllendialog in der *Verkehrten Welt* ebenfalls die apokalyptische Thematik. Der Höllenbesucher trifft auf seiner Reise einen verdammten

²⁷⁶ Harry Mielert, *Der paracelsische Anteil an der Mummelsee-Allegorie*, S. 449.

²⁷⁷ Simplicius zeichnet den Sylphen „die Welt so, wie sie sein soll, nicht so verzerrt und verkehrt, wie sie ist, und erschwindelt so den Aufschub des Endes [...]“ (Gerhart von Graevenitz, *Das Ich am Ende*, S. 151.)

²⁷⁸ Elmar Locher, *Die Zeichen sind beieinander*, S. 62.

Die Mineralienkataloge hat v.a. Belkin untersucht: „Hubert Gersch hat dargelegt, daß für die Gewässer kataloge der Mummelsee-Episode (14. Kapitel des 5. Buches) und des 14. Kapitels der *Continuatio* vor allem die *Magia naturalis* von Wolfgang Hildebrand (Buch 3, Bl. 8 verso – 14 verso) als Vorbild diente und für den *Continuatio*-Katalog zusätzlich auch noch die deutsche Übersetzung der *Piazza Universale* des Thomas Garzoni (86. Diskurs); und vor allem, daß für den Katalog des fünften Buches die *Piazza Universale* überhaupt nicht benützt worden war.“ (Johanna Belkin: „Ein natur- und quellenkundlicher Beitrag zur Mummelsee-Episode im *Simplicissimus*.“ In: *Simpliciana* IX (1987), S. 101-138, zit. S. 106f.) Vgl. ferner Harry Mielert, *Der paracelsische Anteil an der Mummelsee-Allegorie*, S. 435-451.

²⁷⁹ Den Umstand bemerkte vor Jahren schon Mielert, vgl.: Harry Mielert, *Der paracelsische Anteil an der Mummelsee-Allegorie*, S. 435-451, bes. S. 439, 448.

Neulich wieder vgl. Cordie: „Die Technik, dem unwissenden Mummelsee-Fürsten die Welt in lügenhafter Verkehrung zu präsentieren und so die Mißstände in eine Idealgesellschaft zu transformieren, gleicht den Antworten, die der Erzähler in Grimmels Hausens *Verkehrten Welt* den Verdammten in der Hölle gibt.“ (Ansgar M. Cordie, *Raum und Zeit des Vaganten*, S. 432, Fn 42.)

Soldaten und Soldatenwerber, mit dem er über Kriegsführung und Frieden spricht, erwähnt wird Candia als die von den Türken besetzte Insel Kreta²⁸⁰ („Jnsul Creta / jetzo Candia“ VW 479). Der Erzähler führt eine längere Rede über exotische Länder (Indien, Asien) und darüber, dass die dortigen Bewohner sich zum christlichen Glauben bekehrt haben. Seine Rede steht so im Kontrast zu dem vorangehenden Gespräch über Krieg und Frieden und soll dem Höllenbewohner zeigen, wie friedlich es auf Erden zugeht.²⁸¹

Aus dem ersten Dialog zwischen Simplicius und dem Fürsten ging hervor, dass sich die Sylphen über das lasterhafte Benehmen der Menschen verwundern, es dagegen „normal“ wäre für sie zu hören, dass die Menschen nach dem Wort Gottes leben und der Nächstenliebe ergeben sind. Simplicius' Enkomion entspricht dieser Erwartung und gibt dem König einen großen Trost: Die Menschen sind nicht so böse, dass Gott die ganze Welt vernichten will. Es beginnt ein neues Kapitel, als Simplicius schließlich eine Pause macht und überlegt, was er „noch ferners vorbringen wolte“ (V/16, 510). Doch der König unterbricht ihn und erklärt sich zufrieden mit dem, was er gehört hat. Die Rede des Simplicius ist unvollendet, ihr Ende fehlt, was aber nur der Leser und Simplicius, nicht jedoch die Sylphen wissen. Die Antwort ist daher nicht gleich als ‚Lüge‘ einzuordnen, bestenfalls als die halbe Wahrheit. Was ausgespart blieb, wollte der König nicht erfahren.

Simplicius soll noch am selben Tag wieder auf den Erdboden zurück gebracht werden und sich entscheiden, was er „von ihrem König vor eine Gab begehren wolte“ (V/16, 512). Er begehrt einen Heilbrunnen: „Meine Meynung wäre [...] von ihm einen Gesund-Brunnen auff meinen Hof zu begehren“ (512). Es soll eine Heilquelle sein, die seinen Mitmenschen „zu nutz / ihrem König aber zur Ehr : mir aber zu einem unsterblichen Nahmen / und ewigen Gedächtnuß gereichen würde“ (514). Sein Wunsch wird oft dahingehend ausgelegt, dass er zu der Zeit den Brunnen aus Habgier und aus unlauteren kommerziellen Absichten begehrt und daher seinen wunderbaren Stein an einem falschen Ort verzettelt, weil ihm

²⁸⁰ Doch schon ein wenig weiter unten wird Candia mit Sri Lanka gleichgesetzt und nach Ost-Indien verlegt: „Candia / sonst Zeilon genant“ (VW 480).

²⁸¹ „also hatten sich nicht weniger mehr als Rittermässig die Spannier / Portugesen / Engel- und Holländer in Africa / West-Indien und denen übrigen Ost-Indianischen Jnsuln und Ländern / dann Candia / sonst Zeilon genant [sic] / haben die Portugesen und Holländer vermittelst ihrer Einigkeit überwunden und zum Christlichen Glauben gebracht / man sihet allerdings keinen mehr der sich vor einen Singalen bekennet / die Malobren / Peguaner / Calikeuther und noch wohl andere mehr uns bishier unbekante Völcker / die bey nahe unter dem Polo Antartico wohnen / haben sich der Christen Einigkeit / ihrer Treu / ihres Gottseligen Seelen-Eifers / und in Summa einer so seltenen in der Welt niemahls erhörten Harmonia dergestalt zu erfreuen / daß die dero Löbl. Einstimmung beypflichten / und ich weiß nicht aus was vor einer verwunderlicher Erstaunung über Europæer Glück sich ihren als rechtschaffenen alten Christen die GOTT liebt und als seine Außerwehlt Kinder so hoch beseligt / gleichförmig machen! So / daß viel daraus schliessen / weil den alten Propheceyungen nach ein Hirt und ein Schaafstall seyn werde / ehe der Jüngste Tag komme / seye das End der Welt vorhanden! So hat es nun einen Beschaffenheit umb die heutige Krieg der Christen.“ (VW 480)

gerecht vergolten wird. Wenn man aber genau hinsieht, ist ein gewisser Ehrgeiz, schon in der Antwort an den Sylphenkönig enthalten, wenn Simplicius offen zugibt, er möchte, dass sein Name unsterblich sei. Die drei Gründe, die den Sylphen bewegen, den König doch zu bereden, lassen sich zugleich übertragen auslegen, falls unter Gesundheit das Seelenheil verstanden wird. Simplicius würde dann für sich erstens die Kunst des ‚Heilens‘ beanspruchen, mit der er den anderen hilft, zugleich zweitens den Sylphenkönig, d.h. die Schöpfung, lobt und so drittens seinen Namen unsterblich macht. Obwohl auf der Handlungsebene von einem wirklichen Sauerbrunnen in der nachfolgenden Episode erzählt wird, liegt dennoch die Erwägung nahe, ob der Wunsch des Simplicius‘ nicht auch im übertragenen Sinn zu verstehen ist. Der Wunsch, einen Sauerbrunnen zu besitzen und andere zu heilen, käme dann übertragen dem Wunsch gleich, Dichter zu werden. Die Heilsamkeit des Wortes reklamiert für sich beispielsweise die verdeutschte Version von Petrarcas Buch:

„Auch so treügt mich nit / das etlich mainen / das die ärtzney der wort den gemüten / die mancherley widerwertigkeit haben vnhilfflich vn[d] vnkrefftig vermainen zu sein / darumb das sy dem geprechen des leybs wenig hilfflich seind. Auch so ist mir das wol wissent / als die geprechen des gemüts vnsichtig seind / das also ist auch dye ärtzney vnsichtig / Daru[m]b dye mit falschen mainunge[n] verfürd seind / die sol man mit der warheit erledigen / vn[d] die durch das hören gefallen seind / die sollen durch das hören wider auff ersteen.“²⁸²

Simplicius bekommt den wunderbaren Stein für seinen „rechtschaffenen Medicinalischen Sauerbrunnen“ (V/17, 515). Die Quelle solle ihm „so wol bekommen und zuschlagen [...] / als du mit Eröffnung der Warheit umb uns verdient hast.“ (ebd., 515) Diese Worte werden gemeinhin so gedeutet, dass Simplicius der betrogene Betrüger ist, weil er einen profitorientierten Wunsch als einen altruistischen vorträgt. Später in der *Continuatio* (Cont 14) wird der an den Mummelsee erinnernde Wasserkatalog gerade durch ein Geständnis eines profitorientierten und gerade nicht heilsamen Erzählens ergänzt. In seiner Rede vor dem König hat Simplicius einen Idealzustand der Gesellschaft entworfen, den es so nur im Himmel geben kann, wo die Folgen der Erbsünde, das Böse und selbst die Neigung zum Bösen, ganz verschwunden sind. Er hat die Neugierde des Sylphen nur durch die halbe Wahrheit befriedigt, in der gerade der Freie Wille und die menschliche Schwäche nicht zum Wort kamen.

Der Wunsch nach einem Heilbrunnen ist nicht einzig durch Ehrgeiz motiviert, sondern zugleich durch die naive Erwartung, dass jedermann sich einen solchen Brunnen und folglich Gesundheit wünscht. Es ist eine ähnliche Schwierigkeit, die im simplicianischen

²⁸² „Vorred des Sebastiani Brandt“ in: Franciscus Petrarca. *Von der Artzney bayder Glück / des guten vnd widerwertigen. Vnnd weß sich ain yeder inn Glück vnd vnglück halten sol.* Auß dem Lateinischen in das Teütsch gezogen. [...] Gedruckt zu Augspurg bey Heynrich Steyner, MDXXXII. [unpag. (Bl. 5v)].

Zyklus im Kontext mit der Rezeption der Dichtung immer wieder thematisiert wird und die in der Unkontrollierbarkeit des Rezipientenkreises besteht. Die Episode ist für Simplicius auch deshalb so schlecht ausgefallen, weil die Menschen nicht immer zum Guten bereit sind und die gute Absicht auch ablehnen können. Dass sich nicht alle um Rechtschaffenheit und Tugenden fleißig bemühen, zeigt sich gleich bei der Begegnung mit den Waldbauern. Ein Poet oder Arzt kann also ein von Gott Begnadeter sein und den Zugang zur geistigen oder konkreten Heilquelle kennen, genauso denkbar ist das Gegenteil, wenn man mit der (Heil-)Kunst nur Geld verdienen will. Ebenso ambivalent gestaltet sich aber auch das Rezipientenumfeld – außer ‚ehrlichen‘, um Tugenden und Gesundheit bemühten Menschen gibt es solche, die es nicht tun:

„Der Erfolg blieb allerdings stets hinter den erwünschten Zielen zurück. Das bezeugen die Klagen der Weisen und die Sache selbst. Denn die meisten Menschen, um derentwillen sich jene Beherzteren Sorgen machen, ächzen und schwitzen, kümmern sich gar nicht um deren Bestrebungen. Ja vielmehr empören sie sich sogar über die, die sich darum bemühen, Hilfe zu bringen.“²⁸³

Was im Anschluss an die Mummelsee-Episode im Wiedertäufer-Exkurs verdeutlicht wird, stellt zugleich eine gewisse Rechtfertigung der sündhaften irdischen Welt dar. Die Sektierer, z.B. Wiedertäufer, leben zwar äußerlich fromm, aber ketzerisch, weil sie sich von der übrigen Welt separieren und einen Himmel auf Erden erhoffen. Dabei wird aber gerade die menschliche Gebrechlichkeit ignoriert.²⁸⁴ Selbst der reformfreudige, chiliastisch denkende Comenius sieht den Weg der Sekten als einen nicht richtigen und begründet dies gerade mit ihrem Anspruch auf Exklusivität.²⁸⁵

Fasst man den wunderbaren Stein mit dem falsch angelegten Sauerbrunnen als Allegorie einer Dichtung auf, die nicht gut bei der Leserschaft aufgrund ihrer eigenen Verblendung

²⁸³ Diese Klage spricht kein anderer aus als Johann Amos Comenius: *Der Weg des Lichtes. Via lucis*. Eingel., übers. u. mit Anm. versehen von Uwe Voigt. Hamburg: Felix Meiner, 1997, S. 30.

²⁸⁴ Eine andere Deutung des Exkurses in V/19 gibt L. Simmank: „Die Interpretationsmuster, die auf eine plane Integration des *Simplicissimus*-Dichters in den Kontext des katholischen gegenreformatorischen Deutschlands des 17. Jahrhunderts hinauslaufen, beruhen auf falschen Fragen. Die Frage der Verwirklichbarkeit ist – wie schon das Utopie-Paradigma Morus beweist – für eine Utopie irrelevant.“ Und das „Paradoxon, daß gerade die Ketzer ein wahrhaft christliches Leben führen,“ wie der Wiedertäufer-Exkurs belegt, „wird zur Herausforderung der katholischen Kirche und der lutherischen Orthodoxie.“ Eine solche offene Benennung einer derartigen Alternative beweist nach Simmank „Grimmelshausens Distanz zum Konfessionalismus.“ (Lothar Simmank: „Heiligenleben und Utopismus. Aspekte der Satirentechnik Grimmelshausens.“ In: *Simpliciana* X (1988), S. 79-88, zit. S. 85.)

²⁸⁵ „Von daher kommt es, daß auch jener Weg unwirksam ist, wenn es darum geht, die Verwirrungen zu beheben. Häufiger vergrößert er das Übel noch. Es wird nämlich eine Sekte wider die anderen gegründet, und man verhärtet sich um so mehr gegeneinander. Gesetzt den Fall, irgendeine Sekte sei eine Hüterin des Wahren und Guten schlechthin, so wird auch damit dem Gemeinwohl nicht gedient, solange andere von der Beteiligung am Wahren und Guten ausgeschlossen werden. Und die anderen werden ausgeschlossen, indem sich einige wie in einem Gehege einschließen.“ (Johann Amos Comenius, *Der Weg des Lichtes*, S. 34.)

ankommt, dann ist wahrscheinlich und durchaus zu bedenken, ob der Mummelsee als nicht-realer Ort einzustufen ist und Simplicius den ganzen Ausflug Simplicius nur in seiner Phantasie unternahm.

Zunächst ist an der Mummelsee-Episode die Verwechslung von Nymphen und Sylphen durch den Dichter eigentümlich. Sowohl Paracelsus als auch Johannes Praetorius, Autor der von Grimmelshausen benutzten Quelle,²⁸⁶ betonen ausdrücklich die Gebundenheit der Elementargeister an das jeweilige Element. Grimmelshausen erlaubt sich größere dichterische Freiheiten auch in anderen Eigenschaften der Sylphen – im Unterschied zu Paracelsus' Auffassung können die Mummelsee-Sylphen nicht erkranken, können aber auch die Zukunft nicht voraussagen, der Sylphenkönig fragt Simplicius nach der Zukunft.²⁸⁷ Die Sylphen sind schon bei Paracelsus unterschiedlich benannt, als Waldleute, Luftleute oder Sylvestres und stehen nach Nymphen den Menschen am nächsten:²⁸⁸ „Die *Sylphes* seind wie die Menschen / nehren sich wie die Menschen / der Wildtneuß / der Kreutter in Wälden.“²⁸⁹ Paracelsus erklärt ihre Stellung in der Schöpfungsordnung mithilfe des Ehebündnisses. Ohne die Ehe mit einem Menschen ähneln sie den Verdammten in der Hölle.²⁹⁰ Warum die Luftgeister im Wasser angesiedelt sind, kann entweder auf die Unvorsichtigkeit des Dichters zurückgehen, oder, wahrscheinlicher, verbirgt sich dahinter die satirisierende Absicht. Schon Praetorius²⁹¹ konzipiert sein Buch mit satirischen Absichten und bezweifelt die Existenz solcher Elementarwesen.

²⁸⁶ Vgl. Dieter Martin: „Präadamitische Spekulation im *Wunderbarlichen Vogel-Nest*.“ In: *Simpliciana* XXVI (2004), S. 321-337.

²⁸⁷ Harry Mielert, *Der paracelsische Anteil an der Mummelsee-Allegorie*, vgl. bes. S. 446-448. Paracelsus/Theophrast von Hohenheim: *Das Buch von den Nymphen, Sylphen, Pygmaeen, Salamandern und den übrigen Geistern*. Faksimile der Ausgabe Basel 1590. Übertragen und mit einem Nachwort versehen von Gunhild Pörksen. Marburg a.d. Lahn: Basilisken-Presse, 1996. (Basilisken-Druck 10). S. 42 [63].

²⁸⁸ Paracelsus/Theophrast von Hohenheim, *Das Buch von den Nymphen, Sylphen, Pygmaeen, Salamandern und den übrigen Geistern*, S. 24 [54] und 42 [63].

²⁸⁹ Paracelsus/Theophrast von Hohenheim, *Das Buch von den Nymphen, Sylphen, Pygmaeen, Salamandern und den übrigen Geistern*, S. 28 [56].

²⁹⁰ Vgl.: „und wie sie sterben des Tods / und do bleibt nichts von jnen uber / wie das Viech : also ist ein Mensch der nit in Göttlicher Bündniß ist / wie diese. Und wie diesen Leuten ist / so sie mit den Menschen verbunden werden : Also ist dem Menschen / so er mit Göttlichem Bündnis verfast ist. Also geben sie ein Exempel / d[a]z sie in den Menschen Thiere seind: und also wie sie sind / also ist der Mensch on Göttliche Bündnuß nichts. Souiel vermag die Bündniß zweier dingen gegen einander / daß das minder des mehrern geneust und krafft hat.“ (Paracelsus/Theophrast von Hohenheim, *Das Buch von den Nymphen, Sylphen, Pygmaeen, Salamandern und den übrigen Geistern*, S. 40 [62].)

²⁹¹ Vgl. schon den Anfang: „Nehmlich es verspricht dir hierauff schließlich der *Autor*, fürwar ein unerhörtes und gantz richtiges Traum=Buch [...].“ (B iii v) „Es ist in solchen Seinem Traum=Buche dieses gegenwertige Werck geheissen worden vom *Geniö*, etliche mahl / Scher=Messer: Kanstu solches außdeuten / so bistu dem Schlüssel seiner Geheimnüssen Kammer nahe. [...]“ (B iiiii v). (zit. Johann Praetorius: *Anthropodemus Plutonicus. Das ist / Eine Neue Welt=beschreibung Von allerley Wunderbahren Menschen*. Magdeburg: Johann Lüderwald, 1666.)

„Jch kan aber nicht wissen / ob das / so man in der Lufft siehet / ein warhafftiges und wesentliches Gesicht sey / oder ob die Augen durch ein falsches Bild geblendet un[d] betrogen werden.“²⁹² Prätorius weiß „Aber ein bessers: Will man ja Lufft=Leute haben / so seynd wir es entweder mit einander; als die wir von und in der Lufft leben : Und hingegen im Feuer / Wasser / und Erden nicht tauren können: Oder es seynds die Lufftspringer und fliegende Wanders=Leute: [...]“²⁹³

Luftleute sind bei ihm also Gaukler und Akrobaten. „Unter die Wunder der Natur zehlet man die Geschwindigkeit und die Behendigkeit des Seiltanzens.“²⁹⁴ Durch einen solchen sachlichen „Fehler“ der Verwechslung wird die satirische Absicht außerdem deutlich markiert:

„Da die Menippea jede Tatsächlichkeitsillusion für ihre Fiktionen letztlich untergraben muß, will sie sich nicht um ihre didaktische Wirkung (auf dem Weg metaphorischer Entschlüsselung) bringen, wird neben der Phantastik ihrer Handlungen die ironische Vermittlung zum entscheidenden Kunstgriff. Der rollenbewußte, mit seiner besonderen ‚Wahrheit‘ spielende Erzähler begegnet in Gestalt das augenzwinkernden *self-conscious narrator* oder als unzuverlässiger Ich-Erzähler [...]“²⁹⁵

Für die Deutung der Episode als satirische Phantasiereise²⁹⁶ spricht zweitens ihre beinahe wörtliche Rahmung. Simplicius praktiziert nach seiner Heimkunft, was er bereits zuvor vorhatte: Zurückgezogenes Leben, Bücher lesen, Philosophie und Bemühung um tugendhaftes Leben, es ergibt sich so im Text eine gewisse Rahmung durch die Parallelität der Stellen:

²⁹² Johann Praetorius, *Anthropodemus Plutonicus*, Kap. XI. *Von Lufft=Leuten*, S.7.

²⁹³ Johann Praetorius, *Anthropodemus Plutonicus*, Kap. XI. *Von Lufft=Leuten*, S. 10.

²⁹⁴ Johann Praetorius, *Anthropodemus Plutonicus*, Kap. XI. *Von Lufft=Leuten*, S. 11.

Der Autor will schließlich andere und „gantz richtige[r]“ Luft- oder Windleute auflisten, hier eine Auswahl davon: „4. Diese / so zwischen Himmel und Erden hängen / als die *Juno, aureâ catenâ allegata* beym *Homero*. [...] 6. Fliegende / welche *remigio alarm aëra findunt* als *Daedalus* und *Icarus*. [...] 8. Hochtrabende / aufgeblasene / *inflati*. [...] [15] 9. Jungfern / welche sich lüfften / und einen Wind machen. [...] 11. Listige / welche den Mantel nach dem Winde hengen / *captant auram popularem*. [...] 12. *Mathematici*, welche die Lufft wägen können. [...]. 13. Nichtig oder vergeblich arbeitende / so in die Lufft streichen [...]. 14. Ohne Speise lebende: Den[n] man spricht; Jch kan ja nicht von der Lufft leben. 15. *Plutonische Geister* / welche bey ihren Erscheinungen / ihre Leiber aus der zusammen gebackenen Lufft nehmen sollen. 16. Ruchlose und Vergeßliche / die alles in den Wind schlagen / *qvi ventis dant & credunt*. [...] 17. Seiltänzer / welche daher *aërobataë* genannt werden. [...] 19. Vogelsteller [...] 20. Wetterwendische oder unbeständige / *homines ventosi*. [...] 21. Zeideler [...] welche auff Mäntel fahren.“

Praetorius hält aber Luftmenschen, „Oceanische Männer“ und andere Wesen eindeutig für Chimären: „Und seynd also diese FLUET=Geister eben so wenig Menschen / als jene (*per anagr.:*) LUFTE=Geister : Mit einander seynd sie (*per anagr.*) Teufl: Dafür uns das gantze Menschliche Geschlechte / der liebe GOTT behüte!“ (Johann Praetorius, *Anthropodemus Plutonicus*, Kap. XI. *Von Lufft=Leuten*, S. 14-16 u. [Von *Oceanischen Männern*] S. 121.)

²⁹⁵ Werner von Koppenfels, *Der andere Blick...*, S. 26.

²⁹⁶ „Mythen und Motive wie Göttersammlung, Himmel- und Unterweltsfahrt, epische Reise, Seelenwanderung, philosophisches Symposium, Metamorphose und nicht zuletzt die utopische Konstruktion borgt sich die Gattung ostentativ von der ‚seriösen‘ Literatur. Dasselbe Prinzip eines witzigen Parasitentums gilt für rhetorische und narrative Strukturen wie die Gerichtsrede, den philosophischen Dialog, die Preisrede oder die Episodenfolge des Abenteuerromans. Die phantastische Standortverlagerung der Figuren muß vom Leser in eine entsprechende kognitive Standortverrückung übersetzt und als solche nachvollzogen werden. Nicht selten lassen die menippeischen Personae selbst die metaphorische Katze aus dem Sack: Lukians *Ikaromenipp* und *Cyrano de Bergeracs* Mondfahrer geben ausdrücklich intellektuelle Neugier als Reisemotiv an, und von *Mores* utopischem Gewährsmann heißt es, er stehe als Reisender nicht in der Nachfolge des *Odysseus*, sondern in der *Platons*.“ (Werner von Koppenfels, *Der andere Blick...*, S. 26f.)

„Jch *resolvirte* mich / weder mehr nach Ehren noch Geld / noch nach etwas anders das die Welt liebt / zu trachten; ja ich nahm mir vor zu *philosophiren* / und mich eines gottseligen Lebens zu befeissen / gleich meinem Vatter seel. auff die höchste Staffeln der Tugenden zu steigen.“ (V/11, 489)

„Nach meiner Heimkunfft hielte ich mich gar eingezogen / mein gröste Freud und Ergetzung war / hinter den Büchern zu sitzen / deren ich mir dann viel beyschaffte / die von allerhand Sachen *tractirten* / sonderlich solche / die ein grosses Nachsinnens bedorfften“ (V/19,523)

Die menippeische Reise ist Chiffre für einen Erkenntnisprozess, bei dem die Grenzen des Vorurteils überschritten werden.²⁹⁷

Ein weiterer Hinweis für die Deutung der Mummelse-Episode als unwirklich ist Simplicius' Antwort, die er den Waldbauern auf die Frage gibt, woher er komme: „ich seye ein fahrender Schüler / der jetzo erst auß dem *Venus*-Berg komme / und ein gantzen Hauffen wunderliche Künst gelernet hätte“ (V/17, 519).

Der Verweis auf den Venusberg stellt einen innertextuellen Zusammenhang zwischen den beiden Orten und Romanepisoden her. Beide spielen sich im Inneren der Erde ab und hängen mit dem menippeischen Topos der verkehrten Welt zusammen. In beiden Fällen würde man gemäß Praetorius oder Paracelsus Nymphen erwarten. Beide Male begegnet Simplicius adligen Wesen. Beide Episoden rücken mittels Anspielungen auf die Tauf- bzw. Todessymbolik in den Kontext der Initiation und Umwandlung.

In den Venusberg kommt Simplicius, ohne zu ahnen, was sich dort ereignet, verhält sich zunächst gutgläubig und ist zum Ehebruch gezwungen, wenn er am Leben bleiben will. Im Mummelsee weiß Simplicius auch nicht, warum ausgerechnet er vor den König treten muss und auch dort ist er gezwungen, eine Antwort zu geben, falls er aus dem Mummelsee zurückkehren will. Beide Orte sind wunderbar in ihrer Natur, aber zugleich mit Lebensgefahr verbunden. Die Heimkehr aus dem Venusberg nach Deutschland bzw. vom Mummelsee auf Knans Hof, ist mit vielen Gefahren verbunden und auch mit Verlusten – Simplicius verliert seine ursprüngliche Schönheit, wird krank und auf seiner Rückreise von Paris bestohlen. Den Sauerbrunnen, den einzigen Reichtum, den er später bei sich hat, verliert er durch seine Unvorsichtigkeit. Beide Male aber wird auch die Lüge um des Profits willen thematisiert: Simplicius schlägt sich als Theriakverkäufer durch und später hofft er auf materiellen Gewinn. Beide Male wird die Thematik der Gesundheit und des Heilens angesprochen, die sich außerdem übertragen auffassen und auf die zum Seelenheil führende Dichtung beziehen lässt.

Die Frage ist, was denn wirklich von der Mummelsee-Episode übrigbleibt. Simplicius kommentiert den Ausflug im Nachhinein mit den Worten, „daß ich nemlich von dieser

²⁹⁷ Werner von Koppenfels, *Der andere Blick...*, S. 43.

Wallfahrt nichts als müde Bein / und den Hergang vor den Hingang haben würde“ (V/18,523), was ihm vorher schon sein Knan sagte (vgl. V/12, 489). Schließlich fand er nach seiner Heimkehr, „daß kein besser Kunst sey / als die *Theologia*, wann man vermittelt derselbigen Gott liebet und ihm dienet!“ (V/19, 524) Es folgt die Beschreibung der Lebensweise ungarischer Wiedertäufer. Freilich war er nicht im Zentrum der Erde, mit dem Sylphenkönig konnte er unmöglich sprechen und erst recht nicht unter Wasser. Die Vision selbst ist satirisch unterlaufen und wird als betrügerischer Wahn des Simplicius bloßgestellt, wenn dieser gutgläubig die Gleichgültigkeit und Bosheit der Waldbauern erfährt und seinen Heilbrunnen an einem falschen Ort frei lässt. Mit diesem episodischen Nachklang wird noch einmal bestätigt, was im Mummelsee von der Satire angegriffen wird: Die menschliche Sprödigkeit verhindert einen Himmel auf Erden und es ist töricht, diese Schwäche in sozialen Idealentwürfen einerseits und beim Schreiben erbaulicher Dichtung andererseits zu ignorieren.

4.4.3 Ohne Erbsünde: Präadamiten

Außer in der Mummelsee-Episode erscheint die Thematik der Erbsünde und der nichtmenschlichen Wesen im *Wunderbarlichen Vogelnest I*, wenn der unsichtbare Hellebardier zwei Studenten begleitet und ihr Gespräch über Präadamiten anhört. Wie schon im *Simplicissimus* kommt es in dieser Episode zu einer ähnlichen Spannung zwischen dem satirisch abwertenden Rahmen und der curiosen Gelehrsamkeit, auch hier widerspiegelt wie im Fall des Simplicius der Wald die geistige Verwirrung der Studenten, die mit ihrer Diskussion dem Ziel nicht näher gekommen sind.²⁹⁸

Trotz ihrer satirischen und didaktischen Absicht fällt in der *Vogelnest*-Episode deren Mehrstimmigkeit auf:

„Erläuterungsbedürftig bleibt indessen das schon im ‚Simplicissimus Teutsch‘ anklingende Interesse, das Grimmelshausen an dem eigentlichen Anlass des Irrwegs gehabt haben mag, an der zwischen den beiden Studenten umstrittenen Präadamiten-These: Teilt der Autor völlig den Standpunkt des ‚ungelehrten Idioten‘, der für die ‚hochgelehrten Kerls‘ nur Spott übrig hat?“²⁹⁹

²⁹⁸ Vgl. Dieter Martin: „Grimmelshausen und die gelehrten Diskurse seiner Zeit.“ In: *Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen*. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold. München: Richard Boorberg, 2008 (Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur. Sonderband), S. 32-50, S. 42.

Battafarano betont dagegen die Unvergleichbarkeit der beiden Romanstellen: „Diese gelehrte ‚Disputation‘ gehört weder zur Handlung selbst, noch wirkt sie auf sie im nachhinein. Die Präadamiten-Frage hat im *Vogelnest* also keineswegs dieselbe Funktion, die z.B. die ungarischen Wiedertäufer, die Sylphenwelt und die Baldanders-Geschichte im *Simplicissimus* haben, nämlich die Hauptperson zur Reflexion zu veranlassen und deren nachfolgendes Handeln dem Leser aufgrund jener Reflexion plausibel erscheinen zu lassen.“ (Italo Michele Battafarano, *Präadamiten und Nicht-Adamische*, S. 18.)

²⁹⁹ „Grimmelshausens Position textimmanent zu klären, erlaubt die mehrstimmige Anlage der Episode kaum, da die Beteiligten nur über eingeschränkte Perspektiven verfügen und keine übergeordnete Erzählinstanz zu

Die Position des Autors in dieser Episode ist laut Interpreten nicht klar zu erkennen. Es stellt sich aber noch eine andere Frage. Warum bezieht sich Grimmelshausen ausgerechnet auf die Skandalschrift des La Peyrère³⁰⁰ (*Système Theologicum ex Praeadamitarum Hypothesi*, 1655)? Die Schrift hat in Amsterdam in der jüdischen Gemeinde für Aufsehen gesorgt. Sie war auch in Deutschland bekannt. Die Präadamiten-Diskussion sperrt sich gleichwohl der unmittelbaren Einbindung in die Schwankfolge und lässt sich nicht ohne Weiteres in den Erzählzusammenhang integrieren.³⁰¹

Bei der Präadamiten-Frage handelt es sich nicht um einen schwer fassbaren, „amorph-polyphonen Diskurs“, sondern um eine These mit klarem Ausgangspunkt, spektakulärer Wirkung und gefährlichen, von der Orthodoxie schon frühzeitig erkannten Konsequenzen.³⁰² Die Präadamiten-Theorie hat bis 1656 mindestens zwölf Widerlegungsschriften provoziert, darunter auch den Protest des Straßburger Geistlichen Johann C. Dannhauer.³⁰³ In Deutschland verlief die Debatte über La Peyrères Präadamiten mehrheitlich in Latein. Die einzige selbstständige deutschsprachige Gegenschrift der Frühzeit stammt von dem Böhme-Anhänger Paul Felgenhauer. Er verkehrte in Amsterdam

Wort kommt, die verbindliche Wertungen aussprechen könnte.“ (Dieter Martin, *Grimmelshausen und die gelehrten Diskurse seiner Zeit*, S. 41.)

Vgl. außerdem Battafarano von der zurückhaltenden Haltung des Dichters: „Grimmelshausen diskutiert außerdem die Thesen pro oder contra die Präadamiten nicht in erster Person, sondern lässt sie von zwei Studenten ausführen. Darüber hinaus versucht er noch, durch die Person des Vogelneest-Besitzers als fiktiven Ich-Erzählers eines anonym erschienenen Romans den Eindruck zu erwecken, daß er von dem ganzen Spekulieren um die vermeinten Vorgänger Adams nicht viel hält.“ (Italo Michele Battafarano, *Präadamiten und Nicht-Adamische*, S. 16.)

³⁰⁰ Diese Frage stellt sich Friedrich Vollhardt (*Die interpretatorische Relevanz nichtfiktionaler Elemente*, S. 263).

„Erläuterungsbedürftig bleibt indessen das schon im ‚Simplicissimus Teutsch‘ anklingende Interesse, das Grimmelshausen an dem eigentlichen Anlass des Irrwegs gehabt haben mag, an der zwischen den beiden Studenten umstrittenen Präadamiten-These: Teilt der Autor völlig den Standpunkt des ‚ungelehrten Idioten‘, der für die ‚hochgelehrten Kerls‘ nur Spott übrig hat?“ (Dieter Martin, *Grimmelshausen und die gelehrten Diskurse seiner Zeit*, S. 41.)

³⁰¹ Vgl. Friedrich Vollhardt, *Die interpretatorische Relevanz nichtfiktionaler Elemente*, S. 263.

³⁰² La Peyrère behauptete, dass es Menschen vor Adam gab und dass diese nicht mit der Sintflut umgekommen sind sondern überlebten und die neu entdeckten Kontinente bewohnen.

Gegen La Peyrères Thesen trat in Grimmelshausens Umgebung z.B. der Straßburger Theologe Dannhauer hervor (*Praeadamita Utis*, 1656), aber es lässt sich nicht nachweisen, ob Grimmelshausen Dannhauers Stellungnahme kannte.

Mehr dazu: Dieter Martin: „Präadamitische Spekulation im Wunderbarlichen Vogel-Nest.“ In: *Simpliciana* XXVI (2004), S. 321-337, S. 323f.

Zu La Peyrère bei Grimmelshausen vgl. ebenfalls: Friedrich Vollhardt, *Die interpretatorische Relevanz nichtfiktionaler Elemente*, S. 262ff.; Richard H. Popkin: *Isaac La Peyrère (1596-1676). His Life, Work and Influence*. Leiden et al.: E.J.Brill, 1987. *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Bd. 4., Kap. 6 „Millenarianism and Nationalism – a Case Study: Isaac La Peyrère“ (Richard H. Popkin), S. 77-84; Richard H. Popkin: „Christian Jews and Jewish Christians in the 17th Century.“ In: *Jewish Christians and Christian Jews. From the Renaissance to the Enlightenment*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1994, S. 57-72 (International Archives of the History of Ideas 138).

³⁰³ Im Folgenden beziehe ich mich auf: Richard H. Popkin, *Isaac La Peyrère*, S. 76; und Dieter Martin, *Präadamitische Spekulation im Wunderbarlichen Vogel-Nest*, S. 326.

in den gleichen jüdisch-christlich gemischten Kreisen wie La Peyrère. Seine Schrift *Anti-Prae-Adamita* (1659) ist aber von der bei Grimmelshausen fingierten Debatte völlig verschieden. Viel wahrscheinlicher bezieht sich Grimmelshausen auf die *Neue Weltbeschreibung* des Johannes Praetorius, eines weiteren volkssprachlichen Vermittlers der Diskussion. Ebenso eigentümlich ist,

„daß gerade der Theologe für die Präadamiten-These von Isaac de Lapeyrère eintritt, während der Jura/Medizin-Student sie strikt ablehnt, d.h. die weltlichen Wissenschaften stehen für die Orthodoxie, die geistliche für die Heterodoxie.“³⁰⁴

Während die weltlichen Wissenschaften für die Orthodoxie stehen, tut der Theologiestudent das Gegenteil. Grimmelshausen drehte die historische Realität einfach um und sogar das Verhalten der beiden Studenten ist von der Rollenvertauschung betroffen. Während der Theologe gelassen argumentiert, ist der andere Student emotional betroffen und erregt. Die eine Deutungsmöglichkeit wäre zu meinen, dass der Medizin/Jura-Student dem Theologiestudenten argumentativ unterlegen ist und die weltlichen Wissenschaften hier eine geistige Niederlage erleiden, weil der Student jegliches rationale Bemühen um eine objektive Wahrheit missachtet. Der Theologiestudent strebt eine reziproke Integration von Verstand und Glaube an und meint, dass von dem Werk Gottes nur wenig dem Menschen unmittelbar ersichtlich, viel dagegen verborgen und daher zu erschließen sei. Der andere Student argumentiert unter Berufung auf die Tradition und gegen solche Denker wie Ficino, Hermetiker, La Peyrère, Paracelsus oder Kornman:

„Ihn interessiert daher nicht, ob die These von der Existenz der Präadamiten richtig oder falsch ist, bzw. ob oder wie die These aus der Heiligen Schrift abgeleitet werden kann. Er hält sie einfach für gefährlich, für eine Quelle von Ketzereien und Spaltungen innerhalb der Christenheit.“³⁰⁵

Die Orthodoxie negiert hier nach I.M. Batafarano die Möglichkeit, die Realität mithilfe des menschlichen Verstandes zu erkennen. Die Kirche besitzt das Privileg der Interpretation der ewigen Wahrheit, „auch wenn die Wahrheit und der Menschenverstand dabei zu kurz kommen sollten.“³⁰⁶ Batafarano versucht ferner, die Rollenvertauschung mit einem vergleichenden Hinweis auf Galileis Dialoge zu erklären. Nicht der Inhalt, sondern die argumentative Haltung sollen dann zu verstehen geben, an wessen Seite etwa der Autor steht:

„Die so ‚verkehrt‘ strukturierte Fiktion weist eine vorwiegend methodisch-didaktische Valenz auf: der Leser soll sich nach dem hintergründigen Sinn dieser in der historischen Realität nicht belegbaren Rollenverteilung fragen, ja noch mehr, er soll lernen, das direkt Wahrnehmbare zu

³⁰⁴ Italo Michele Batafarano, *Präadamiten und Nicht-Adamische*, zit. S. 19, vgl. 19f.

³⁰⁵ Italo Michele Batafarano, *Präadamiten und Nicht-Adamische*, vgl. S. 24f, zit. S. 25.

³⁰⁶ Italo Michele Batafarano, *Präadamiten und Nicht-Adamische*, vgl. S. 24f, zit. S. 25.

hinterfragen, hinter dem Schein das Sein aller physischen und metaphysischen Phänomene zu suchen.“³⁰⁷

Durch die Umkehrung der Rollen der Studenten erfahre diese philosophische Tradition eine positive Wertung. Denn es stehe „außer Zweifel, daß Grimmelshausen recht gut wußte, daß Paracelsus/Lapeyrère das gefährlichste unorthodoxe Paar der europäischen Kulturgeschichte bildete.“³⁰⁸

In Grimmelshausens Zeit galt die Bibel immer noch als Dokument der Heilsgeschichte aller Menschen und der einzig geltende Text der Universalgeschichte und kein Dokument über die Geschichte eines einzigen Volkes, obwohl gerade solche Tendenzen schon zu vermerken waren. Wenn Grimmelshausen einen der beiden Studenten als auch den Rahmenerzähler satirisch auf Paracelsus verweisen lässt, dann nutzt er ein erprobtes anti-präadamitisches Argument.³⁰⁹ La Peyrère und Paracelsus rückten in der Präadamiten-Frage mehrfach eng zusammen. Paracelsus hat bekanntlich ebenfalls die Ansicht vertreten, dass nicht die ganze Erde mit den „Adamiten“ besetzt ist. Außerdem hat er die Möglichkeit erörtert, dass es nach der Sintflut eine zweite Schöpfung gegeben habe, infolge deren diejenigen, die von Gott ohne Seele geschaffen worden seien, sich mit den Beseelten begattet hätten. Geschichten und Historien wie Dittrich, Hildebrand etc. belegen dann die Existenz von nunmehr ausgestorbenen Riesen.

La Peyrère hat außer seiner Präadamiten-These die in ganz Europa schon vor ihrem Druck weit bekannten Schrift *Du Rappel des Juifs* (1643) verfasst. Nicht minder wichtig ist seine Tätigkeit als Diplomat 1644-1655. Er ging u.a. so weit zu behaupten, dass die Franzosen Präadamiten seien.³¹⁰ Mit einer solchen Überzeugung kam er den Englischen Puritanern nahe, die England als das Neue Israel betrachteten. „The English Puritans and the New England ones saw themselves as a divine nation intended to play an important role in Providential History.“³¹¹ Ausgehend von Joachim de Fiore und Guillaume Postel, behauptete La Peyrère, dass Frankreich das Land „of Divine destiny“ sei.³¹² Er kam nach

³⁰⁷ Italo Michele Battafarano, *Präadamiten und Nicht-Adamische*, S. 41.

³⁰⁸ Italo Michele Battafarano, *Präadamiten und Nicht-Adamische*, S. 36

³⁰⁹ Dieter Martin, *Präadamitische Spekulation im Wunderbarlichen Vogel-Nest*, S. 325, vgl. Italo Michele Battafarano, *Präadamiten und Nicht-Adamische*, bes. S. 31ff.

D. Martin fasst die Argumentation so zusammen: „Auch wenn im *Vogel-Nest* nur wenige Bibelstellen diskutiert und Zentralpunkte von La Peyrères originaler Argumentation übergangen werden, dessen erste Präadamiten-Schrift von wenigen Sätzen des Römerbriefs ausgeht (Röm. 5,12-14), steht Grimmelshausens Episode dem Kern des akademischen Diskurses wesentlich näher als die zitierten pseudogelehrte-satirischen Kompilationen.“ (vgl. ebd., 328).

³¹⁰ Richard H. Popkin, *Isaac La Peyrère*, S. 60ff. Vgl. Kap. 6 in: *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Bd. 4, S. 77-84.

³¹¹ *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Bd. 4, Kap. 6, S. 82.

³¹² Richard H. Popkin, *Isaac La Peyrère*, S. 76.

Paris, wurde 1640 Sekretär des Condé und somit Vertrauensmann eines der mächtigsten Männer Frankreichs. Er war davon überzeugt, dass gerade Condé der König Frankreichs werden sollte, nicht Ludwig XIV.³¹³ Die Überzeugung gründete sich nicht nur auf Condés adlige Herkunft und Reichtümer, sie basierte außerdem auf der Prophezeiung eines Rabbis aus Konstantinopel, nach welcher der König von Frankreich im Jahre 1588 geboren sein und zusammen mit dem Messias über die ganze Welt herrschen werde. Der Vater von Condé wurde eben in dem Jahr geboren: „Thus what was being proposed in La Peyrère’s first work was not a pipe dream but a program of political action.“³¹⁴

Als Diplomat hat La Peyrère zahlreiche missionarische Europareisen unternommen, nach Skandinavien, England, Spanien, in die Niederlande und versuchte im Sinne einer politisch-theologischen Mission, den Großen Condé zum König von Frankreich zu machen. Das sollte vornehmlich auf dem Wege der Partnerschaft zwischen Condé, Cromwell und der schwedischen Königin Christina³¹⁵ geschehen, die zum Katholizismus konvertierte und die Condé laut Plan heiraten sollte. Der ganze Plan ist aber letztlich misslungen, weil niemand von den Beteiligten den ersten Schritt machen wollte. Cromwell wollte erst dann Frankreich besetzen, nachdem Condé sich zum König ernannt hatte und Condé wollte dies nicht eher tun, bis Cromwell eine Invasion Frankreichs in die Wege leitete. La Peyrère wurde 1656 inhaftiert und konvertierte ein Jahr später zum Katholizismus. Condé verbündete sich später mit Ludwig XIV. und leitete 1672 die Invasion nach Holland, wirkte 1672-74 als General der französischen Truppen im niederländisch-französischen Krieg, in dem Frankreich auch Ländergewinne zu verzeichnen hatte, er kommandierte 1675 die französischen Truppen im Elsass.³¹⁶ Die französischen Machtansprüche sind in den 1670er-Jahren wieder aktuell geworden und es wurde u.a. darüber diskutiert, ob Frankreich eine neue, die fünfte Weltmonarchie errichte oder nicht. So verteidigte 1678 in Leipzig Jakob Smalcius die These, dass es den Franzosen nicht gelingt, eine solche Monarchie aufzurichten:

³¹³ Vgl. Kap. 6 in: *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Bd. 4, S. 77-84, bes. S. 78. Zu Condés Todesurteil äußert sich auch *Theatrum Europaeum* (ThE, Bd. 7, S. 590f)

³¹⁴ Vgl. Kap. 6 in: *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Bd. 4, S. 77-84, bes. S. 78.

³¹⁵ Susanna Åkerman: *Queen Christina of Sweden and Her Circle. The Transformation of a Seventeenth-Century Philosophical Libertine*. Leiden et al.: E. J. Brill, 1991, vgl. bes. S. 32f, 196ff.

³¹⁶ Vgl. Kap. 6 in: *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Bd. 4, S. 77-84, bes. 80.

„Indubitatus nobis est Propheta Daniel, qui vlarissmie tradit: Quartum Imperium, quod esse Romano-Germanicum nemo Historiarum peritus dubitare potest, duraturum usque ad finem mundi.“³¹⁷

Bekräftigt wird dies in dem lateinischen Text noch mit den Worten: „Des Adlers Waffen rechter Lohn / Seys Hahnen *Satisfaction*, Das ist: Der Käyserl- Majestät und des Heil. Röm. Reichs gerechtsame vnd Franckreichs ungerechte Waffen-Ergreifung“.³¹⁸

Diese Ausführungen sollten zeigen, dass La Peyrère sich nicht nur als „Theologe“ und Denker bekannt gemacht hat, sondern dass er in den Jahren seines Wirkens auch als Diplomat europaweit berühmt und gefährlich war. Den machtpolitischen Hegemonieanspruch Frankreichs versuchte er ähnlich theologisch zu begründen wie man dies in England getan hat. Grimmelshausen selbst zeichnete sich bekanntlich durch eine vaterländische Gesinnung aus, die er in seinem Werk immer wieder zu verstehen gab, die ganz zeitgemäß den Patriotismus an Glauben und Frömmigkeit bindet und mit dem damals noch lebendigen Reichsgedanken zusammenhängt.³¹⁹ „Teutsch“ sein bedeutet Redlichkeit und Seelenadel, sich anderen Nationen angleichen zu wollen, wird als Selbstvergessenheit gewertet.³²⁰ Wenn der Dichter die zwei Studenten also über Präadamiten diskutieren lässt, dann ist ihre gelehrte Disputation in einem breiteren zeitgeschichtlichen Kontext zu sehen und höchstwahrscheinlich äußert sich der Autor durch die Anspielung auf La Peyrères These zu der aktuellen politischen Situation. Erstens kann die früher von Battafarano festgestellte Rollenvertauschung dem satirischen Zweck dienen und im Rahmen des übergreifenden Topos der verkehrten Welt geschehen: Ein Theologe verteidigt die Heterodoxie. Dann ist eine zu Battafarano entgegengesetzte Auslegung durchaus plausibel: Der Autor nützt die Rollenvertauschung, um die Verkehrtheit der Präadamithese zu zeigen, und nicht, um heimlich damit zu sympathisieren, weil der andere Student

³¹⁷ Jacobus Smalcus (Präs.): *Disputatio Historico-Politica, De Monarchia quinta, Quam Consensu Amplissimi Senatus Philosophici in Celeberrima Lipsiensi Academia [...] Leipzig 1678, Sectio II, §II.* Und Arno Seifert: *Der Rückzug der biblischen Prophetie...*, S. 133.

³¹⁸ Jacobus Smalcus, *Disputatio...*, Sectio III, § XIV.

³¹⁹ Vgl. selbst ein Werk, das nicht unbedingt auf biblische Prophetien eingeht: „Quaestionem sive controversiam dignitatis Imperatori Germaniae moverunt inprimis *Itali & Galli*, sed irrito successu, quandoquidem nullo amplius contradocente Imperator Germaniae primum locum inter Principes Christianos obstinet.“ (Georg Horn: *Orbis Politicus. Imperiorum, Regnorum, Principatum, Rerum Publicarum. Cum Memorabilium Historicis & Geographia veteri ac recentis.* Editio secunda [...]. Lugduni Batavorum, Apud Felicem Lopez de Haro. 1668, S. 5f.)

³²⁰ Vgl. z.B. die Aussagen des Dichters im *Teuschen Michel*: „Ist ein schlimm Omen, wann ein Nation den Ausländern nachöhmet!“ (TM 83) „Wie werden aber wir bestehen, wann uns ein Volk bekriegen und unser Freiheit unter sich zwingen wollte, dessen Sprache wir schon reden, dessen Lebens-Art uns wohlgefällt, dessen Kleidung wir bereits tragen, dessen Tun und Wandel wir lieben und ihm in allem nachäffen? Ich schließe aber hiemit kurz und sage noch einmal: Gegenwärtiger Zeit Wörter mag man sich wohl gebrauchen, man soll aber der Alten Sitten, vornehmlich aber ihrer Standhaftigkeit und Tugend nachfolgen.“ (TM 84)

argumentativ schwächer ist. Dass gerade der Theologe einen so ketzerischen Standpunkt derart überzeugend verteidigt, dient vielmehr als Abschreckung und Veranschaulichung der möglichen Gefahren, wenn die These einmal tatsächlich Eingang in die Orthodoxie finden sollte. Der klare Verstand der Theologie hätte in solchen Fällen übersehen, dass er in Wirklichkeit durch Hoffart ganz verdunkelt ist, denn die unmittelbar drohende Gefahr bemerkt der Theologiestudent nicht. Zusammen mit ihm gerät der andere, der ihn emotional erregt, womöglich „unwirksam“ und mit weniger geschickten Argumentationsmethoden auf den rechten Glauben zu bringen versucht, auch in Lebensgefahr.

5 Ergebnisse und Schlussbetrachtung zur Eschatologie in den Simplicianischen Schriften

Diese Arbeit hat sich auf den eschatologischen Aspekt der Simplicianischen Schriften konzentriert, davon namentlich auf den temporalen und figurativen Aspekt der letzten Zeit. Diesseits und Jenseits gehen mit der Vorstellung einher, es handle sich um zwei unterschiedliche Welten, in denen jeweils spezifische Raum-Zeit-Ordnungen herrschen. Die Trennung gilt zwar theoretisch, aber nicht in der Glaubenspraxis, wo sich beides durchdringt. Wenn von der Dies- und Jenseitigkeit im simplicianischen Zyklus generell die Rede sein sollte, dann liegt die Lösung nahe, zuerst nur von solchen Romanepisoden auszugehen, die in der bisherigen Forschung bereits eindeutig als ‚andere Welten‘ erkannt und als solche betrachtet werden. Sofort ins Auge fallen etwa Jupiters Visionen, Venusberg, Bericht von den ungarischen Wiedertäufern, Mummelsee-Episode im *Simplicissimus* und die Kreuzinsel in der *Continuatio*.

Wiewohl eine solche Lösung systematisch erscheint, stößt ihre Umsetzung auf mehrere Schwierigkeiten. Zunächst gilt es zu unterscheiden, welchen Status die jeweiligen Utopien haben und in welcher Form sie in den Werken dargeboten werden: geschieht es z.B. im Dialog, in einer Vision, einer wunderbaren Reise, nach dem Schiffbruch etc. Zweitens ist der satirische Charakter solcher Episoden unbestritten. Grimmelshausen steht in der entsprechenden Tradition der Mennippea, in deren Kontext die Übergänge, Schwellen- und Initiationsszenen, Gespräche, Götterversammlungen, Träume, Visionen oder seltsame Reisen der Hauptfigur zuzuordnen sind. Das Genre nützt die Anderweltlichkeit, um die vorhandenen Werte kritisch zu hinterfragen oder um der Gesellschaft einen Spiegel vorzuhalten. Wirkliche Schauplätze tragen Züge von mythischen, archetypischen Orten.

Szenen und Vorgänge, die sich meist in einer anderen Welt abspielen, sind selbst satirisch gebrochen und in die irdische Welt geholt – wie der Venusberg in Paris. Die Trennung der beiden „Welten“ wird durch die satirische Dichtung selbst unterlaufen und relativiert, in ihrer Durchlässigkeit bloßgestellt. Der Leser wird selbst dazu angehalten, die einzelnen Raum-Zeiten (wie Wald, Venusberg, Mooskopf usw.) ohne die kategoriale Voreingenommenheit zu betrachten, was ‚normal‘ ist oder ‚nährisch‘, was ‚real/ unreal‘ oder ‚zeitlich/ewig‘. Die Subversivität macht die Gattung zugleich u.a. besser als andere dazu geeignet, die faktische Verschränktheit von Ewigkeit und Vergänglichkeit mit satirischer Distanz abzubilden und so dem pädagogischen Zweck näherzukommen, der den Leser zur Selbstbesinnung, Wachsamkeit und Umkehr führen will. Drittens bekundet der Autor selbst, seine satirischen Werke mit einer erbaulichen Absicht verfasst und nur deshalb zu dem ‚lustigen‘, satirischen Stil gegriffen zu haben, weil der ‚theologische‘ Schreibstil wenig interessant wäre. Metaphysisch ist die Menippea als solche zwar nicht. Aber indem der Dichter mithilfe dieser Gattung seinen Leser vor dem Bösen zu warnen und ihn auf den Weg des Heils zu bringen gedenkt, wird sie zur Vermittlung metaphysischer Wahrheit genützt. Die menippeischen Anderweltlichkeiten rücken in ein anderes Licht und erhalten einen neuen Sinn, wenn die moralisierende Satire den Leser ins himmlische Reich, in eine ‚andere‘ als irdische Welt führen und ihm den Weg zur ewigen Seligkeit weisen will.

Von der Eschatologie hat hier im Besonderen zweierlei interessiert. Erstens die Darstellung der Zeit, bzw. der letzten Zeiten im Zyklus, zweitens die Figur der Offenbarung, die sich hier nicht nur auf die Glaubenswahrheit der Parusie konzentriert, sondern im weiteren Sinn als jede Theophanie, übernatürliche Vision und Enthüllung der Wahrheit aufgefasst wurde.

Die Zeitanalyse ruht auf dem heilsgeschichtlichen Konzept und konzentriert sich auf die dargestellte Zeit innerhalb der Handlungsebene. Sie bestätigte die früheren Untersuchungen, die bereits auf die Anderweltlichkeit bestimmter Episoden hingewiesen haben, und zeigte, dass sich Episoden wie Mummelsee oder die Begegnung mit Baldanders nicht nur als „wirklich“, sondern auch als Simplicius’ Vision deuten lassen. Ähnliches wurde ebenfalls für die Venusberg-Episode¹ in Betracht gezogen. In einer vergleichbaren Weise entspricht der Romanbeginn selbst, der Aufenthalt des kleinen Simplicius auf Knans Hof, eher einem literarischen Topos und symbolisch soll das Schwarze, Amorphe und

¹ Vgl. Bergengruen (2010).

Finstere den Uranfang darstellen. Der Bauernhof ist in seiner Starre archetypisch. Die Zeit und die Welt brechen in diese von allen und von allem unberührte Existenz erst mit den Soldaten ein. Zeitenthoben wirkt Simplicius' späterer Aufenthalt im Wald beim Einsiedler, dann in seiner Eremitenklaue am Ende des fünften Buches und schließlich auf der Kreuzinsel. Die irdische Zeit wird in solchen Episoden nicht ausgeklammert, sondern veranschaulicht das Ewige.

Der Zeitfluss wird besonders in den Passagen der Initiation bedeutend verlangsamt. Im *Simplicissimus*, aber auch im *Trutz-Simplex* und im *Springinsfeld* lassen sich in solchen Episoden, die den Charakter eines Übergangs haben oder eine Deutung als Tod/Geburt zulassen, dreitägige Fristen beobachten. Dies kommt nicht auf den ersten Blick zum Vorschein, sondern erst nach einer mehrmaligen oder aufmerksamen Lektüre. Hält man sich die volkstümliche wie religiöse Signifikanz der drei Tage vor Augen, dann besteht eine der möglichen Konsequenzen darin, dass konkret im simplicianischen Zyklus mittels Zeitkomposition auf die Gegenwart Gottes und sein aktives Wirken innerhalb der Welt verwiesen wird.

Hinzu kommt, dass sich im *Simplicissimus* mit den drei Tagen das Ablaufschema² ‚Anlauf, Verhaftung und Verhör, Freilassung, *deus ex machina*‘ verbindet, weshalb es wahrscheinlich ist, dass damit verhüllt auf die Ereignisse der Karwoche angespielt wird und der Dichter sich bestimmte biblische Vorgaben zu Nutze macht, um den weiteren Gang der Handlung für den Leser verborgen und dennoch transparent, providenziell gesteuert zu machen. Vor allem das Ereignis der spektakulären Ankunft und der Verhaftung des unschuldigen Simplicius in Hanau als Einzug des Messias in Jerusalem zu deuten mag auch deshalb in Frage kommen, weil zu Grimmelshausens Zeiten gerade Messias- und Prophetengestalten in Europa aufgetaucht sind, darunter speziell James Nayler, der sich bei seiner Ankunft in Bristol 1656 gerade in die Rolle des in Jerusalem einziehenden Erlösers erhob.³

Die christliche Auffassung von Lebenszeit schlägt sich inhaltlich nieder. Wenn am Anfang der Eremit als Gott-Vater seine Geistseele erschafft, wird dadurch auf den Ursprung der Seele unmittelbar von Gott und auf deren Unsterblichkeit angespielt. Das Motiv der edlen Herkunft erhält dadurch eine eschatologische Bedeutungsfacette. Auch in der formalen bzw. kompositionellen Seite lässt sich die heilsgeschichtlich beeinflusste

² Dazu vgl. Strässle (2001)

³ Das Ereignis war bekannt, wie Colbergs Darstellung belegt (Ehregott Daniel Colberg, *Das Platonisch-Hermetische Christenthum...*, Bd. 1, S. 298). Freilich kann man nur vermuten, ob auch Grimmelshausen von den Bristoler Ereignissen erfahren hat.

Wahrnehmung der Zeit und des Menschenlebens beobachten. Die erzählte Zeit von Simplicius' Leben umfasst in den ersten fünf Büchern zwar mehrere ‚irdische‘ Lebensjahre während des Kriegs, worauf die im Roman genannten Schlachten hindeuten. Faktisch werden aber nur wenige (fünf) Jahreszeitenzyklen ausführlich dargeboten, was meiner Meinung nach für eine heilsgeschichtlich beeinflusste Wahrnehmung des eigenen Lebens, für eine durchdachte Schreibweise sowie für den exemplarischen Charakter der Vita spricht. Die Winterzeiten funktionieren als Zeiten des Übergangs zu einem neuen Lebensabschnitt. In der *Continuatio* wird ein weiterer (sechster), noch ausstehender Winter erwähnt, der einen Übergang zum neuen, siebten Jahr markieren sollte. Statt dessen landet Simplicius auf der paradiesischen Insel.

Dass die Jahreszeiten in der Handlung gezielt eingesetzt werden und eine allegorische Deutung zulassen, bestätigt sich durch die Betrachtung der Zeit in den weiteren Zyklus-Büchern, wo der allegorische Charakter der Jahreszeiten klarer hervortritt. Die Monate Mai/Juni stehen, zusammenfassend ausgedrückt, als Pfingst-Zeit symbolisch für die ewige Seligkeit, der Herbst mit der Adventszeit für die „letzten Zeiten“ vor der Parusie, da man zur Umkehr aufgerufen wird. Die März-Zeit symbolisiert einen Neuanfang und eine neue Schöpfung.

Im Simplicianischen Zyklus konnten durch eine genauere Beobachtung der temporalen Angaben Beobachtungen zum Umgang mit der Kontingenz bzw. Providenz gemacht werden. Hinter der Kontingenz der (Nach-)Kriegswelt kann eine Figur entweder Gottes Lenkung sehen oder nur eine weitere günstige oder ungünstige Gelegenheit, zu Reichtum etc. zu gelangen. Einerseits kann der Zufall durch das Adverbium „einsmals“ im Text signalisiert sein:

„Ich sasse einsmals [...] nicht weit von Dorsten / und paßte einer Convoy mit etlichen Fuhrleuten auff“ (ST III/3, 252)

„Zu solchem End ritte ich einsmals ohnweit der Statt bey einem alten Gemäur vorüber / darauff vor Zeiten ein Hauß gestanden“ (ST III/12, 289)

„einmahls faullentzte ich unter einer Thannen im Schatten“ (Cont 2, 567)

„Einsmahls brachte mir ein alter Hünerfänger / ich wolte sagen / so ein alter Soldat / der lang vor dem Böhmischen Unwesen eine Mußquet getragen hatte / so etwas in einem verschlossenen Gläßlein / welches nicht recht einer Spinnen und auch nicht recht einem Scorpion gleich sahe“ (Cour 18, 100).

„Wir sassen einsmals beyeinander im Schatten an einem lustigen Gestatt [...]“ (Spr 23, 274)

„Als ich einsmals gantz allein auff dem Platz daselbsten stund / das schöne Bild auf der Säulen betrachtete [...] wurde ich gewahr / daß mir etwas schweres in Hosensack hinunder rollete“ (Spr 24, 279)

„er und einer von seinen Cameraden namen mich einsmals mit ihnen an ein einsames Ort / einen auff Jungfer-Pergament mit Fledermäuß-Blut in fremder unverständlicher Sprach beschriebenen Zettel / [...] an einer Katz [...] zu *probiren*“ (WVN 2, 581)

„Einsmals luden mich etliche / darunter dre geringste gar wol vor einen Ertz-Schwartz-Künstler *passiren* konte / auff ein lustiges *Spectacul*“ (WVN 2, 605).

Das Adverb kann, besonders im *Simplicissimus* und in der *Continuatio*, für eine Zufälligkeit stehen, die den Einbruch der Ewigkeit oder der übernatürlichen Sphäre in das irdische Dasein markiert und, obwohl sich das Vorkommen solcher Momente durchaus temporal bestimmen lässt (z.B. Belagerung von Hanau, Schlacht bei Wittstock, bei Wittenweier; Belagerung von Dorsten), so ist diese Art von Zeit nicht mithilfe menschlicher Messgeräte zu erfassen, da ein solcher Augenblick zwar von der Zeitlichkeit ausgeht, diese aber letztendlich überbietet.

Andererseits lässt der Autor seine Erzähler neben dem Adverb „einsmals“ Worte wie „Gelegenheit“ und „*occasio*“ verwenden, die meist im Kontext einer Schlacht und eines bloß auf die irdischen Güter ausgerichteten Lebens erscheinen:

„In dem man nun bey Grossen und Kleinen rathschlagte / fiel mir ein / ich solte mit diese *Occasion* zu nutz machen / umb mich zu erledigen“ (ST III/10, 280)

„biß ich endlich *resolvirte* / meine besten Sachen irgend hin in einer wolverwahrten Statt einem begüterten Mann in Verwahrung zu geben / und zu verharren / was das Glück ferner mit mir machen würde.“ (ST III/13, 296)

„indem sich eben eine Gelegenheit auff Cöln *praesentirte* / [...] packte ich meinen gefundenen Schatz zusammen / name ihn mit / und gab ihn einem von den vornehmsten Kauffleuten daselbst“ (ST III/13, 298)

„dieweil aber [...] die Belägerung aufgehoben / habe ich mich mit einer guten Gelegenheit [...] nach Wien begeben“ (Cour 4, 35)

„so wäre ich [= Courage] wol närrisch / wann ich eine Gelegenheit aus Händen liesse / etwas zu erhalten / daran ich sonst nicht gedencken dörfte“ (Cour 7, 49)

„und dergestalt bisse ich [= Courage] mich zimlich heraus / und brachte vermittelst meiner guten Schrifftlichen Zeugnis zuwegen / daß mich die Stadt / bis ich meine Gelegenheit anders machen konnte / umb ein geringes Schirm-Gelt in ihren Schutz nahm“ (Cour 9, 58)

„dann ich laurete täglich auf Gelegenheit / vermittelst deren ich seiner loß werden möchte“ (Cour 22, 121)

„am *Ioann de Werd* hatten wir einen praven Reutters-Mann ins Feld mit welchem die Soldaten lieber in eine *Occasion* als in ein Winter-*Quartier* giengen / weil er den Ruhm hatte / daß er beydes in öffentlichen fechten und Verichtung seiner heimlichen Anschläge sehr glücklich sey“ (Spr 18, 255)

„doch schlendert ich so mit / und suchte jederzeit in den allerschärfpfsten *Occasionen* entweder meinen Tod: oder ehr und Beüten zuerlangen“ (Spr 22, 269)

„[...] welchen Hingang er mir anfänglich gar nicht erlauben wolte / endlich aber mit dieser außrücklichen *protestation* ungerne gönnete / daß er kein Schuld daran haben wolte / wann ich die beste Zeit / darinn mein Schatz wieder zu bekommen wäre / verstreichen lassen würde [...]“ (WVN 2, 473)

Simplicius schreibt seinen Lebenslauf auf, um Zeugnis abzulegen, wie Gott am (sündhaften) Menschen handelt. Sein Leben deutet er als Ergebnis der göttlichen Providenz und Barmherzigkeit. Er betrachtet sich als Exempel eines Menschen, der, obwohl durch die Erbsünde geschwächt, dennoch die ganze Zeit von Gott begleitet wird, diese Begleitung

erkennt und bejaht. Schon der *memoria*-Exkurs im zweiten Buch verdeutlicht, dass der Mensch trotz der Ursünde in der Lage ist, sich auf das Ewige zu besinnen. Mit Simplicius' Gaukeltasche soll Springinsfeld später die Kunst der Erinnerung lernen, was in seinem Fall eine Besinnung auf die Taufe und so den Ursprung der Seelenreinheit bedeutet. Die Begleitung Gottes kann in der Handlung unterschiedlich signalisiert werden, als plötzlicher Eingriff ins Geschehen, durch ein plötzliches Unwetter, durch bestimmte Dingsymbole oder Leitmotive, denen das Bild eines Lichts im Dunkeln zu Grunde liegt.

Bekehrung und Umkehr bilden eines der zentralen Themen, die in der Handlung u.a. durch das Motiv der Heimkehr aus der Fremde ausgedrückt werden. Dargestellt wird sowohl die Notwendigkeit der Gnade Gottes als auch die einer Entscheidung aus freiem Willen. Die Gnade als ein Donum folgt nicht erst auf die Buße, sondern ist deren Voraussetzung. Durch die Buße verdient man sie sich nicht, sondern kehrt nur zum eigentlichen Leben zurück und hat dann „Gottes Gegenwart allezeit vor Augen“ (WVN 1, 442). Die Erlösung ist weder ein einmaliges Ereignis noch ein rein passiv zu empfangender Gnadentakt, sondern eine andauernde aktive Zusammenarbeit des Heiligen Geistes mit dem Gläubigen. So sind Simplicius' Rückfälle in alte Gewohnheiten Stufen auf diesem Weg. Im Unterschied zu Courage gibt er nicht auf und schiebt die Schuld für seine Übertretungen nicht den anderen zu.

Die Entscheidung des Menschen für Gott kommt insofern immer als Zweites. Exemplarisch nimmt Simplicius das Gnadengeschenk an. Der Schiffbruch in der *Continuatio* lässt sich etwa dem Ende aller falschen Einbildung vergleichen. Als (satirischer) Dichter wirkt Simplicius dann auf seine Mitmenschen ähnlich wie der Geistliche auf den Kaufmann im zweiten *Vogelnest*-Roman ein. Die pädagogische Intention verfolgt immer schon die eschatologische Zielrichtung.

Die Umkehr, verstanden als Weltüberwindung, ist zugleich ein Ereignis des Todes für die Verlockungen der Welt und der Geburt der betreffenden Erzählerfigur für den Himmel. Formal kann es in den untersuchten Dichtungen durch ein explizites „Ende“ am Schluss der Erzählung ausgedrückt werden, wie bei Simplicius, Philarchus Grossus, Michael Rechulin und dem Kaufmann. Dass das Ende dennoch durch eine Fortsetzung überboten wird, deutet auf die Unendlichkeit der Annäherung an das *summum bonum* hin, da der Prozess erst mit dem Jüngsten Gericht endgültig abgeschlossen ist. Hingegen verwenden Erzähler, deren Umkehr noch aussteht, eine offene, fragmentarische Form. Courage füllt die letzten Seiten mit Possen, die bezeichnenderweise den apokalyptischen Glauben ironisieren, und verlässt den Schreiber mit dem fast vollendeten und knapp vor dem Ende

stehenden Manuskript. Springinsfeld beendet seine Erzählung mit der fragenden Feststellung, warum er denn seine Lebensweise ändern sollte:

„so wusste ich nicht / was mich bewögen solte / ein anders und seeligers Leben zu verlangen; ja ich wusste auch kein bessers für mich zufinden? weistu aber mein *Simplice* mir ein anders und bessers zuweisen / so möchte ich deinen Rath gern hören [...]“ (Spr 27, 293).

Die eschatologisch für das Seelenheil relevante Entscheidung für oder gegen das Gute wirkt sich somit in der narrativen Zeitgestaltung aus, weil die Figur nach ihrer Bekehrung aus der Rückschau das Zufällige als Vorsehung zu erkennen vermag.

Den anderen großen Bereich der Untersuchung stellte hier die Figur der Parusie am Ende der Zeiten dar und die Frage, wie der Dichter damit umgeht. Das berühmte Motto „Der Wahn betrugt“ ermahnt den Leser dazu, sich von jeder falschen Einbildung kritisch zu distanzieren. Sonst ist man blind, lässt sich durch die eigenen Leidenschaften steuern und kann um so leichter dem Bösen erliegen, ohne es selbst zu merken. Das Gegenteil bewirkt Wachsamkeit und Unvoreingenommenheit. Grimmelshausen thematisiert das ‚Sehen‘ bzw. die wahnhaftige Verblendung und Blindheit für das Göttliche an manchen Romanstellen. Die Selbstvergessenheit des Simplicius führt zur Wollust, Ehr- und Geldgeiz, d.h. dazu, dass er sich Schätze auf Erden anstatt im Himmel sammelt. Das wird besonders an der ersten Begegnung mit Jupiter deutlich, wenn Simplicius seine Visionen verspottet und das Göttliche in sich und seinem Nächsten gerade verkennt. Versteht man Jupiters ‚Gesichte‘ als wirkliche Offenbarungen, kommt Simplicius‘ mangelnder Glaube an den Himmel ans Licht. Zugleich werden mit dem Narren Jupiter der Typus des falschen Propheten angegriffen und damit indirekt alle Tendenzen der wörtlichen Auslegung der Johannesoffenbarung und eines fanatischen Glaubens.

Gewarnt wird vor der Verführung durch den Teufel an Beispielen wie dem Kaufmann, dem Bäckerknecht und dem Juden Eliezer, die sich durch falsches Lektüreverständnis und eigene Begierden verführen ließen. Die Einbildung, durch rationale, ‚wissenschaftlich‘ fundierte Argumentation mehr zu wissen, wird als wahnhaft herausgestellt, weil die beiden streitenden Studenten die tatsächlich drohende Gefahr übersehen und nur dank Michaels Hilfe gerettet werden. Auf einem ähnlichen Prinzip, demzufolge man das Wesentliche übersieht und statt dessen über Unwesentliches streitet, funktioniert der Literaturstreit im Wirtshaus (WVN 1). Dort wird in Bezug auf den Roman vom *Keuschen Joseph* und auf Zesens *Assenat* (1670) der moralisierenden Intention und der christlichen, allgemeinen Wahrheit die historisch wahrhaftige Darstellung entgegengehalten. Simplicius (alias der Autor) sieht die ‚Wahrheit‘ der Dichtung primär in ihrem erbaulichen Kern. Die episodische Einbettung stellt dann besonders prägnant die Nichtigkeit solcher

Streitigkeiten satirisch bloß, weil der junge Simplicius inzwischen in wirkliche Gefahr gerät.

Die Begegnung mit den Elementargeistern nützt der Dichter bereits im *Simplicissimus*, um sowohl die Hauptfigur als auch den Leser zur Einsicht in das Wichtigste zu führen, das ewige Leben. Die Erkenntnis der eigenen Vergänglichkeit und Einbildung führt nach der Begegnung mit Baldanders bei Simplicius zu deren Überwindung und Verwandlung in dichterische Einbildungskraft.

Die Botschaft, den betrügerischen Wahn zu erkennen, hängt auf den ersten Blick nicht mit dem hier gewählten Thema zusammen, sie hat damit aber zu tun. Zwar soll der Jüngste Tag erst kommen. Aber schon jetzt kann ein Mensch, der sich von der eigenen falschen Einbildung distanziert, Gott selbst begegnen und dessen ständige Präsenz auf unterschiedliche Weisen erfahren. Die eine ist oben als Providenz angesprochen worden. Ein damit verbundenes Verfahren, von dem Grimmelshausen im *Simplicissimus*, wie ich an der Temporalität gezeigt zu haben glaube, häufiger Gebrauch macht, ist die Anwendung von scheinbar unwichtigen und wie beiläufig erwähnten Details, die ein Leser zunächst leicht unterschätzen und somit übersehen kann. Die zweite mögliche Weise besteht in Begegnungen mit wunderbaren, nicht-existenten Wesen wie Sylphen, Baldanders in Visionen oder mit dem „Gott“ Jupiter. Die dritte Weise besteht in Begegnungen mit Menschen in Bedrängnis – wie Simplicius' Wiederbegegnungen mit Herzbruder, später mit Springinsfeld und dem Schreiber Philarchus. Der Anagnorisis kommt, wie ich denke, in solchen Akten der aktiv ausgeübten Nächstenliebe außer der moralisierenden Bedeutung noch eine eschatologische zu, da Christus nicht bloß die Parabel vom barmherzigen Samariter erzählt, sondern sich explizit mit den Ärmsten gleichsetzt (vgl. Mt 25,31ff.). Der Schwerpunkt des eschatologischen Denkens liegt in den simplicianischen Schriften vor allem auf der Betonung seiner präsentischen Seite.

Wie die Untersuchung der Zeit ergab, setzt der Autor die verschiedenen Typen temporaler Daten innerhalb der erzählten Handlung nicht nur im *Simplicissimus*, sondern im ganzen Zyklus gezielt ein. Die christlich-heilsgeschichtliche Deutung der Zeitangaben ist sowohl im Kleinen, wie bei der Beobachtung der Tage, als auch im Großen, bei der Beobachtung der Jahreszeiten, möglich. In den Vordergrund treten dann zwei einander prinzipiell entgegengesetzte Arten der Zeitwahrnehmung, die sich an den Zustand der Seele des jeweiligen Protagonisten binden und mit der Bekehrung zusammenhängen. Die jeweilige „Realitätswahrnehmung“ der Erzählerfigur schlägt sich in der formalen Hinsicht und der konkreten kompositionellen Textgestaltung nieder. Darin unterscheidet sich

prinzipiell die unabgeschlossene Form mündlichen Erzählens Courages und Springinsfelds von der Überbietung des „Endes“ bei den übrigen Zyklus-Erzählern.

Die Eschatologie durchdringt somit nicht nur die Ebene der erzählten Zeit. Sie findet ihren Niederschlag auf der formalen Ebene wie auf der Ebene der Figuren. Das Verbindungsglied bildet die Bekehrung. Sie folgt als eine Entscheidung für das Gute, nachdem die Figur ihre eigene Schwärze oder Torheit erkannt hat. Auf der Figurenebene stehen zudem Simplicius und Courage für zwei unvereinbare Gegensätze, die weibliche Figur wird mit Attributen der „Dame“ von Babylon ausgestattet. Die apokalyptische Funktion der Landstörtzerin kommt bereits dann zum Vorschein, falls man die Sauerbrunnen-Episode als Variante des Topos von der Enthüllung der „nackten“ Wahrheit versteht und falls man Courages Worte, Simplicius habe von ihr „im 5.3. Buch an 6.4. Capitel“⁴ geredet, nicht einzig als Verweis auf die Sauerbrunnen-Posse (ST V/6) auslegt, sondern zugleich als innertextuelle Verknüpfung des Abschnitts von „dem Teutschen Helden / der die gantze Welt bezwingen / und zwischen allen Völckern Fried stifften wird“ (ST III/4).

Zuletzt stellt sich die Frage, ob der simplicianische Zyklus in einem Verhältnis zum apokalyptischen Diskurs der Zeit steht und wenn ja, wie sich dieses Verhältnis charakterisieren und auf welche Schriften bzw. Gruppe von Schriften es sich konkretisieren lässt. Dass ein solches Verhältnis vorliegt und die Zyklus-Bücher sich auf heterodoxe, im Besonderen chiliastische und messianistische, alchemistische, abergläubische Diskurse beziehen, bekunden außer dem ersten Satz und der Jupiter-Episode im *Simplicissimus* unmissverständlich gerade die Rolle der Courage als „Venus“, „Fortuna“ oder „Frau Welt“, Anspielungen auf Alchemie oder hermetisch-neuplatonisches Gedankengut besonders in der Mummelsee-Episode, bei der Begegnung mit Baldanders und an einigen weiteren Stellen im Zyklus. Das Bild der Frau Babylon aus der Johannesoffenbarung gehörte in den apokalyptischen und chiliastischen Abhandlungen der Kriegs- und Nachkriegszeit zu einem Topos. Dabei haben konkret die Chiliasten mit der „Hure“⁵ gezielt die katholische, aber zuweilen auch die orthodoxe Geistlichkeit allgemein gemeint, wie im *Consilium Politico-Apocalypticum* von 1631: „Der *Draco* hat *potestatem*

⁴ Cour 24, 132.

⁵ Vgl. bes. anschaulich Paul Felgenhauers Flugschrift *Prophetische / wahrhaftige vnd eigentliche Betrachtung deß gantzen Handeln / auch was es für einen künfftigen Außgang gewinnen werde*. [Anhang zur *Decisio Prophetica...*, 1620].

suam Bestiae gegeben / Apoc. 13,2. Diese hat Gewalt empfangen mit den *Sanctis* Krieg zuführen / vnd sie zu überwinden / d.c.13,7“.⁶

Der apokalyptische Diskurs ist aber in sich keineswegs einheitlich. Selbst wenn man sich nur auf solche Schriften beschränkt, die als unorthodox gelten, chiliastische Gedanken enthalten und aus einem protestantisch geprägten Umfeld hervorgehen, sind weitere Differenzierungen möglich, bei denen außer der Autorschaft und Entstehungszeit noch weitere Aspekte als Differenzierungskriterien ins Spiel kommen. Chiliastisches Schrifttum während des Dreißigjährigen Krieges verbindet in sich eschatologische Gedanken mit der Reaktion auf aktuelle politische Ereignisse, die man hauptsächlich mithilfe der alttestamentlichen Prophetenbücher wie Daniel, des apokryphen vierten Buches Esra und der neutestamentlichen Johannesoffenbarung deutet. Außer Babylons Untergang erscheint die durch eine paracelsistisch beeinflusste Bildsymbolik vom Löwen aus Mitternacht,⁷ worunter man vornehmlich den Winterkönig Friedrich V. von der Pfalz oder den Schwedenkönig Gustav Adolf verstanden hat. Außer dem Versuch, die Weltgeschichte neu zu deuten und philosophisch-historische Theorien vor dem Hintergrund der Heilsgeschichte zu entfalten verfolgt ein Teil der Flugschriften politische Propaganda.⁸ Dort, wo sich der apokalyptische Deutungsrahmen mit Gelehrsamkeit und dem universitären Umfeld verbindet, führt dies zu historischen Spekulationen hinsichtlich der Periodisierung der Universalgeschichte und Berechnung von Weltende, pädagogischen Reformkonzepten oder Versuchen einer enzyklopädischen Wissenssammlung.

Grimmelshausen nützt zunächst ebenfalls die apokalyptischen Klischees von der Hure Babylon: Courage kommt aus Böhmen, das mit negativen Eigenschaften konnotiert wird. Indem sie auf der kaiserlichen Seite – wie Simplicius – kämpft, entlarvt sich der Krieg als Ergebnis von Geiz und Sünde. Das „Böse“ steckt bereits als Konkupiszenz im Menschen, ist daher überall anzutreffen, auf der kaiserlichen wie auf der protestantischen Seite, sodass sich eine Schwarz-Weiß-Malerei, die z.B. gerade für die chiliastischen Flugschriften und Pamphlete aus der Kriegszeit typisch ist, hier ausschließt. Die unberechenbaren Bewegungen der Zigeunertruppe stehen symbolisch für die Ubiquität und Unberechenbarkeit der betrügerischen Welt, die von der menschlichen Verblendung lebt. Was eindeutig als Seelengefahr deutlich markiert und negativ besetzt ist, ist zum einen der

⁶ *Consilium Politico-Apocalypticum pro commodo statuum Germaniae protestantium publico scriptum. Autore anonymo & incerto. Anno M.DC.XXXI.*, S. 4.

⁷ Vgl. Carlos Gilly, *Der ‚Löwe von Mitternacht‘, der ‚Adler‘ und der ‚Endchrist‘: Die politische, religiöse und chiliastische Publizistik in den Flugschriften, illustrierten Flugblättern und Volksliedern des Dreißigjährigen Krieges*, S. 234-268.

⁸ Vgl. Schilling (1990), Gilly (2002), Urbánek (2008).

Treuebruch (Eid-, Ehebruch) und zum anderen die Selbstvergessenheit, die sich bei Simplicius als Verleugnung des Narrentums oder buchstäblich als „Entfremdung“ darstellt, worauf das Motiv der Überschreitung des Rheins verweist.

Da in den simplicianischen Schriften sowohl der Dreißigjährige Krieg als auch die Zeit danach dargestellt werden, kommt für die untersuchten Werke der Chiliasmus der Kriegs- und ebenso der Nachkriegszeit in Frage. Hält man sich sowohl Flugschriften als auch gelehrte chiliastische Abhandlungen vor Augen, ist ihnen – trotz des jeweils unterschiedlichen Inhalts und der formalen Ausgestaltung – die Hoffnung auf ein Reich Christi auf Erden gemeinsam. Was bei einer näheren Beschäftigung zunächst auffällt, sind allgemeine Merkmale, die zumindest in den von mir durchgesehenen etlichen chiliastischen Schriften immer anwesend waren, obgleich sie von unterschiedlichen Autoren stammen, zu anderen Zwecken dienen und zu jeweils anderer Zeit verfasst wurden. Gerade die Gemeinsamkeiten sollen jetzt genauer betrachtet werden.

Die Autoren bringen sich häufig anonym oder unter einem Pseudonym ein.⁹ Eben dasselbe macht auch der Autor des simplicianischen Zyklus, indem er „sprechende“ Namen und Pseudonyme benutzt, wie „Samuel Greifnson“, „German Schleifheim“, „Michael Rechulin“ etc. Die Chiliasten entfalten ihre Reformvorschläge oder Visionen erst, nachdem sie die Bosheit der jetzigen Zeiten dargelegt, beklagt und das herannahende Ende dieses Weltalters und der vierten Weltmonarchie hervorgehoben haben. Die Klage geschieht oft unter Berufung des Autors auf die Bibel:

„So ist die Welt aus der Schule der Weisheit zu einem Ringplatz von Torheit und Raserei geworden, zu einem Teil sogar, wie Christus es in der Apokalypse sagt, zur Synagoge des Satans (Offb. Joh. 2,9).“¹⁰

Comenius befasst sich in der Folge mit der Suche nach einem universalen Heilmittel für den Missstand der Menschheit. Grimmelshausen beginnt seinen Zyklus bzw. den *Simplicissimus*-Roman ebenfalls mit einem Hinweis auf die verbreitete Krankheit der „Nobilistensucht“, die zu den „geglaubten“ letzten Zeiten um sich greift. Da die letzten Zeiten so schlecht sind und, ehe man es sich dessen versieht, bald der Messias kommt, sind Umkehr und Buße angesagt. Wenn der simplicianische Autor seine Schriften, speziell die

⁹ „Plaustrarius“ ist ein Pseudonym Johannes Kärchers. Der lutherische Theologe Georg Lorenz Seidenbecher schreibt seinen *Chiliasmus Sanctus* als „Waremundus Freyburger, Eliopolitanus“. Paul Felgenhauer benutzt z.B. das Pseudonym Christian Cruciger in seiner *Decisio Prophetica Belli Bohemici*, er unterschreibt sich in der *Lucerna Sapientiae* als „Paulus, ein Bekenner Gottes und Christi“. Ein Äsopus verfasst die Flugschrift *Das Reich von Mitternacht* (1632). Anonym ist die Flugschrift *Consilium Politico-Apocalypticum pro commodo statuum Germaniae protestantium publico scriptum. Autore anonymo & incerto. Anno M.DC.XXXI.*, und *Propheceyung / Doctoris Philippi Theophrasti Paracelsi Anno 1546* (1631).

¹⁰ Johann Amos Comenius: *Der Weg des Lichtes. Via lucis*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Uwe Voigt. Hamburg: Felix Meiner, 1997 (Philosophische Bibliothek 484), S. 27.

Continuatio, als „überzuckerte“ Pille verstanden wissen will, wohnt auch seinen Schriften ein ähnlicher moralisierender und ‚medizinischer‘ Zug inne.

Daneben erscheint außer einer eindringlichen Mahnung zur Buße und Umkehr eine Warnung vor falschen Propheten, die gerade zu den „letzten Zeiten“ erscheinen sollen,¹¹ gewöhnlich mit der offiziellen Geistlichkeit gleichgesetzt und zum Beispiel „allzeit Lügner / böse Thier / vnd faule Bäuch“¹² genannt werden. Verwendet wird das Bild eines Hirten, der sein Amt missbraucht und dadurch viele ins Elend führt.¹³ So ermutigt der Autor des *Consilium Politico-Apocalypticum*, man solle in diesem endzeitlichen Kampf „*Draconi, Bestiae & Pseudoprophetae* nicht weichen.“¹⁴ Jahre später bezeichnet der Lutheraner und Chiliast Seidenbecher außer der Geistlichkeit gleichermaßen die Römische Monarchie als das vierte Tier aus der Danielischen Prophetie, das böse ist und die „Unterthanen biß auffs Blut“ aussaugt.¹⁵ Daraus folgt implizit die Forderung der Gewissensfreiheit, die konkret während des Dreißigjährigen Krieges im Kontext der Debatte steht, ob man sich als Untertan gegen die Obrigkeit erheben kann.¹⁶ Eine Revolte wird unter dem Hinweis auf die Bosheit der Obrigkeit besonders bei dem aus Böhmen stammenden Paul Felgenhauer verteidigt.¹⁷ Zugleich folgt daraus implizit, dass der Autor der jeweiligen Schrift sich natürlich für den „wahren“ Propheten hält, dem Gott ein besonderes Geheimnis offenbart hat und dessen Reden die „wahren“ Gläubigen hören werden, verwendet wird das Bild vom Guten Hirten, dessen Stimme seine Schafe erkennen.¹⁸ Der besondere Wahrheitswert der jeweiligen Schrift wird in der Regel unter Rückgriff auf den Einfaltstopos¹⁹ beschworen und mithilfe der Berufung auf die Bibel, insbesondere auf die prophetischen Bücher, bekräftigt. Dann folgt der eigentliche „Inhalt“, beispielsweise eine Deutung

¹¹ Vor falschen Propheten warnt schon das Neue Testament: vgl. z.B. 1.Joh 4,1.4; Offb 19,20; 20,10.

¹² *Das Reich von Mitternacht. [...] Durch einen unpartheyischen Patrioten, vnd Schwedischer Mayestät / krafft GOTTes Ordnung vnd Vorsehung wol Affectionirten/ auch getrewen Liebhaber deß gemeinen Vatterlands eröffnet. Aesopvs* (1632), S. 25.

¹³ So z.B. Comenius: „Und an anderer Stelle heißt es: *Eine verlorene Herde wurde mein Volk; ihre Hirten haben sie verführt*, oder, wie andere es übersetzen: *Ihre Hirten ließen sie in die Irre gehen* (Jer 50,6). Denn sie lehren entweder gar nicht oder anderes als das, was zur Vorbereitung der Menschen auf die Ewigkeit dient“ (Johann Amos Comenius, *Der Weg des Lichtes. Via lucis*, S. 28.)

¹⁴ *Consilium Politico-Apocalypticum* (1631), S. 4.

¹⁵ Georg Lorenz Seidenbecher, *Chiliasmus Sanctus*, S. 60, vgl. bes. S. 58ff.

¹⁶ Vgl. z.B. *Decisio Prophetica* von Paul Felgenhauer und *Consilium Politico-Apocalypticum*.

¹⁷ Bes. in der Flugschrift *Decisio Prophetica Belli Bohemici* (1620).

¹⁸ Vgl. Paul Felgenhauer in seiner *Lucerna Sapientiae* (bes. auf den ersten Seiten und im Beschluss [unpag.]); Johann Amos Johann Amos: *Lux e Tenebris, novis radiis aucta. Hoc est: Solemnissimae Divinae Revelationes in usum seculi nostri factae. MDCLXV*, S. 5.

¹⁹ Vgl. Georg Lorenz Seidenbecher, *Chiliasmus Sanctus*, S. 37.

aktuellen Geschehens mittels biblischer Bilder und mittels Zahlensymbolik²⁰ und Berechnungen, die zumeist auf dem Buch Daniel und auf der Johannesoffenbarung basieren.²¹ Im Sinne des Analogiedenkens werden biblische Schemata auf das aktuelle Geschehen übertragen.

Hält man sich die simplicianischen Schriften vor Augen, so findet man auch hier den Topos der Simplicitas. Die einzelnen Erzähler geben durchaus die allzumenschlichen Schwächen der in der Handlung vorkommenden Geistlichkeit²² zum Besten und die grobe Ausdrucksweise kommt auch bei Grimmelshausen des Öfteren vor. Die „Wahrheit“ der Erzählungen sowie ihr gottgefälliger Nutzen und ihre Heilsamkeit werden ebenfalls sowohl mittels traditioneller Topoi angedeutet wie auch offen behauptet. Auch die Zahlensymbolik lässt sich bei Grimmelshausen vorfinden: Außer der „sinnreichen“ Siebzehn steht ebenso fest, dass die Jupiterepisode in die mathematische Mitte der ersten fünf Zyklus-Bücher fällt. Die *Continuatio* mit ihren 27 Kapiteln lässt sich dreigliedern, wobei die Mitte, das 14. Kapitel mit den seitenlangen Völker-, Gewässer- und Brunnenkatalogen, abermals als symbolisch zu werten ist. Ähnliches kann man für die 28 Kapitel des *Trutz-Simplex* feststellen. Auf die zahlensymbolische Bedeutung des Verweises der Landstörzterin auf das „5.3. Buch an 6.4. Capitel“ wurde oben eingegangen. Simplicius selbst versteht sich als sinnreicher Dichter, Zifferant²³ und ab der Kreuzinsel-Episode wird er als Heiliger stilisiert, der Gott in allem sieht und damit einem Mystiker oder weisen Theosophen ähnelt. Die „prophetische“ Gabe des Simplicius wird von Anfang an durch dessen Träume und Visionen²⁴ ergänzt. Auf das alttestamentliche Buch Daniel verweist der Roman durch die Kalbsverwandlung, indem sich der Narr gewordene Simplicius als der babylonische König Nebukadnezar betrachtet.

Berücksichtigt man eines der Ergebnisse der Zeituntersuchung und fasst man die Kreuzinsel-Episode als Anbruch des „siebten“ Tages oder Weltalters über Simplicius auf, ist man mit einer weiteren Interpretation des Ereignisses konfrontiert. Im Hinblick auf die sieben menschlichen Lebensalter käme der Schiffbruch dem Tod gleich. Dass sich eine solche Deutung ausschließt, beweist die weitere Handlung, sodass man hier mit der

²⁰ „Die Offenbarung Johannis hat viel mit der Zeit und mit der Zahl zu thun: und darinn stehen die größten Geheimnüss / schreibt der Geistliche *Theologus Joh. Arnd.*“ (Georg Lorenz Seidenbecher, *Chiliasmus Sanctus*, S. 48.)

²¹ Eine Rolle spielt ferner das alttestamentliche Buch Esra, wo der Tempelbau beschrieben wird.

²² Vgl. z.B. die Darstellung des Hanauer Pfarrers (ST II/8) oder später die Darstellung der Wollust und Trunksucht der Geistlichkeit (WVN I, 344; 431).

²³ Vgl. Cont 9, 606.

²⁴ Traum vom Baum (ST I/15-18); Hexentanz (II/17-18); falls man die Mummelsee- und Baldanders-Episode als Vision interpretiert, dann sind auch diese hinzuzuzählen.

übertragenen Bedeutung von Tod, konkret mit der Deutung der Auferstehung, konfrontiert wird. Die paradiesische Insel stellt für Simplicius die persönliche Erfahrung des Himmels und eine Wiedergeburt dar. Diese ist als eine geistige und somit als Geisttaufe zu verstehen, was das veränderte Äußere des Protagonisten noch verdeutlicht. Die „erste Auferstehung“ begründet dann die auserwählte Gemeinschaft der wahren Kirche. Diejenigen Chiliasten, welche die Ankunft Christi in unmittelbarer Zukunft sahen, betrachteten konkret die erste Auferstehung als noch zukünftig, wie Seidenbechers *Chiliasmus Sanctus* belegt, der sich von dem übertragenen Verständnis der ersten Auferstehung distanziert. Von ihr werde:

„noch zur Zeit anders nichts mitgebracht / als daß nur noch die allerletzte und allgemeine Auferstehung der Todten dahinten / und sonst keine mehr zu hoffen sey. Von der ersten Auferstehung der Heiligen und Seligen hat man zu unsern Zeiten bißhero nichts anders gelehret / als dieses / es sey *Resurrectio metaphorica sive spiritualis*, das ist / eine Figürliche oder Geistliche Auferstehung von Sünden.“²⁵

Da Simplicius offensichtlich nach Europa zurückkommt, ist die Insel-Episode als Wiedergeburt im Geist und als Zeichen einer verinnerlichten Christus-Erfahrung zu verstehen. Das kann man anschließend entweder im Sinne der Orthodoxie deuten, oder es bietet sich auch da ein alternativer Weg an. Schon Colberg stellt in seinem Werk die Lehre der „platonischen Schwärmer“ äußerst kritisch dar. Demnach wird das „äußere“ Erlösungswerk Christi, d.h. der „äusserliche Christus / so zu Jerusalem gestorben“ abgelehnt und man verkündet statt dessen einen verinnerlichten Glauben, eine „essentialistische Gnade / da Christus mit seinem Leben / Wesen und Krafft in uns von unserem Tode aufstehet.“²⁶ Behauptet wird damit faktisch die Gottgleichheit und persönliche Offenbarungen erfahren in dieser Auffassung eine immense Aufwertung. Meines Erachtens ist sich Grimmelshausen der Gefahr einer spiritualisierenden Schreibart durchaus bewusst und ein Mittel, um die „Einbildungen“ der jeweiligen Erzähler zu relativieren, bildet der Einsatz der Satire.

In der Jupiter-Episode schließlich tritt sich eine Prophetenfigur auf, die ich im doppelten Sinn gedeutet habe, entweder als Karikatur eines falschen Propheten und Visionärs, oder als einen wirklichen Propheten, dessen Visionen die Beschränktheit und sündhafte Verblendung des Simplicius satirisch entlarven. Deutet man die Figur im ersteren Sinn, verweisen auf ihr falsches Prophetentum zunächst ihr Größenwahn und die

²⁵ Georg Lorenz Seidenbecher, *Chiliasmus Sanctus*, S. 139ff, zit. 141.

²⁶ „Eine innere Rechtfertigung / dadurch sie die Geburt Christi in uns / das ist / die Mittheilung der Göttlichen Natur verstehen: hergegen nennen sie die äussere Gerechtigkeit ein *Imputiv*- und Schmierwerk [...] verwerffen also die Rechtfertigung durch den Glauben an Christum / und wollen durch die wesentliche Einwohnung GOTTes in GOTT verwandelt werden.“ (Ehregott Daniel Colberg, *Das Platonisch-Hermetische Christenthum...*, Bd. 1, S. 109.)

Überzeugung von der eigenen Göttlichkeit. Die spätere grobe Ausdrucksweise²⁷ passt zu einem solchen Bild. Es ist dann in Jupiters Visionen offensichtlich viel von dem eingeflossen, was auf die prämillenaristischen Offenbarungen zutrifft: Ein Erlöser kommt und wird ein ideales Reich mit Frieden einrichten. Jupiter stellt, wie sein Äußeres besagt, den Typus eines nicht näher genannten chiliastischen Gelehrten dar. Außer dem Messias des „Teutschen Helden“ enthalten seine Visionen die Behauptung einer Vorrangstellung der Deutschen zur Zeit des Weltendes, Anspielungen auf die Kaisersage und auf die Alchemie, denn „es wird alsdenn in Teutschland das Gold-machen so gewiß und so gemein werden / als das Hafner-Handwerck / also daß schier ein jeder Roßbub den *Lapidem Philosophorum* wird umschleppen!“ (ST III/5, 261).

Grimmelshausens Schriften gehen auf die chiliastischen Abhandlungen nicht nur in der Jupiter-Episode ein. Auf seine weitere Auseinandersetzung mit apokalyptischen Erwartungen sowie mit dem falschen Prophetentum verweist außerdem der explizite aktuelle Zeitbezug, den man in dem zweiten Teil des Vogelnest-Romans vorfindet und noch eventuell hinter dem Präadamiten-Diskurs im ersten Vogelnest-Roman vermuten kann. Daneben aber wird allgemein vor betrügerischen Ärzten, abergläubischen Praktiken (wie dem *Spiritus familiaris*) und vor der Verblendung durch die eigenen Begierden gewarnt. Der ‚pädagogische‘ Nutzen der Dichtung richtet sich in diesem Sinne generell gegen die Sünde. In dieser Perspektive sind wohl zunächst auch die eben festgestellten formalen Ähnlichkeiten der simplicianischen mit den apokalyptisch motivierten Schriften zu werten. Gesetzt den Fall, dass man die beobachteten Gemeinsamkeiten als direkte Reaktion des Autors auf das chiliastische Schrifttum interpretiert, wird die Satire zusätzlich um die Bedeutung einer Kritik an jeder falschen Zukunftshoffnung bereichert.

Schließlich ist es aber gerade, wie ich meine, die Auseinandersetzung mit der Entstehung und Wirkung der Literatur, wo der Dichter konkret auf die Frage eingeht, ob ein Mensch mittels Belehrung bzw. Dichtung zu bessern ist. Das Konzept des Dichters als göttlich Inspirierter, als Arzt und *alter Deus* begegnet sich eindeutig mit der Gestalt eines Propheten und gründet sich außerdem auf neuplatonisch-hermetischem Gedankengut, aus dem gerade chiliastische Reformvorschläge schöpfen konnten, wie z.B. die Rosenkreuzer oder Comenius' Schriften bezeugen. Als „prophetische Werke“ sollen die simplicianischen Schriften die Torheit wie Nobilistensucht, Ehrgeiz im Krieg und am Hof, Habsucht der Kaufleute, Ärzte, auch Dichter entlarven und vor der wahnhaften Gutgläubigkeit und der

²⁷ ST III/5, 260.

sündhaften Verblendung warnen, was exemplarisch am Söldner Springinsfeld, den Amsterdamer Juden oder dem melusinegläubigen Bäckerknecht vorgeführt wird.

Simplicianische Schriften stellen nichtsdestoweniger eine Satire dar. Das von ihr zuerst angegriffene Objekt ist der „Prophet“, der Erzähler Simplicius, das Ego selbst. Der „heilig Gewordene“ schreibt sein Leben auf, um seine Nächsten zu bessern, und kehrt später von der Kreuzinsel zurück, u.a. um einen alten Bettler zu bekehren. Der alte Springinsfeld soll mithilfe der Gaukeltasche bekehrt werden und später will ihn Simplicius aufnehmen, um ihn zum besseren Leben zu bewegen.²⁸ Darin wird der göttlich inspirierte „Prophet“ gerade in seiner Verblendung ertappt. Das Konzept des Autors *sicut alter Deus* wird satirisch unterlaufen. Analog dazu sind die „Enden“ der jeweiligen Schriften des Simplicius und der anderen Erzähler nur vorläufig, da die Umkehr ein unendlicher, nicht einzig vom Menschen abhängiger Prozess ist.

Baldanders erinnert zuerst an den „Teutschen Helden“, den ich in der Jupiter-Vision mit dem Messias gleichgesetzt habe. Eine mögliche Auslegung der Baldanders-Begegnung und Simplicius' Werdegang zum satirischen Dichter könnte auch darin bestehen, dass der Dichter insgeheim ein „Chiliast“ ist, solange er sich die Hoffnung macht, mit der Gabe seiner Einbildungskraft und durch seine Werke den Leser zu bessern. So lässt sich verstehen, warum Simplicius immer wieder gerade in dieser Hinsicht scheitert. Von dem übernatürlichen Wesen Baldanders hat er nur die dichterische Gabe empfangen, nicht jedoch den Auftrag, andere zu erziehen. Seine dichterische Intention, sein didaktisch-erbaulicher „Reformplan“, ist letzten Endes visionär und damit genauso lächerlich wie die Visionen falscher Propheten, die seine Satire angreift. Die Bekehrung lässt sich nicht herbeizwingen, weil hier vor allem Gott am Werk ist. Ein Dichter, der seine Werke mit der Absicht schreibt, die Leser von ihren Sünden zu „heilen“, sucht, einem Chiliasten gleich, den Himmel auf Erden und macht sich bereits seine eigene Vorstellung von dem, was eigentlich nur Gott vorbehalten sein muss. Solange er sich solche Ambitionen macht, ist er selbst das Opfer seines Wahns und, ohne es zu wissen, auch der umherschweifenden Zigeunerin Courage bzw. des Vogelneests, dessen erste Besitzerin immerhin eine „andere und vil ärgere *Courage* als die erste Unholde“ ist.²⁹

Deshalb bin ich der Meinung, dass Grimmelshausen nicht allein der Sündhaftigkeit wie dem Ehrgeiz, Habsucht o.Ä., sondern auch chiliastischen Tendenzen allgemein äußerst kritisch gegenübersteht und in seiner Zeit die Gefahr einer Ideologie erkannt hat, die ganz

²⁸ Vgl. Spr 8,203 und 27,294f.

²⁹ Spr 24, 281.

im Sinne der Hauptsünde Hoffart eine Weltreform anstrebt, sei es durch eine idealisierten Erlösergestalt, mittels Bildung, Wissenschaft, oder selbst mittels Poesie. Gerade darin aber sehe ich zugleich das wirksamste Mittel der Erbauung seiner Satire. Das Zerreißen des Nests am Ende des Zyklus wirkt wie eine symbolische Resignation auf jede weitere erbauliche Dichtung eines göttlich Inspirierten, kann aber zugleich im Sinne von Demut verstanden werden, der Einsicht, dass es nicht der Mensch ist, der das letzte Wort hat.

5.1 Fazit

5.1.1 Resümee

In der vorliegenden Arbeit wurden die so genannten Simplicianischen Schriften von Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen (1621/22-1676) untersucht. Es handelt sich um einen Komplex von insgesamt zehn Büchern, deren Zusammengehörigkeit der Autor selbst im zweiten Teil des Vogelnestromans bestätigt und von denen die ersten fünf auf den *Abentheurlichen Simplicissimus Teutsch* (1668) entfallen. Das sechste Buch ist die *Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi* (1669). Es folgen die weiteren Teile: *Trutz-Simplex Oder Ausführliche und wunderseltzame Lebensbeschreibung Der Ertzbetrügerin und Landstörtzerin Courasche* (1670), *Der seltzame Springinsfeld* (1670), *Das wunderbarliche Vogel-Nest* (1672) und *Deß Wunderbarlichen Vogelnests Zweiter teil* (1675). Die Schriften wurden hier anhand von inneren Textsignalen sowie von früheren Forschungsarbeiten als didaktisch-erbauliche Dichtungen begriffen, in denen der Autor seinen Lesern zwar die christliche Moral vermitteln, sie aber vorrangig zum besseren Leben anleiten und zum ewigen Seelenheil führen will.

Die Erzählwerke wurden hier dann aus der Perspektive der Eschatologie als der Lehre von den Letzten Dingen betrachtet, von der hauptsächlich zwei konkreten Aspekten besondere Beachtung geschenkt wurde. Zuerst war es die Kategorie und das Phänomen der Zeit. Schon im ersten Romansatz des *Abentheurlichen Simplicissimus* geraten die „letzten Zeiten“ in den Blickpunkt und der Autor setzt sich auch später in seinen Werken mit der Wahrsagerkunst, Prophetie und Tagwählerei auseinander.

Ausgehend von einem weit gefassten kultur-, philosophiegeschichtlichen und heilsgeschichtlich-theologischen Hintergrund wurde in den genannten Dichtwerken die narrative Ebene der erzählten Zeit untersucht. Berücksichtigt wurden möglichst viele Zeitangaben (Tages-, Jahreszeiten, Kriegereignisse, Menschenleben, unbestimmte Angaben, auch Zufälligkeitssignale). Es ergab sich, dass der Autor besonders in entscheidenden Wendepunkten der Handlung und bedeutenden Episoden eine Frist von drei Tagen einsetzt. Der Einsatz von Tages-, Jahreszeiten und Heiligenfesten lässt eine christlich-allegorische Deutung zu. Die Zeitebene kann indirekt die providentielle, durch Zufälle begleitete Führung Gottes veranschaulichen, den inneren Seelenzustand des jeweiligen Protagonisten widerspiegeln und bei der Deutung behilflich sein, was sich nicht allein an Simplicius zeigt, sondern auch später besonders an den schwankhaften

Episoden im *Trutz-Simplex* oder im zweiten *Vogelnest*-Roman. Der Autor deutet den übergreifenden providentiellen Rahmen an, macht aber durchaus Gebrauch von der Kontingenz, was sich an Simplicius' Vita zeigt, die als Exempel eines von Gottes Barmherzigkeit begleiteten Leben eines bekehrten Sünders dient. Die Wahrheit des Exempels bemisst sich nicht allein an der Anschaulichkeit des Erzählten und der historisch verbürgten Wahrheit, sondern vor allem an dem, was als christlich bzw. heilsgeschichtlich wahr angesehen wird. Das Erzählen verschränkt beides in sich und der Leser kann mit Hilfe von bestimmten Allusionen und Signalen im Text die Providenz hinter dem Zufälligen entdecken. Zu solchen Signalen gehören explizite Erzählerkommentare, Prophezeihungen, spezifische Verlaufsschemata der Handlung, aber auch versteckte, wie nebenbei erwähnte Details, bestimmte Dingsymbole und Leitmotive.

Eine weitere Beobachtung, die mit der Zeitanalyse zusammenhängt, ist die narrative Auswirkung der Bekehrung auf die konkrete Ausgestaltung bzw. Komposition des Erzählten. Als providentiell gesteuert und somit sinnvoll und abgerundet, in sich geschlossen, kann sowohl das Leben als auch eine Dichtung für einen bekehrten, mit Gott momentan versöhnten Erzähler sein. Vor der Bekehrung hingegen erscheint die Zeit als voller günstiger bzw. ungünstiger Zufälle und Gelegenheiten, das Leben selbst unberechenbar und – wie die Erzählung – noch nicht abgeschlossen, sondern permanent vor dem Ende stehend. Die offene Form kann so bei den Erzählern Springinsfeld und der Courage gefunden werden, während Figuren, die auf Gott oder wie Philarchus auf Simplicius' fromme Anweisungen hören, ihre Werke mit einem „Ende“ abschließen. Ein weiteres Merkmal der geschlossenen Form ist konkret im *Simplicissimus* und in der *Continuatio* eine Komposition, in deren Mitte relevante Aussagen stehen, das eine Mal spricht der Gott Jupiter vom Frieden, das andere bekennt sich Simplicius zum profitorientierten früheren Erzählen und preist Gott und seine Schöpfung mittels langer Wald-, Wasser- und Völkerkataloge.

Zum anderen wurde hier untersucht, ob und wie die personale, christologische Seite der Eschatologie, Parusie als das Kommen Gottes, in den Simplicianischen Schriften künstlerisch umgesetzt wird. Das Motto „Der Wahn betreugt“, weist auf die Verblendung durch Einbildung hin. Grimmelshausen zeigt sowohl die moralischen als auch die drohenden eschatologischen Folgen der Blindheit. Ehe Gott als Richter kommt, ist er bereits unsichtbar anwesend, sodass es auf das konkrete Handeln im jeweiligen gegenwärtigen Augenblick ankommt. Seine unsichtbare Nähe manifestiert sich auf manche Art, zum Beispiel bei den Wiederbegegnungen des Simplicius mit Herzbruder und

Springinsfeld, bei der Konfrontation mit dem Freund in der Not, mit einem wandelbaren Wesen und mit einem Narren. Der Dichter mahnt zur Wachsamkeit, indem er in seinen Episoden häufig Personen zeigt, die sich wähnen, die Wahrheit zu haben bzw. zu rechtfertigen, dabei aber aufgrund ihrer Einbildung und Verblendung gerade übersehen, dass sie vom Bösen bedroht sind. Illustriert wird die Verblendung häufig an einer falschen Lektüre unterschiedlicher Bücher (*Melusine*, *Fortunatus* etc.). Der Autor selbst nützt in seinen Dichtungen Verfahren, die den Leser gerade zu einer nüchternen, durch den Dichter intendierten erbaulichen Lektüre und zur Wachsamkeit im realen Leben führen sollen. Zu solchen Verfahren gehören maßgeblich die Stilisierung des Erzählers Simplicius in die Rolle eines sinnreichen Poeten und die satirische Untergrabung der Handlung.

Zuletzt habe ich mir die Frage gestellt, wie sich der Simplicianische Zyklus konkret zum chiliastischen Schrifttum des 17. Jahrhunderts verhält. Aus dem Vergleich ging hervor, dass der Dichter bestimmte formale Elemente (wie Buchstaben-, Zahlenspiele), typische Motive oder Topoi (Klage über die Bosheit der Zeit, Mahnung zur Buße, Verweis auf die im inneren verborgene Wahrheit mittels Selbsterkenntnis), auch Stilisierungen (der wahre Prophet) übernimmt, diese aber satirisch unterläuft und gerade dadurch den Chiasmus verurteilt. Verlacht wird außer der wahnhaften Erwartung eines wunderbaren Messias auch das Konzept, die Menschheit mittels Bildung oder erbaulicher Dichtung zu bessern.

5.1.2 Resumé

Tato disertační práce se zabývá tzv. „Simpliciánskými spisy“ německého barokního autora Hanse Jacoba Christoffela von Grimmelshausena (1621/22-1676). Spisy se skládají z celkem deseti knih, jejichž sounáležitost deklaroval v poslední z nich sám autor. Prvních pět knih tvoří román *Dobrodružný Simplicius Simplicissimus* (1668), šestá kniha je pokračováním, tzv. *Continuatio* (1669). Následují další knihy, *Poběhlice Kuráž* (1670, *Trutz-Simplex Oder Ausführliche und wunderseltzame Lebensbeschreibung Der Ertzbetrügerin und Landstörtzerin Courasche*), *Divous Skočdopole* (1670, *Der seltzame Springinsfeld*), poslední dva svazky tvoří *Kouzelné ptačí hnízdo* (1672, *Das wunderbarliche Vogel-Nest*) a *Druhý díl Kouzelného ptačího hnízda* (1675, *Deß Wunderbarlichen Vogelnests Zweiter teil*). Na základě primárního textu a vědeckých analýz se i zde vychází z didakticky-moralizujícího pojetí spisů. Autor chce ve svých

dílech sice čtenáře poučit ohledně křesťanské etiky, ale především sleduje cíl dovést jej k lepšímu životu, chápanému jako bytí ve věčné blaženosti.

Rozbor Grimmelshausenových spisů se zde provádí z pohledu eschatologie chápané jako učení o posledních věcech člověka. Pozornost se přitom soustřeďuje zejména na dvě skutečnosti. První tvoří fenomén a kategorie času. Již na začátku cyklu v první větě autor vyzdvihuje „poslední časy“. Později se autor ve spisech zabývá otázkami jako předpovídání budoucnosti, prorocké vize či praktiky pověřivého výběru dnů. Kategorie času je nejpatrnější v rovině vyprávěného času, který je zde zkoumán na pozadí co možná nejširšího dobového rámce. Zohledněno je kulturní, filozofické, na dějiny Spásky orientované historiografické i teologické pozadí. Při vlastní analýze textu hrají roli časové údaje různé povahy – denní a roční doby, válečné události, doba lidského života, neurčité časové údaje, také výrazy naznačující nahodilost. Rozborem textů se ukazuje, že autor zejména v rozhodujících okamžicích děje používá lhůtu o délce tří dnů. Používání ročních a denních dob a dnů věnovaných určitým svatým se dá vyložit alegoricky, v souladu s křesťanským chápáním daných časů (jaro jako probouzející se život, podzim a zima naopak jako poslední čas před slunovratem a před příchodem Páně apod.). Časová rovina tak naznačuje Boží přítomnost, která provází osud každého člověka. Dále její funkce může spočívat v projekci vnitřního duševního stavu daného protagonisty. Temporalita tím může napomáhat a podpořit interpretaci děje. To se ukazuje nejen již na *Simpliciově životě*, ale také později zejména v satirických epizodách mající podobu švanků v *Poběhlci Kuráž* a ve druhém díle *Kouzelného ptačího hnízda*.

Zejména na *Simpliciově životopise* je patrné, jak autor zachází s kontingencí, za kterou se ukrývá vyšší řízení Prozřetelnosti. *Simpliciova* autobiografie slouží jako exemplum života obráceného hříšníka, vedeného a doprovázeného Bohem a jeho milosrdenstvím. Pravdivost exempla se ukazuje na názornosti popisů děje a historické zaručenosti vyprávěného, především ale na skutečnosti, že *Simpliciovův* život dokládá Boží pravdy uchované v náboženství a v dějinách Spásky. Vyprávění tak v sobě zahrnuje jak nahodilost tak Prozřetelnost, kterou čtenář může v textu rozpoznat za pomoci určitých prostředků, k nimž patří explicitní komentáře vypravěče, proroctví románových postav, specifická dějová schémata, ale také skryté i přímé narážky na antickou mytologii či biblické postavy, dále rovněž jen okrajově zmíněné detaily, určité symboly a leitmotivy.

Dalším výsledkem takto zaměřeného pozorování temporality byl poznatek, že obrácení a úsilí o zbožný život se u románových postav ukazuje také konkrétně na kompozici jejich vyprávění. Jako Bohem provázený, a tedy naplněný, v tomto smyslu ucelený je jak život

tak vyprávění vypravěče, který je v daném okamžiku smířen s Bohem. Oproti tomu před obrácením se život jeví jako nepřehledný, nevypočitatelný a plný dobrých a špatných náhod a příležitostí. Forma vyprávění podobně odráží tuto nahodilost – vyprávění zůstává fragmentárním, nedokončeným a stojí tak permanentně před koncem. Otevřená forma se v takové podobě vyskytuje především u Skočdopoleho a u poběhlíce Kuráže. Postavy, které naopak poslouchají Boha nebo se nechají řídit Simpliciovými zbožnými radami, uzavírají svá vyprávění „koncem“. Znakem ucelené formy je navíc konkrétně v *Simplicissimovi* a v *Continuaci* kompozice, do jejíhož centra se soustřeďují relevantní výroky nebo scény – nejprve vypráví „Bůh“ Jupiter o všeobecném míru a v *Continuaci* se Simplicius přiznává ke lžím ve svých vyprávěních, orientovaných na materiální zisk. Současně s tímto doznáním se v podobě dlouhých výčtů vodstev, národů a lesů rétorickou figurou akumulace nepřímo oslavuje Stvořitelovo dílo.

Druhým předmětem zkoumání je zde figurální, christologická stránka eschatologie – Parusie a příchod Boha na konci časů, a jak se tato myšlenková figura a náboženská pravda konkrétně odráží v analyzovaných spisech. Figuru zjevení jsem přitom pojala v širším významu jednak s odkazem na původní význam revelace jako odhalení pravdy, jednak jako každou událost, kterou lze chápat jako teofanii, a která může např. nabýt povahy vidění nebo setkání s nadpřirozenou bytostí. Stále připomínané motto o podvodné domýšlivosti („Der Wahn betreugt“) má varovat před zaslepeností vlastními představami. Grimmelshausen zde ukazuje nejen morální, ale také možné eschatologické důsledky. Dříve než Bůh přijde v okamžik Posledního soudu, je již přítomen jako neviditelný. Z toho vyplývá důležitost přítomného okamžiku a konkrétního jednání v něm. Neviditelná Boží přítomnost se manifestuje mnohým způsobem, například v situacích, kdy se Simplicius po letech setkává se svými přáteli, kteří se zrovna ocitají v nouzi, a projevuje vůči nim milosrdenství. Dále se ukazuje při konfrontaci s neskutečnými postavami nebo při setkání s bláznem. Autor nabádá k bdělosti a ostražitosti, když vykresluje jednání postav, které jsou přesvědčeny o své neomylnosti, přitom ale trpí zaslepeností, a tak si nevšimnou, že se dostávají do bezprostředního ohrožení zlem. Takové zaslepení je často popisováno na příkladech nedostatečně reflektované četby různých knih (*Melusina*, *Fortunatus* apod.). Sám autor využívá ve svých dílech postupy, které mají čtenáře vést k uvědomělému vnímání fikcionálního charakteru vyprávění a ke kterým patří především stylizace Simplicia jako důvtipného poety a dále satirické podrývání vyprávěného děje. Taková četba potom vede k větší zbožnosti a bdělosti ve skutečném životě.

Závěr práce je věnován shrnutí výsledků a jejich vyhodnocení, které se soustředilo zejména na zodpovězení otázky, v jakém vztahu se nacházejí simpliciánské spisy k apokalyptickému diskurzu doby, z něhož mne zajímala heterodoxní chiliastická pojednání tematizující konec tohoto věku, brzký příchod Krista a zahájení nového věku. Jak ukázaly již kapitoly o setkání Simplicia s Jupiterem a elementárními bytostmi v Mummelsee, jak vyplývá z epizod odehrávající se na rajském ostrově nebo z epizody o falešném Mesiáši v poslední knize cyklu, autor ve svém díle naráží právě na chiliastickou naději lepších časů na zemi. Znal pravděpodobně nejen reformní snahy rosenkruciánů, ale také obecně chiliasmus rozšířený zejména v oblasti Württemberska a židovský mesianismus v Holandsku soustřeďující se do nadějí vkládaných do „spasitele“ Sabbataie Zviho. Apokalyptická tematika se během 17. století objevuje konkrétně v chiliastických spisech různých autorů v různé podobě. Rozhoduje nejen vzdělání a sociální prostředí, ale také daná historická situace. Přesto se dá vyzorovat několik společných obecných prvků, které se objevují u všech autorů. Po bližším srovnání simpliciánských spisů s různými spisy chiliastů píšících během 17. století vyplynulo, že Grimmelshausenův cyklus se na chiliastická pojednání patrně vztahuje nejen obsahově, ale také po stránce formální, například užíváním pseudonymů, narážkami na číselnou symboliku. Grimmelshausenovy spisy obsahují také určité topoi jako nářek nad zkažeností doby, zaslepeností hříchem a výzvu k bdělosti a pokání. Na rozdíl od chiliastů však autor využívá satiry, která právě tyto u chiliastů zcela vážně míněné prvky zesměšňuje. Satira se navíc obrací také proti samotným vypravěčům a zejména proti Simpliciovi samotnému, který je ve spisech stylizován do role napraveného hříšníka a moudrého světce. Jeho snaha poučovat a morálně zlepšovat okolí připomíná nicméně pedagogická reformní úsilí některých chilastů, a rovněž podléhá satíře.

5.1.3 Abstract

This research study deals with Grimmelshausen's baroque novels known and designated by the author himself as „Simplicianische Schriften“¹ (1668-1675). The purpose of this dissertation is to explore the way eschatology in these literary works is presented. This study is introduced with historical, cultural and religious background, on which the poetics

¹ *Der Abentheurliche Simplicissimus Teutsch* (1669 [1668]), *Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi* (1669), *Trutz-Simplex Oder Ausführliche und wunderseltzame Lebensbeschreibung Der Ertzbetrügerin und Landstörtzerin Courasche* (1670), *Der seltzame Springinsfeld* (1670), *Das wunderbarliche Vogel-Nest* (1672) and *Deß Wunderbarlichen Vogelnests Zweiter teil* (1675)

of the 17th century is briefly shown followed by an outline of Grimmelshausen's way of writing. In the following two chapters, eschatology, which is the study of the end of the present world and beginning of the World to Come, from a Christian point of view, is deeply analysed in Grimmelshausen's works. This study is based on the assumption that eschatology entails not only theological teachings on the ultimate affairs of the world, but it is also a certain commonly held explanatory framework of reality for the people living in the 17th century, thus enabling them to explain various events in the world.

The first chapter deals with the category and the phenomenon of "time". Following the concept of salvation history, the narrative category of "time" in Grimmelshausen's cycle of novels is focused on. The stories of the analysed novels, especially the life story of Simplicius, apparently contain two time levels, of which one is the historical dimension of the story closely related to the Thirty Years' War and contingency. The other time level, parallel to the first one, is valid in the allegorical dimension of the stories. It also refers to the eternal salvation and Divine Providence. In conclusion, the novels seem to have an extremely complex and precise temporal composition based on Christian allegorical ways of the world interpretation. Moreover, the chosen method of time analysis enables to explain why there are some inaccuracies despite the prevailingly exact description of historical events in the novel of *Simplicissimus* and how the narration of a novel figure can be influenced by his or her conversion and obedience to God.

In the second analytical chapter, our attention is directed on the figure of Parousia. The second coming of Christ at the end of time is the central event in Christian eschatology. There is a judgment to come. But there is also the invisible presence of God in this earthly life. Thus, the second part of our study concentrates on the figure of revelation that includes not only the future coming of God, but also every extraordinary vision or theophany at present. As the leitmotif "Der Wahn betrugt" shows, a lot of people are in danger to be deceived by their own corruptions. The Last Judgment will come upon all men, who dwell on the earth and mind earthly things only, when they are not prepared. Thus, it will bring destruction to them. The author wants his readers to be on the constant watch and to observe the signs of the times. He cautions them against feeling secure in order not to be overpowered by temptations and by their own imaginations. For achieving this purpose, he uses the style of satirical writing influenced by the tradition of Menippea.

The last chapter of the study attempts to summarize the results of the analysis in the preceding chapters. Also, an effort is made to compare Grimmelshausen's cycle of Simplician novels with millenarian thoughts and apocalyptic prophecies. As the figure of

the mad “God” Jupiter shows, the author knew eschatological expectations consisting in the reign of Christ and he most probably knew the specific form of millenarianism spread in Württemberg in the 17th century. He was also familiar with the messianic movement of Sabbatai Zvi in Amsterdam. Although there are plenty of variegated millenarian concepts extending from eschatologically motivated political propaganda to philosophical historical speculations and eschatologically-based projects of the reform of knowledge and improvement of human affairs, there are some common characteristics which can be observed in writings of that kind. Common features of such millenarian writings consist for instance of the hidden authorship, number symbolism, but also in the complaint about evil times and false prophets in the end times. They can also be found in Grimmelshausen’s *Siplician Cycle*. In contrast to millenarian authors, Grimmelshausen uses the satirical style of writing. His novels are to be understood as a severe criticism of every ideology and fanatical blindness.

6 Verwendete Literatur

Siglenverzeichnis

Breuer 2005 = Kommentar zu der zitierten Werkausgabe (s.u.)

Breuer 2007 = Kommentar zu der zitierten Werkausgabe (s.u.)

CH = Die XVII Bücher des Hermes Trismegistos. Hermetis Trismegisti Einleitung in's höchste Wissen: von Erkenntniß der Natur und des darin sich offenbarenden grossen Gottes.... Verfertigt von Aletophilo. 1786. Hg.v. Helmut Beck, Karsten Groll, Claus Möller. Sauerlach bei München: EDIS, 1997.

Confessiones = Augustinus: *Bekenntnisse*. Lateinisch und Deutsch. Eingel., übs. u. erläutert von Joseph Bernhart. Mit einem Vorw. v. Ernst Ludwig Grasmück. Frankfurt/M.: Insel, 1987.

Cont = Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von: *Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi Oder Der Schluß desselben*. In der zitierten Ausgabe S. 573-721.

Cour = Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von: *Trutz-Simplex Oder Ausführliche und wunderseltzame Lebensbeschreibung Der Ertzbetrügerin und Landstörtzerin Courasche* (1670). In: Ders., *Werke* I.2. Hg.v. Dieter Breuer. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2007. S. 9-151.

EC = *Des Abenteuerlichen Simplicissimi Ewig-währender Calender*. Faksimile-Druck der Erstausgabe Nürnberg 1671. Hrsg.v. Klaus Haberkamm. Konstanz 1967.

HWA = *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* [HWA]. Hg. v. Hanns Bächtold-Stäubli, unter Mitwirkung von Eduard Hoffmann Krayer. Unveränd. photomechanischer Nachdruck der Ausgabe von 1927ff. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.

KJ = Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von: *Exempel Der unveränderlichen Vorsehung Gottes. Unter einer anmutigen und ausführlichen Histori vom Keuschen Joseph in Egypten / Jacobs Sohn. Vorgestellt So wol aus Heiliger als anderer Hebreer / Egyptier / Perser / und Araber Schrifften und hergebrachter Sag / erstlich Teutsch zusammen getragen durch den Samuel Greifnson vom Hirschfeld. Dasselbst druckts Hieronymus Grisenius. Beym Autore und Verleger zu finden. M.DC.LXVII* [Nürnberg: Felßecker, 1666] In: Ders.: *Werke* II. Hg.v. Dieter Breuer. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1997, S. 9-130.

LexMA = *Lexikon des Mittelalters*. München / Zürich: Artemis & Winkler, 1980ff.

LTK = *Lexikon für Theologie und Kirche*. Begr.v. Michael Buchberger, hg.v. Walter Kasper. 3., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg / Basel / Rom / Wien: Herder, 1993ff.

Meid 1996 = Kommentar zur Werkausgabe (s.u.)

P = Marsilio Ficino: *Mercurii Trismegisti Liber de Potestate et Sapientia Dei, cui titulus Pimander*. In: Ders.: *Opera Omnia*. Con una lettera introduttiva di Paul Oskar Kristeller. E una premessa di Mario Sancipriano. Vol. II, Tomus II. Torino 1959, S. 1833-1856, hier S. 1837 (Monumenta Politica et Philosophica Rariora I,10).

Spr = Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von: *Der seltzame Springinsfeld* (1670). In: Ders., *Werke* I.2. Hg.v. Dieter Breuer. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2007. S. 153-295.

ST = Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von: *Der Abentheurliche Simplicissimus Teutsch* (1668 [1669]). In: Ders., *Werke* I.1. Hg.v. Dieter Breuer. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2005. S. 9-551.

ThE = *Theatrum Europaeum* (versch. Bände)

TM = Grimmelshausen, Hans Jakob Christoffel von: *Der Teutsche Michel*. Mit Nachwort und Anmerkungen von Gunther Kleefeld. Ebenhausen bei München: Langewiesche-Brandt, 1986.

VW = Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Des Abenteuerlichen Simplicii Verkehrte Welt*. In: Ders.: *Werke* II. Hg.v. Dieter Breuer. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1997, S. 413-510.

WVN 1 = Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von: *Das wunderbarliche Vogel-Nest* (1672). In: Ders., *Werke* I.2. Hg.v. Dieter Breuer. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2007. S. 297-447.

WVN 2 = Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von: *Deß Wunderbarlichen Vogelnests Zweiter teil* (1675). In: Ders., *Werke* I.2. Hg.v. Dieter Breuer. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2007. S. 449-650.

Untersuchte Werke – zitierte Ausgaben

Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von: *Der Abentheurliche Simplicissimus Teutsch* (1668 [1669]). In: Ders., *Werke* I.1. Hg.v. Dieter Breuer. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2005. S. 9-551.

Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von: *Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi* (1669). In: Ders., *Werke* I.1. Hg.v. Dieter Breuer. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2005. S. 553-699.

Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von: *Trutz-Simplex Oder Ausführliche und wunderseltzame Lebensbeschreibung Der Ertzbetrügerin und Landstörtzerin Courasche* (1670). In: Ders., *Werke* I.2. Hg.v. Dieter Breuer. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2007. S. 9-151.

Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von: *Der seltzame Springinsfeld* (1670). In: Ders., *Werke* I.2. Hg.v. Dieter Breuer. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2007. S. 153-295.

Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von: *Das wunderbarliche Vogel-Nest* (1672). In: Ders., *Werke* I.2. Hg.v. Dieter Breuer. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2007. S. 297-447.

Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von: *Deß Wunderbarlichen Vogelnests Zweiter teil* (1675). In: Ders., *Werke* I.2. Hg.v. Dieter Breuer. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2007. S. 449-650.

Primärquellen

Adelung, Johann Christoph: *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, Bd. 2. F – L. Wien 1811.

Alsted, Johann Heinrich: *The beloved city, or, The saints reign on earth a thousand yeares asserted and illustrated from LXV places of Holy Scripture, besides the judgement of holy learned men both at home and abroad, and also reason it selfe. (Diatribes de mille annis apocalypticis*, Transl. William Burton) London 1643.

Andreae, Johann Valentin: *Fama Fraternitatis* (1614); *Confessio Fraternitatis* (1615); *Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz. Anno 1459* (1616). Eingel.u.hg.v. Richard van Dülmen. Stuttgart: Calwer Verlag, ³1981. (Quellen und Forschungen zur Württembergischen Kirchengeschichte 6)

Andreae, Johann Valentin, „Verae Unionis in Christo Jesu Specimen.“ In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. In Zusammenarbeit mit Fachgelehrten hg.v. Wilhelm Schmidt-Biggemann. Bd. 6: *Schriften zur christlichen Reform*. Bearb., übs. u.komm.v. Frank Böhling. Stuttgart/ Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2010. S. 277-309.

Andreae, Johann Valentin: „De Christiani Cosmoxeni Genitura Judicium“ (Gutachten von der Nativität des Christian Cosmoxenus) Hg., übs. u. kommentiert von Roland Edighoffer. In: Ders.: *Gesammelte Schriften* Bd. 2. *Nachrufe, Autobiographische Schriften, Cosmoxenus*. Bearb., übs.u.komm.v. Frank Böhling, Roland Edighoffer, Wilhelm Kühlmann und Werner Straube. Stuttgart/ Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1995. S. 353-447.

Andreae, Johann Valentin: *Beschreibung des Staates von Christianopolis* [Straßburg 1619]. Aus dem Lat.übs., kommentiert und mit einem Nachwort hg.v. Wolfgang Biesterfeld. Stuttgart: Reclam, 1996.

Augustinus: *Bekenntnisse*. Lateinisch und Deutsch. Eingel., übs. u.erläutert von Joseph Bernhart. Mit einem Vorw. v. Ernst Ludwig Grasmück. Frankfurt/M.: Insel, 1987.

Augustinus: *Sancti Augustini Opera. De Genesi contra Manichaeos*. Ed. Dorothea Weber. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1998 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XCI).

Augustinus: *Sancti Aurelii Augustini Episcopi De Civitate Dei Libri XXIII*. Recogn. Bernardus Dombart u. Alfonsus Kalb. 2 Vol. Editio quinta. Stutgardiae: B.G. Teubner, 1981.

Aurelius Augustinus: *Vom Gottesstaat*. 2 Bde. Übs.v. Wilhelm Thimme, eingel. u. erläutert v. Carl Andresen. Zürich/ München: Artemis, 1978.

Bellarmin, Robert: „Ausführlichere Erklärung der christlichen Lehre.“ In: Ders.: *Katechismen. Glaubensbekenntnis. Vaterunser*. Übs. u. hg. v. Andreas Wollbold. Würzburg: Echter Verlag, 2008. S. 65- 207.

Bellarmin, Robert: „Erläuterung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses.“ In: Ders.: *Katechismen. Glaubensbekenntnis. Vaterunser*. Übs. u. hg. v. Andreas Wollbold. Würzburg: Echter Verlag, 2008. S. 209-272.

Bellarmin, Robert: *Katechismen. Glaubensbekenntnis. Vaterunser*. Übs. u. hg. v. Andreas Wollbold. Würzburg: Echter Verlag, 2008.

Besse, Pierre de: *Der Seelen-Compaß, das ist von den vier letsten Dingen deß Menschen, nemblich von Todt, Jüngsten Gericht, der Höllen und ewigen Leben. [...] durch Ægidium Albertinum [...] verteutsch.* Gedruckt zu München durch Nicolaum Henricum, 1617.

Cartigny, Jean de: *Deß irrenden Ritters Raiß. Der Welt Eitelkeit und den Weg zu der ewigen Seligkeit begreifend.* München: Berg, 1594. S. 34v.

Cicero: „De inventione.“ In: Ders.: *De inventione. De optimo genere oratorum. Topica.* With an English translation by H.M. Hubbell. London: William Heinemann, 1960. S. 1-346.

Colberg, Ehregott Daniel: *Das Platonisch-Hermetische Christenthum.* Bd. 1. *Begreifend Die Historische Erzählung vom Ursprung und vielerley Secten der heutigen Fanatischen Theologie, Unterm Namen der Paracelsisten, Weigelianer, Rosencreutzer, Quäcker, Böhmisten, Wiedertäufer, Bourignisten, Labadisten, und Quietisten.* Leipzig, Verlag Joh. Ludew. Gleditsch, 1710.

Comenius, Johann Amos: *Der Weg des Lichtes. Via lucis.* Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Uwe Voigt. Hamburg: Felix Meiner, 1997 (Philosophische Bibliothek 484).

Comenius, Johann Amos: *Lux e Tenebris, novis radiis aucta. Hoc est: Solemnissimae Divinae Revelationes in usum seculi nostri factae.* MDCLXV. (1665)

Consilium Politico-Apocalypticum pro commodo statu Germaniae protestantium publico scriptum. Autore anonymo & incerto. Anno M.DC.XXXI. (1631)

Corrodi, Heinrich: *Kritische Geschichte des Chiliasmus.* Frankfurt und Leipzig 1781-1783.

Das Reich von Mitternacht. [...] Durch einen unpartheyischen Patrioten, vnd Schwedischer Mayestät / krafft GOTTes Ordnung vnd Vorsehung wol Affectionirten/ auch getrewen Liebhaber deß gemeinen Vatterlands eröffnet. Aesopvs: Regem honora: Benè agentibus ne invade. Gedruckt im Jahr / M.DC.XXXII. (1632)

De optimo Reipublicæ Statu, Libellus vere aureus. Ordentliche vnd Ausführliche Beschreibung Der vberaus herrlichen vnd gantz wunderbarlichen / doch wenigen bißhero bekandten Insul VTOPIA. [...] Gedruckt zu Leipzig / in Verlegung Henning Grossen des Jüngern / Anno 1612.

Die XVII Bücher des Hermes Trismegistos. Hermetis Trismegisti Einleitung in's höchste Wissen: von Erkenntniß der Natur und des darin sich offenbarenden grossen Gottes.... *Verfertigt von Aletophilo.* 1786. Hg.v. Helmut Beck, Karsten Groll, Claus Möller. Sauerlach bei München: EDIS, 1997.

Eitelkeiten-Calender (Nürnberg) von Alethophilus von Uranien [= Johann Christoph Sturm], 1670 [= *Alter und Neuer Verrathener Calender-Schreiberey und Eitelkeiten-Calender/ worinnen nächst anmerktem Sonnen/ Mond/ und anderer Sternen Lauff [...] auf dieses M.DC.LXX. Jahr [...]: Auch Ordentlicher Bezeichnung derer Fest- und Feyertage/ und anderer bisher in Calendern gebräuchlicher Dinge Anfügung [...] Welcher gestalten das heutigetägige gemeine Calenderschreiben nicht allein gantz keine Kunst (wie die Einfältigen glauben), sondern auch in vielen Stücken eine allgemeine Weltbetriegerei sey.* Nürnberg: Christoph Gerhard, (1670); Überliefert in der Altenburger Sammlung, in der Bibliothek des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg. Digitalisat in der Kalenderdatenbank verfügbar unter <http://zs.thulb.uni-jena.de/content/main/calendarList.xml>

Eitelkeiten-Calender (Nürnberg) von Alethophilus von Uranien [= Johann Christoph Sturm], 1671 [= *Alter und Neuer Verrathener Calender-Schreiberey und Eitelkeiten-Calender/*

worinnen nächst anmerktem Sonnen/ Mond/ und anderer Sternen Lauff [...] auf dieses M.DC.LXXI. Jahr [...] Auch Ordentlicher Bezeichnung derer Fest- und Feyertage/ und anderer bisher in Calendern gebräuchlicher Dinge Anfügung/ absonderlich ... Welcher gestalten das heutigetägige gemeine Calenderschreiben nicht allein gantz keine...Eitelkeiten-Calender [...] 1671. Überliefert in der Altenburger Sammlung, in der Bibliothek des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg. Digitalisat in der Kalenderdatenbank verfügbar unter <http://zs.thulb.uni-jena.de/content/main/calendarList.xml>

[Felgenhauer, Paul]: *Decisio Prophetica Belli Bohemici. Eine sehr nothwendig und nützliche Frage zu diesen letzten Zeiten / Darinnen decidiret wird / Mit wem man es (das Böhmische Wesen betreffend) halten oder nicht halten solle [...].* Durch Christianum Crucigerum [...] 1620 [Flugschrift].

[Felgenhauer, Paul] Paulus, ein Bekenner Gottes und Christi: *Lucerna Sapientiae. Das ist Leuchte der Weisheit. Darinnen das Große Geheimnis GOTTES deß Vaters und Christi offenbaret wird [...]* Gedruckt vor den Autor zu Amsterdam. 1654.

[Felgenhauer, Paul]: *Prophetische / wahrhaftige vnd eigentliche Betrachtung deß gantzen Handeln / auch was es für einen künftigen Außgang gewinnen werde.* [Flugschrift, Anhang zur *Decisio Prophetica...*, 1620].

Ficino, Marsilio: *Mercurii Trismegisti Liber de Potestate et Sapientia Dei, cui titulus Pimander.* In: M.F.: *Opera Omnia.* Con una lettera introduttiva di Paul Oskar Kristeller. E una premessa di Mario Sancipriano. Vol. II, Tomus II. Torino: Bottega D'Erasmus, 1959, S. 1833-1856 (Monumenta Politica et Philosophica Rariora I,10).

Freund, Marcus: *Alt und Newer Astrologischer Kriegs-Calender : Darinnen/ sowol die natürliche unnd gründliche Verkündigung von dem Gewitter der vier Quartalen/ als der Schlüssel zu dem Kriegs-Prognostico deß verstrichenen 1645. und zweyer Monaten deß 1646. Jahrs zu finden; Auff das Jahr nach der Geburt Christi M.DC.XXXVII. \ Mit Fleiß gestellet von Marco Freund/ Theo-Astrophilo, Gottes und des edlen Gestirns Liebhaber.* Nürnberg 1647. [Digitalisat in der Kalenderdatenbank: <http://zs.thulb.uni-jena.de/content/main/calendarList.xml>]

Garzoni, Thomaso: *PIAZZA VNIVERSALE, das ist: ALLgemeiner Schauplatz / oder Marckt / Vnd Zusammenkunfft aller Professionen/ Künsten / Geschäften / Händlen vnd Handwercken / so in der gantzen Welt geübt werden: Deßgleichen Wann vnd von wem sie erfunden [...]* Erstlich durch Thomam Garzonum [...] Italiänisch zusammen getragen / [...] Nunmehr [...] in vnserer Muttersprach vbersetzt [...] Gedruckt zu Franckfurt am Mayn / bey Nicolao Hoffman / in Verlegung LVCÆ IENNIS M.DC.XIX.

Geheime Figuren der Rosenkreuzer aus dem 16ten und 17ten Jahrhundert. Henricus Madanathus (Adrian von Mynsicht) Aus einem alten Manuscript zum ersten Mal ans Licht gestellt. Altona 1785, 1788. Drittes und letztes Heft, Kap. „Der Baum der Erkenntniß Gutes und Böses“, unpag.

Gerson, Christian: *Der Juden THALMUD fürnemblichster Inhalt vnd Widerlegung. In zwey Bücher verfasst. Im ersten wird die gantze Jüdische Religion vnd falsche Gottesdienste beschrieben. Im andern werden dieselbe / beydes durch die Schrift deß Alten Testaments / vnd deß Thalmuds selbst / gründtlich widerlegt.* Gera: Martin Spiessens Erben. In Verlegung Jakob Appels, 1613.

Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von: *Des Abenteuerlichen Simplicii Verkehrte Welt.* In: Ders.: *Werke II.* Hg.v. Dieter Breuer. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1997, S. 413-510.

- Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von: *Des Abenteuerlichen Simplicissimi Ewigwährender Calender*. Faksimile-Druck der Erstausgabe Nürnberg 1671. Hrsg.v. Klaus Haberkamm. Konstanz 1967.
- Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von: *Des Durchleuchtigen Printzen Proximi und Seiner ohnvergleichlichen Lympidæ Liebs-Geschicht-Erzählung*. In: Ders.: *Werke II*. Hg.v. Dieter Breuer. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1997, S. 511-677.
- Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von: *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 vom Hirschfeld. Dasselbst druckts Hieronymus Grisenius. Beym Autore und Verleger zu finden. M.DC.LXVII* [Nürnberg: Felßecker, 1666] In: Ders.: *Werke II*. Hg.v. Dieter Breuer. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1997, S. 9-130.
- Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von: *Galgen-Männlin*. In: Ders.: *Werke II*. Hg.v. Dieter Breuer. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1997, S. 733-775.
- Grimmelshausen, Hans Jacob Christoph von: *Der abenteuerliche Simplicissimus Teutsch*. Nachwort von Volker Meid. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1996.
- Grimmelshausen, Hans Jakob Christoffel von: *Der Teutsche Michel*. Mit Nachwort und Anmerkungen von Gunther Kleefeld. Ebenhausen bei München: Langewiesche-Brandt, 1986.
- Helwig, Christoph: *Synopsis Historiae Universalis. Ab Origine Mundi, per Quatuor Summa Imperia (quas Monarchias appellant) ad praesens tempus deducta [...]. Collata & Accommodata Ad Vaticinium Danielis Prophetae cap. 2. & 7*. Greifswald: Jakob Jeger, 1637.
- Horn, Georg: *Orbis Politicus. Imperiorum, Regnorum, Principatuum, Rerum Publicarum. Cum Memorabilium Historicis & Geographia veteri ac recentis*. Editio secunda [...]. Lugduni Batavorum, Apud Felicem Lopez de Haro. 1668.
- Johann Heinrich Zedlers Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*. Halle und Leipzig, 1732ff.
- Komenský, Jan Amos: *Orbis sensualium pictus. Svět v obrazech*. Jubilejní přetisk prvního vydání z roku 1658. Praha: Fr. Strnad, 1942.
- Kurzer Unterricht vom Katholischen Glauben. Der Kleine Katechismus des Petrus Canisius. Dillingen 1560*. Eingeleitet und hg. v. Rita Haub. Aus dem Frühneuhochdt. übertragen v. P. Andreas Schönfeld SJ. Frankfurt/ M. 1998.
- Logau, Friedrich von: *Sinngedichte*. Hg.v. Ernst-Peter Wieckenberg. Stuttgart: Reclam, 1984.
- Opitz, Martin: *Buch von der deutschen Poeterey (1624)*. Studienausgabe. Mit dem *Aristarch* (1617) und den Opitzschen Vorreden zu seinen *Teutschen Poemata* (1624 und 1625) sowie der Vorrede zu seiner Übersetzung der *Trojanerinnen* (1625). Hg.v. Herbert Jaumann. Stuttgart: Reclam, 2002.
- Paracelsus/Theophrast von Hohenheim: *Das Buch von den Nymphen, Sylphen, Pygmaeen, Salamandern und den übrigen Geistern*. Faksimile der Ausgabe Basel 1590. Übertragen und mit einem Nachwort versehen von Gunhild Pörksen. Marburg a.d. Lahn: Basiliken-Presse, 1996. (Basiliken-Druck 10).

Paracelsus: „Liber de Imaginibus.“ In: Theophrast von Hohenheim, gen. Paracelsus: *Sämtliche Werke*. Bd. 13, I. Abtheilung: *Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften*. Hg.v. Karl Sudhoff. München/Berlin 1931. S. 359-387.

Petrarca Francesco: *Von der Artzney bayder Glück / des guten vnd widerwertigen. Vnnd weiß sich ain yeder inn Gelück vnd vnglück halten sol*. Auß dem Lateinischen in das Teütsch gezogen. [...] Gedruckt zu Augspurg bey Heynrich Steyner, MDXXXII.

Plaustrarius, Johannes [= Johannes Kärcher]: *Nota vnd Prob Von dem New genandten Propheten*. [Flugschrift] 1620.

Plaustrarius, Johannes [= Johannes Kärcher]: *Wunder- vnd Figürlich Offenbahrung [...] Verfasset / vnd in Druck gegeben durch Iohannem Plavstrarivm von Keysers Lautern*. [Flugschrift] Gedruckt im Jahr 1620.

Praetorius, Johann: *Anthropodemus Plutonicus. Das ist / Eine Neue Welt=beschreibung Von allerley Wunderbahren Menschen*. Magdeburg: Johann Lüderwald, 1666.

Propheceyung / Doctoris Philippi Theophrasti Paracelsi Anno 1546. Vom Lewen aus Mitternacht. Gedruckt im Jahr / M.DC.XXXI. (1631)

Schmied, Nicolaus: *Almanach/ [...] Das ist: Alter und Newer SchreibCalender/ Darinnen auff jeden Monat/ vom 1. biß uffn 6. 11. 16. 21. und 26. Tag desselben/ der [...] Auff- und Niedergang/ Tag- und Nacht-Länge/ der Sonnen und deß Monds Stand/ auff alle Tage/ in Graden und Minuten/ mit den Aspecten aller Planeten/ zu finden/ Auff das Jahr [...] M.DC.LIII.: Mit fleiß calculiret, und auff die Stadt Hof im Voigt-Land Horizont [...] durch Nicolaum Schmied, sonst Cüntzel oder der gelehrte Bawer genandt [...], Hof: Johann Albrecht Mintzel, 1653. [Digitalisat in der Kalenderdatenbank: <http://zs.thulb.uni-jena.de/content/main/calendarList.xml>]*

Seidenbecher, Georg Lorenz [im Vorw. Pseud. „Waremundus Freyburger, Eliopolitanus“]: *Chiliasmus Sanctus: qui est: Sabbatismus populi Dei relictus. Das ist Schrifftmäßige Erörterung der Frage: Was von den Tausend Jahren in der Offenbahrung Johannis Cap. 20 und von denen so genandten Chiliasten heutigs Tages. Eigentlich und nach inhalt Gottes Worts zu halten sey*. Amsterdam 1660.

Smalcius, Jacobus (Präs.): *Disputatio Historico-Politica, De Monarchia quinta, Quam Consensu Amplissimi Senatus Philosophici in Celeberrima Lipsiensi Academia [...]*. Leipzig 1678.

Theobald, Zacharias: *Series Ivdicvm, Dvcvm, et Regvm Bohemiae, Das ist Kurtze Ordenliche vnd Gründtliche Beschreibung / aller Schidleut oder Richter / Hertzogen vnd Königen im Land zu Böhm [...] Gedruckt zu Augspurg / bey David Francken*. 1620.[unpag., Ende]

Theatrum Europaeum, Oder Außführliche/ und Wahrhaftige Beschreibung aller und jeder denckwürdiger Geschichten: so sich hin und wider in der Welt/ fürnämlich aber in Europa/ und Teutschen Landen/ so wohl im Religion- als Prophan-Wesen/ vom Jahr Christi 1617 biß auff das Jahr 1629. /[...] durch Joannem Philippum Abelinum. - [Online-Ausg.]. - Franckfurt: Merian, 1635.

Theatrum Europaeum. Theatri Europaei Fünffter Theil: Das ist / Außführliche Beschreibung aller denckwürdigen Geschichten, die sich in Europa [...] vom Jahr 1643. biß in gegenwärtiges 1647. Jahr/ allerseits begeben vnd verlauffen. [...] Matthäi Meriani [...] Erben [...]. Frankfurt/M.: Wolfgang Hoffmanns Buchdruckerey, 1651.

Theatrum Europaeum. Irenico-Polemographia, Sive Theatri Europaei Continuati Septennium. Das ist / Sieben-Jährige Historisch-außgeführte Friedens- und Kriegs-Beschreibung [1651-1658] Johannes Georgius Schlederus. Frankfurt/M.: Matthäi Merians Erben, 1685.

Vaughan, Thomas: *Lumen de Lumine. Or A new Magicall Light, discovered and communicated to the World.* London. Printed for H. Blunden at the Castle in Corne-Hil. 1651.

Wassenberg, Eberhard: *E. Wassenbergs Erneuerter Teutsche FLORVS: Mit Animadversionen, Additionen und Correctionen deren in vorigen eingeruckten/ vngleichen hystorien verbessert/ der Wahrheit restituirt, vnd bis Anno 1647 continuirt.* Amsterdam bey Ludwich Elzevier, 1647.

Sekundärquellen

Åkerman, Susanna: *Queen Christina of Sweden and Her Circle. The Transformation of a Seventeenth-Century Philosophical Libertine.* Leiden et al.: E. J. Brill, 1991.

Alt, Peter-André: *Begriffsbilder. Studien zur literarischen Allegorie zwischen Opitz und Schiller.* Tübingen: Niemeyer, 1995.

Ashcroft, Jeremy: „Ad astra volandum: Emblems and Imagery in Grimmelshausen’s ‚Simplicissimus‘.“ In: *The Modern Language Review* 68 (1973). S. 843-862.

Barner, Wilfried: „Über das ‚Einfeltige‘ in Jacob Böhmes *Aurora*.“ In: *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*. Bd. 2. In Verb.mit Barbara Becker-Cantarino, Heinz Schilling u. Walter Sparn. Hg.v. Dieter Breuer. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 25) S. 441-453.

Barnes, Robin Bruce: *Prophecy and Gnosis: Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation.* Stanford, California: Stanford Univ. Press, 1988.

Battafarano, Italo Michele: „‚Was Krieg vor ein erschreckliches und grausames Monstrum seye‘: Der Dreißigjährige Krieg in den Simplicianischen Schriften Grimmelshausens.“ In: *Simpliciana* X (1988), S. 45-59.

Battafarano, Italo Michele: „Courasches sich legitimierende Literarizität.“ In: *Simpliciana* XXIV (2002), S.187-212.

Battafarano, Italo Michele: „Präadamiten und Nicht-Adamische: Isaac De Lapeyrère / Paracelsus / Grimmelshausen.“ In: *Annali* XXVI, 1. *Studi Tedeschi* 1983. S. 11-41.

Beier, Arnfrid: *The Moral and Religious Teaching in Grimmelshausen’s Simplician Cycle, with Special Reference to Das Wunderbarliche Vogelnest I.* Leeds Univ. Diss. 1987.

Beinert, Wolfgang: „‘Der Mensch ist stetig seine Möglichkeit.’ Zeit aus der Perspektive der Theologischen Anthropologie.“ In: Ulrich G. Leinsle / Jochen Mecke (Hg.): *Zeit – Zeitenwechsel – Endzeit. Zeit im Wandel der Zeiten, Kulturen, Techniken und Disziplinen.* Regensburg: Universitätsverlag, 2000 (Schriftenreihe der Univ. Regensburg 26), S. 67-83.

Belkin, Johanna: „Ein natur- und quellenkundlicher Beitrag zur Mummelsee-Episode im *Simplicissimus*.“ In: *Simpliciana* IX (1987). S. 101-138.

Bergengruen, Maximilian: „‚Des Lachens schwerlich enthalden‘. Zur göttlichen Logik des Teuflichen in Grimmelshausens *Vogel-Nest*.“ In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 135-150.

Bergengruen, Maximilian: „Lässliche Todsünde. Die Paris-Episode im *Simplicissimus Teutsch* als imaginäre Bildgeschichte.“ Vortrag an der Tagung der Grimmelshausen-Gesellschaft 8.-10. Juli 2010, Thema: Wort – Bild – Ton. Grimmelshausen und die Medien. 8.7.2010.

Bergengruen, Maximilian: „Satyr mit Gauckel-Tasche. Titelpuffer und Illustrationen als implizite Poetik des simplicianischen Zyklus.“ In: *Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen*. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold. München: Richard Boorberg, 2008 (Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur. Sonderband), S. 80-101.

Bergengruen, Maximilian: *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur. Himmlische und Natürliche Magie bei Paracelsus, im Paracelsismus und in der Barockliteratur* (Scheffler, Zesen, Grimmelshausen). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007 (Paradeigmata 26).

Bernet, Claus: „Gebaute Apokalypse.“ *Die Utopie des Himmlischen Jerusalem in der Frühen Neuzeit*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 2007.

Berns, Jörg Jochen: „Caspar Stiblins Macaria-Utopie und die utopische Satiretradition des Oberrheins.“ In: *Simpliciana XXII* (2000), S. 129-143.

Berns, Jörg Jochen: „Der Weg von Amaurotum nach Lalebürg. Unvorgreifliche Gedanken zur Bedeutung der Utopia-Allusionen des Lalebuchs.“ In: *Literatur und Kultur im deutschen Südwesten zwischen Renaissance und Aufklärung. Neue Studien*. Walter E. Schäfer zum 65. Geburtstag gewidmet. Hg.v. Wilhelm Kühlmann. Amsterdam et al.: Rodopi, 1995 (Chloe 22), S. 149-172.

Berns, Jörg Jochen: „Die ‚Zusammenfügung‘ der Simplicianischen Schriften. Bemerkungen zum Zyklus-Problem.“ In: *Simpliciana X* (1988), S. 301-325.

Berns, Jörg Jochen: „Roman und Utopie. Ein typologischer Versuch zur Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts.“ In: Voßkamp, Wilhelm (Hg.): *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. Bd. 2. Stuttgart: J.B. Metzler, 1982, S. 210-228.

Berns, Jörg Jochen: „Simplicius bei Hofe. Eigenart und Funktion der Hofdarstellung im *Simplicissimus*-Roman.“ In: *Simpliciana XXIV* (2002), S. 243-258.

Bieritz, Karl-Heinrich: *Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart*. 7., aktualisierte Aufl. München: C.H. Beck, 2005.

Böcher, Otto: „Apokalyptische Strukturen in der Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit.“ In: *Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte* 69 (2000), S. 1-18.

Böhling, Frank: „Einleitung zu *Mariae Andreanae Merita Materna (Die Verdienste der Mutter Maria Andreae)*“ In: Johann Valentin Andreae: *Gesammelte Schriften*. Hg.v. Wilhelm Schmidt-Biggemann. Bd. 2: *Nachrufe, Autobiographische Schriften, Cosmoxenus*. Bearb., übs.u.komm.v. Frank Böhling, Roland Edighoffer, Wilhelm Kühlmann, Werner Straube. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1995, S. 13-37.

Bohn, Volker (Hg.): *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*. Frankfurt/ M.: Suhrkamp, 1988.

Borst, Otto: *Alltagsleben im Mittelalter. Mit zeitgenössischen Abbildungen*. Frankfurt/M.: Insel, 1983.

Bourdieu, Pierre: *Die männliche Herrschaft*. Aus dem Frz.v. Jürgen Bolder. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2005.

- Brecht, Martin: „Der alte Johann Valentin Andreae und sein Werk – ein Anzeiger.“ In: *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert*. Hg. von der Bibliotheca Philosophica Hermetica. Amsterdam: In de Pelikaan, 2002 (Pimander 7), S. 75-83.
- Brecht, Martin: „Der radikale Pietismus – die Problematik einer historischen Kategorie. Ein Plakat.“ In: *Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung*. Hg.v. Wolfgang Breul / Marcus Meier u. Lothar Vogel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010. S. 11-18.
- Brecht, Martin: *Johann Valentin Andreae 1586-1654. eine Biographie. Mit einem Essay von Christoph Brecht. Johann Valentin Andreae. Zum literarischen Profil eines deutschen Schriftstellers im 17. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- Brendecke, Arndt / Fuchs, Ralf-Peter / Koller, Edith (Hgg.): *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*. Berlin: Lit, 2007 (Pluralisierung & Autorität, SFB 573 10). S.
- Brendecke, Arndt / Fuchs, Ralf-Peter / Koller, Edith: „Die Autorität der Zeit.“ In: Brendecke, Arndt / Fuchs, Ralf-Peter / Koller, Edith (Hgg.): *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*. Berlin: Lit, 2007 (Pluralisierung & Autorität, SFB 573 10). S. 9-22.
- Breuer, Dieter (Hg.): *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*. 2 Bde. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995. (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 25)
- Breuer, Dieter: „„Eine freye Person die niemand unterworffen“. Zur Frage der Identität und Entwicklung des Simplicissimus in Grimmelshausens Simplicianischem Zyklus.“ In: *Simpliciana XXVIII* (2006), S. 243-256.
- Breuer, Dieter: „Courasches Unbußfertigkeit – Das religiöse Problem in Grimmelshausens Roman.“ In: *Simpliciana XXIV* (2002), S. 229-242.
- Breuer, Dieter: „Der Erzähler Grimmelshausen als Historiker und die *Vollkommenheit der Histori*.“ In: *Simpliciana XX* (1998), S. 37-48
- Breuer, Dieter: „Der sinnreiche Poet und sein ungewöhnlicher neuer Stil. Grimmelshausen und die europäische Argutia-Bewegung“. In: *Simpliciana XV* (1993). S. 89-103.
- Breuer, Dieter: „Die Geister unterscheiden lernen. Zur 4. bis 6. Materie von Grimmelshausens *Ewig-währendem Calender*“. In: *Simpliciana XVI* (1994). S. 65-79.
- Breuer, Dieter: „Die sinnreiche Siebzehn – Zahlenallegorese bei Grimmelshausen.“ In: *Literatur und Kultur im deutschen Südwesten zwischen Renaissance und Aufklärung. Neue Studien, Walter E. Schäfer zum 65. Geburtstag gewidmet*. Hg. v. Wilhelm Kühlmann. Amsterdam: Rodopi, 1995 (Chloe 22). S. 267-282.
- Breuer, Dieter: „Grimmelshausen als Literaturkritiker.“ In: *Simpliciana XXVIII* (2006), S. 101-114.
- Breuer, Dieter: „Grimmelshausen in den theologischen Kontroversen seiner Zeit.“ In: *Simpliciana XXVI* (2004), S. 339-359.
- Breuer, Dieter: „Grimmelshausen und Fischart. Ein Vergleich.“ In: *Simpliciana XII* (1990), S. 159-177.
- Breuer, Dieter: „Grimmelshausen und Straßburg“. In: *Simpliciana XXII* (2000), S. 313-329.
- Breuer, Dieter: „Krieg und Frieden in Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*.“ In: *Der Deutschunterricht* 5/37 (1985), S. 79-101.

- Breuer, Dieter: „Sich verändern, sich verwandeln. Zu Grimmelshausens ‚Continuatio‘.“ In: Frank-Rutger Hausmann / Ludwig Jäger / Bernd Witte (Hgg.): *Literatur in der Gesellschaft. Festschrift für Theo Buck zum 60.Geburtstag*. Tübingen: Narr, 1990, S. 61-72.
- Breuer, Dieter: *Grimmelshausen-Handbuch*. München: Fink, 1999.
- Büchli, Jörg: *Der Poimandres, Ein paganisiertes Evangelium. Sprachliche und begriffliche Untersuchungen zum 1. Traktat des Corpus Hermeticum*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe. 27).
- Busch, Walter: „Geld und Recht in der *Courasche*. Satirische Kritik und utopische Perspektive.“ In: *Annali XXVI, 1. Studi Tedeschi* 1983. S. 55-92.
- Carbonnel, Yves: „Drei Erbauungsbücher in einem: Der *Simplicius Simplicissimus* von Grimmelshausen.“ In: *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*. In Verb.mit Barbara Becker-Cantarino, Heinz Schilling u. Walter Sparn. Hg.v. Dieter Breuer. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 25) S. 693-711.
- Carbonnel, Yves: „Drei Erbauungsbücher in einem: Der *Simplicius Simplicissimus* von Grimmelshausen.“ In: *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*. In Verb.mit Barbara Becker-Cantarino, Heinz Schilling u. Walter Sparn. Hg.v. Dieter Breuer. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 25) S. 693-711.
- Cordie, Ansgar M.: „Formen der Zeit in Grimmelshausens *Ewig-währendem Kalender*. Zur Logik ihrer gesellschaftlichen Entwicklung.“ In: *Simpliciana XVI* (1994), S. 151-165.
- Cordie, Ansgar M.: *Raum und Zeit des Vaganten. Formen der Weltaneignung im deutschen Schelmenroman des 17. Jahrhunderts*. Berlin / New York: De Gruyter, 2001. Zugl. Diss Univ. Bonn 1998. (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 19 (= 253)).
- Coudert, Allison P.: „Christliche Hebraisten des 17. Jahrhunderts: Philosemiten oder Antisemiten? Zu Johann Jacob Schudt, Johann Christoph Wagenseil und Franciscus Mercurius van Helmont.“ In: *Morgen-Glantz* 6 (1996), S. 99-132
- Coudert, Allison: *Der Stein der Weisen. Die geheime Kunst der Alchemisten*. Aus dem Engl.v. Christian Quatmann. Bern/ München: Scherz, 1982.
- Daston, Lorraine / Park, Katharine: *Wunder und die Ordnung der Natur 1150-1750*. Aus dem Englischen von Sebastian Wohlfeil sowie Christa Krüger (Kapitel 5 und 7). Frankfurt/M.: Eichborn, 2002.
- Deppermann, Klaus: *Melchior Hoffmann. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung*. Hg.v. Wolfgang Breul / Marcus Meier u. Lothar Vogel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- Deupmann, Christoph: „Geldverhältnisse. Ökonomie und Geld in Grimmelshausens Roman *Das wunderbarliche Vogel-Nest*.“ In: *Simpliciana XXVIII* (2006), S. 169-183.
- Dülmen, Richard van: *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*. 3 Bde. München: C.H. Beck, 1990-1994.
- Dülmen, Richard van: *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*. Bd.1. Das Haus und seine Menschen, 16-18. Jh. München: C.H. Beck, 1990.

- Ebeling, Florian: *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus.* Mit einem Vorw. von Jan Assmann. München: Beck, 2005. S. 157.
- Edighoffer, Roland: „Einleitung“ zu Johann Valentin Andreae: „De Christiani Cosmoxeni Genitura Judicium“ (Gutachten von der Nativität des Christian Cosmoxenus) Hg., übs. u. kommentiert von Roland Edighoffer. In: Ders.: *Gesammelte Schriften* Bd. 2. *Nachrufe, Autobiographische Schriften, Cosmoxenus.* Bearb., übs.u.komm.v. Frank Böhling, Roland Edighoffer, Wilhelm Kühlmann und Werner Straube. Stuttgart/ Bad Cannstatt: frommann-holzooog, 1995. S. 355-383.
- Edighoffer, Roland: *Die Rosenkreuzer.* 2. Aufl. München: C.H. Beck, 2002 [1995].
- Eickmeyer, Jost: „Intratextuelle Beziehungen zwischen Grimmelshausens *Continuatio* und *Simplicissimus Teutsch.*“ In: *Simpliciana* XXVII (2005). S. 103-134.
- Eliade, Mircea: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen.* Frankfurt/M.: Insel, ²1985.
- Engerisser, Peter / Hrnčič, Pavel: *Nördlingen 1634. Die Schlacht bei Nördlingen – Wendepunkt des Dreißigjährigen Krieges.* Weißenstadt: Späthling, 2009.
- Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Hg.v. Richard van Dülmen. Köln / Weimar / Wien: Böhlau, 2001.
- Fabiny, Tibor: *The Lion and the Lamb. Figuration and Fulfillment in the Bible, Art and Literature.* New York: St. Martin's Press, 1992.
- Feldges, Mathias: Grimmelshausens ‚Landstörtzerin Courasche‘. Eine Interpretation nach der Methode des vierfachen Schriftsinnes. Bern: Francke, 1969.
- Ferdinand van Ingen: „Die ‚Ars Prognostica‘ im *Ewig-währenden Calender* und im *Simplicissimus Teutsch.*“ In: *Simpliciana* XVI (1994), S. 137-149.
- Finkenzeller, Josef: „Eschatologie.“ In: Wolfgang Beinert / Gerhard Ludwig Müller / Bertram Stubenrauch: *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik.* Bd. 3. Paderborn / München: Schöningh, 1995, S. 525-671.
- Fischer, Alfons: *Calvins Eschatologie in der Erstaussgabe der ‚Christianae Religionis Institutio‘ 1536.* Bamberg: Wissenschaftlicher Verlag, 1995.
- Förster Hans: *Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche. Beiträge zur Erforschung der Anfänge des Epiphanie- und des Weihnachtsfests.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2000 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 4).
- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften.* Aus dem Frz.v. Ulrich Köppen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974.
- Frye, Northrop: „Typologie als Denkweise und rhetorische Figur“. Aus dem Amerikanischen von Jürgen Blasius. In: Volker Bohn (Hg.): *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988. S. 64-96.
- Gaede, Friedrich: „Das plicarische Prinzip. Die Astgabel als poetischer Initialpunkt.“ In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 57-67.
- Gaede, Friedrich: *Leere Blätter? Grimmelshausens Thematisierung des Lesers.* Vortrag an der Tagung der Grimmelshausen-Gesellschaft 8.-10.Juli 2010, Thema: Wort – Bild – Ton. Grimmelshausen und die Medien. 8.7. 2010.
- Gaier, Ulrich: „Emblematisches Erzählen bei Grimmelshausen.“ In: *Simpliciana* XII (1990). S. 351-391.

- Ganseuer, Frank: „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.
- Gemert, Guillaume van: „Knorrs Apokalypse-Kommentar und der niederländische Kontext: Serrarius, Breckling, Hiël.“ Vortrag, gehalten am 3.7.2010 an der *20. Tagung der Knorr von Rosenroth-Gesellschaft in Sulzbach-Rosenberg, Thema: Apokalypse-Deutungen im 17. Jahrhundert in Theologie, Literatur und Kunst*.
- Genette, Gérard: *Die Erzählung*. Aus dem Frz. v. Andreas Knop, hg. v. Jürgen Vogt. München: Fink, 1994.
- Gersch, Hubert: *Geheimpoetik. Die ‚Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi‘ interpretiert als Grimmelshausens verschlüsselter Kommentar zu seinem Roman*. Tübingen: Niemeyer, 1973.
- Gibson, K.: „Apocalyptic and Millenarian Prophecy in Early Stuart Europe: Philip Ziegler, Ludwig Friedrich Gifftheil and the Fifth Monarchy.“ In: *Prophecy. The Power of Inspired Language in History 1300-2000*. Ed. by Bertrand Taithe, Tim Thornton. Thrupp et al.: Sutton, 1997, S. 71-83.
- Gilly, Carlos: „Der ‚Löwe von Mitternacht‘, der ‚Adler‘ und der ‚Endchrist‘: Die politische, religiöse und chiliastische Publizistik in den Flugschriften, illustrierten Flugblättern und Volksliedern des Dreissigjährigen Krieges.“ In: *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert*. Hg. von der Bibliotheca Philosophica Hermetica. Amsterdam: In de Pelikaan, 2002 (Pimander 7), S. 234-268.
- Gilly, Carlos: „Die Rosenkreuzer als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert.“ In: *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert*. Hg. von der Bibliotheca Philosophica Hermetica. Amsterdam: In de Pelikaan, 2002 (Pimander 7), S. 19-56.
- Goodman, Nelson: *Weisen der Welterzeugung*. Übs.v. Max Looser. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984.
- Graevenitz, Gerhart von: „Das Ich am Ende. Strukturen der Ich-Erzählung in Apuleius' *Goldenem Esel* und Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*.“ In: *Das Ende. Figuren einer Denkform*. Hg.v. Karlheinz Stierle und Rainer Warning. München: Wilhelm Fink, 1996, S. 123-154.
- Grimm, Reinhold R.: „Arcadia und Utopia: Interferenzen im neuzeitlichen Hirtenroman.“ In: Voßkamp, Wilhelm (Hg.): *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1982., Bd. 2, S. 82-100.
- Grotfend, Hermann: *Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*. Durchges.v. Jürgen Asch. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, ¹²1982.
- Grotfend, Hermann: *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*. 2 Bde, Hannover 1891-1898 [Nachdruck Aalen: Scientia Verlag, 1984].
- Haase, Roland: *Das Problem des Chiliasmus und der Dreißigjährige Krieg*. Diss. Leipzig: Gebr. Gerhardt, 1933.
- Haberkamm, Klaus: „‚Sebel unter dem Schenkel‘. Zur Funktion des Hermaphroditischen in Grimmelshausens *Courasche*. In: *Simpliciana XXIV* (2002), S. 123-140.
- Haberkamm, Klaus: „Das Nativitätenbuch. Astrologisches Medium und simplicianisches Erzählen bei Grimmelshausen.“ Vortrag an der Tagung der Grimmelshausen-Gesellschaft 8.-10. Juli 2010, Thema: *Wort – Bild – Ton. Grimmelshausen und die Medien*. [8.7.2010]

Handbuch der Ökumenik. Bd. III/2. Hg.v. Hans Jörg Urban und Harald Wagner. Paderborn: Bonifatius-Druckerei, 1987.

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens [HWA]. Hg. v. Hanns Bächtold-Stäubli, unter Mitwirkung von Eduard Hoffmann Krayer. Unveränd. photomechanischer Nachdruck der Ausgabe von 1927ff. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.

Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold. München: Richard Boorberg, 2008 (Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur. Sonderband).

Hansen, Olaf/ Villwock, Jörg: „Einleitung“. In: Volker Bohn (Hg.): *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*. Frankfurt/ M.: Suhrkamp, 1988. S. 7-21.

Harms, Wolfgang: „Gustav Adolf als christlicher Alexander und Judas Makkabaeus. Zu Formen des Wertens von Zeitgeschichte in Flugschrift und illustriertem Flugblatt um 1632.“ In: *Wirkendes Wort* H.4 / 35 (1985). S. 168-183.

Harms, Wolfgang: „Zur Kulturwissenschaft auf dem Gebiet der Frühen Neuzeit und zur Identität der germanistischen Literaturwissenschaft.“ In: *Kulturwissenschaftliche Frühneuzeitforschung. Beiträge zur Identität der Germanistik*. Hg.v. Kathrin Stegbauer, Herfried Vögel, Michael Waltenberger. Berlin: Erich Schmidt, 2004. S. 169-181.

Haub, Rita: „Robert Bellarmin und der Katechismus nach dem Tridentinum“ In: Robert Bellarmin: *Katechismen. Glaubensbekenntnis. Vaterunser*. Übs. u. hg. v. Andreas Wollbold. Würzburg: Echter Verlag, 2008. S. 25-35.

Haub, Rita: „Vorwort“ in: *Kurzer Unterricht vom Katholischen Glauben. Der Kleine Katechismus des Petrus Canisius. Dillingen 1560*. Eingeleitet und hg.v. Rita Haub. Aus dem Frühneuhochdt. übertragen v. P. Andreas Schönfeld SJ. Frankfurt am Main: 1998. S. 3-23.

Häußling, Angelus A.: „„Büchlein über die Betrachtung der Passion Christi über die sieben Horen des Tages hin“. (Traktat eines anonymen Zisterziensers des 12. Jh.s) Die Programmschrift des hochmittelalterlichen Verständnisses des Stundengebetes.“ In: *Cistercienser Chronik* 109 (2002), H. 3. S. 365-381.

Hempfer, Klaus W.: „Zu einigen Problemen der Fiktionstheorie“. In: Ders.: *Grundlagen der Textinterpretation*. Hg.v. Stefan Hartung. Stuttgart: Franz Steiner, 2002, S. 107-129.

Heselhaus, Clemens: „Grimmelshausen. Der abenteuerliche Simplicissimus.“ In: *Der deutsche Roman. Vom Barock bis zur Gegenwart. Struktur und Geschichte I*. Hg.v. Benno von Wiese. Düsseldorf: August Bagel, 1965. S. 15-63; 409-414.

Heßelmann, Peter: „„Dessen Schwall mache Jesuiten verstummen.“ Grimmelshausen und die Rhetorik“. In: *Simpliciana* XV (1993). S. 105-122.

Heßelmann, Peter: „Ein ‚Spiegel böser Art‘? Grimmelshausens *Courasche* in den Kommentren der posthumen Gesamtausgaben.“ In: *Simpliciana* XXIV (2002), S. 27-46.

Heßelmann, Peter: „Zum Judenbild bei Grimmelshausen. Christian Gersons *Der Jüden Talmud* (1607), Michaels Buchenröders *Eilende Messias Juden-Post* (1666), und *Das wunderbarliche Vogel-Nest II* (1675).“ In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 115-134.

Heßelmann, Peter: *Gaukelpredigt. Simplicianische Poetologie und Didaxe. Zu allegorischen und emblematischen Strukturen in Grimmelshausens Zehn-Bücher-Zyklus*. Frankfurt/M. et al.: Peter Lang, 1988.

Higuera, Teresa Pérez: *Chronos. Die Zeit in der Kunst des Mittelalters*. Würzburg: Echter, 1997.

- Hillenbrand, Rainer: „Courasche als negatives Exempel.“ In: *Simpliciana* XXIV (2002), S. 47-65.
- Hillenbrand, Rainer: *Erzählperspektive und Autorintention in Grimmelshausens „Simplicissimus“*. Ein poetologischer Kommentar. Frankfurt/M. u.a.: Peter Lang, 2008.
- Hoberg, Annegret: *Zeit, Kunst und Geschichtsbewusstsein. Studien zur Ikonographie des Chronos in der französischen Kunst des 17. Jahrhunderts*. Diss. Tübingen 2007.
- Holländer, Hans: „...inwendig voller Figur.’ Figurale und typologische Denkformen in der Malerei“. In: Volker Bohn (Hg.): *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988. S. 166-205.
- Hölscher, Lucian: „Utopie“. In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Hg.v. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. Bd. 6. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990. S. 733-788.
- Jaeger, Achim: „Grimmelshausen, Artus und die jüdische Erzähltradition“. In: *Simpliciana* XVIII (1996). S. 195-215.
- Jaeger, C. Stephen: „Grimmelshausen’s Jupiter and the Figure of the Learned Madman in the 17th Century.“ In: *Simpliciana* III (1981), S. 39-64.
- Jørgensen, Sven-Aage: „Utopisches Potential in der Bibel. Mythos, Eschatologie und Säkularisation.“ In: *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. Hg.v. Wilhelm Voßkamp. [Frankfurt/ M.]: Suhrkamp, 1985. [Stuttgart: J.B. Metzler, 1982]. S. 375-401.
- Kablitz, Andreas: „Kunst des Möglichen. Prolegomena zu einer Theorie der Fiktion.“ In: *Poetica* 35 (2003). S. 251-273.
- Kalkuhl, Christina / Solms, Wilhelm: „Unter den Zigeunern. Grimmelshausens Darstellung einer verachteten Minderheit.“ In: *Simpliciana* XXIV (2002), S. 213-227.
- Kaminski, Lars: *Vita Simplicii. Einsiedlerleben und Antoniusverehrung bei Grimmelshausen*. Peter Lang: Frankfurt /M. et al., 2010.
- Kaminski, Nicola: ‚Jetzt höre dann deines Schwagers Ankunfft’ oder Wie der ‚abenteuerliche Springinsfeld’ des ‚eben so seltsamen Simplicissimi’ Leben in ein neues Licht setzt. In: *Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen*. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold. München: Richard Boorberg, 2008 (Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur. Sonderband). S. 173-201.
- Kaminski, Nicola: ‚Narrator absconditus oder Der Ich-Erzähler als ‚verschwendener Kerl’. Von der erzählten Utopie zu utopischer Autorschaft in Grimmelshausens ‚Simplicianischen Schriften’.“ In: *DVjs* 3/2000, S. 367-394.
- Kaminski, Nicola: ‚Reine des Bohémiens. Politische Utopie und ‚zigeunernde‘ Textur in Grimmelshausens *Courasche*.“ In: *Simpliciana* XXIV (2002), S. 79-121.
- Kaminski, Nicola: *Der vergessene Schatten. Auf den narratologischen Spuren des ‚Simplicianischen Autors’ (Teil I)*. In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 195-214, Fortsetzung in: *Simpliciana* XXIX (2007), S. 359-379.
- Kaufmann, Thomas: „Apokalyptische Deutung und politisches Denken im lutherischen Protestantismus in der Mitte des 16. Jahrhunderts.“ In: Brendecke, Arndt / Fuchs, Ralf-Peter / Koller, Edith (Hgg.): *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*. Berlin: Lit, 2007 (Pluralisierung & Autorität, SFB 573 : 10), S. 411-453.

- Kuschel, Karl-Josef: *Lachen. Gottes und der Menschen Kunst*. Tübingen: Attempto, 1998.
- Koller, Edith: „Die Suche nach der richtigen Zeit – Die Auseinandersetzung um die Autorisierung der Gregorianischen Kalenderreform im Alten Reich.“ In: Brendecke, Arndt / Fuchs, Ralf-Peter / Koller, Edith (Hgg.): *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*. Berlin: Lit, 2007 (Pluralisierung & Autorität, SFB 573 : 10). S. 233-255.
- Könnecke, Gustav: *Quellen und Forschungen zur Lebensgeschichte Grimmelshausens*. Hg. im Auftrag der Gesellschaft der Bibliophilen von Jan Hendrik Scholte. 2 Bde. Weimar, Leipzig: Ges. der Bibliophilen, 1926 u. 1928.
- Koppenfels, Werner von: *Der andere Blick oder das Vermächtnis des Menippos. Paradoxe Perspektiven in der europäischen Literatur*. München: C.H. Beck, 2007.
- Korshin, Paul J.: „Typologie als System“. Aus dem Amerikanischen von Margit Smuda. In: Volker Bohn (Hg.): *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*. Frankfurt/ M.: Suhrkamp, 1988. S. 277-308.
- Kühlmann, Wilhelm: „Machtspiel und Begehren: Zum epischen Tagtraum in Grimmelshausens Vogelnst-Romanen.“ In: *Simpliciana XXVIII* (2006), S. 11-23.
- Kühlmann, Wilhelm: *Grimmelshausen. An- und Absichten eines vormodernen Modernen*. Heidelberg: Manutius Verlag, 2008.
- Laager, Jacques: „Nachwort.“ In: Thomas Morus: *Utopia*. Aus dem Lateinischen übers. v. Jacques Laager, Zürich: Manesse, 2004, S.285-314.
- Laursen, John Christian / Popkin, Richard H.: „Introduction.“ In: *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Vol. IV: *Continental Millenarians: Protestants, Catholics, Heretics*. Ed. by John Christian Laursen and Richard H. Popkin. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2001 (International Archives of the History of Ideas 176). S. xv-xx.
- Lausberg, Heinrich: *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. Stuttgart: Steiner, ³1990.
- Lefebvre, Joël: *Das Utopische in Grimmelshausens Simplicissimus. Ein Vortrag*. In: *Daphnis* 7 (1978), S. 267-285.
- Lehmann, Hartmut (Hg.): *Geschichte des Pietismus*. Bd. 4. *Glaubenswelt und Lebenswelten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Leppin, Volker: *Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548-1618*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 69).
- Lexikon des Mittelalters*. München / Zürich: Artemis & Winkler, 1980ff.
- Lexikon für Theologie und Kirche*. Begr. v. Michael Buchberger, hg. v. Walter Kasper. 3., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg / Basel / Rom / Wien: Herder, 1993ff.
- Locher, Elmar: „‚Die Zeichen sind beieinander‘. Eschatologie als poetologisches Programm bei J. Ch. von Grimmelshausen“. In: *Simpliciana XV* (1993). S. 55-68.
- Locher, Elmar: „Anmerkungen zur Konstruktion des ‚Sehens‘ im *Wunderbarlichen Vogelnest* vor dem Hintergrund der ‚neuen Optik‘.“ In: *Simpliciana XXVIII* (2006), S. 83-99.

- Lohr, Dieter: „Autobiographisch-lineare Zeit – *Simplicissimus*.“ In: Ders.: *Die Erlebnisgeschichte der „Zeit“ in literarischen Texten*. Diss. Univ. Konstanz. Bad Iburg: Der Andere Verlag, 1999. S. 65-94.
- Lück, Heiner: „Der Roland und das Burggrafengericht zu Halle. Ein Beitrag zur Erforschung der Gerichtsverfassung im Erzstift Magdeburg.“ In: *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlpfordt*. Bd. 1: *Vormoderne*. Hg.v. Erich Donnert. Weimar / Köln / Wien: Böhlau, 1997. S. 61-81.
- Lugowski, Clemens: *Die Form der Individualität im Roman. Studien zur inneren Struktur der frühen deutschen Prosaerzählung*. [Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1932]. Hildesheim/ New York: Georg Olms, 1970.
- Mannack, Eberhard: „Grimmelshausen und das Monströse“. In: *Simpliciana XV* (1993). S. 149-162.
- Mannack, Eberhard: „Grimmelshausens Rist-Lektüre und die Folgen. Jupiterepisoden und Friedensspiele.“ In: *Barocker Lust-Spiegel. Studien zur Literatur des Barock. Festschrift für Blake Lee Spahr*. Hg.v. Martin Bircher, Jörg-Ulrich Fechner, Gerd Hillen. Amsterdam: Rodopi, 1984 (= Chloe 3), S. 279-294.
- Martin, Dieter: „Grimmelshausen und die gelehrten Diskurse seiner Zeit.“ In: *Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen*. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold. München: Richard Boorberg, 2008 (Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur. Sonderband). S. 32-50.
- Martin, Dieter: „Marlows Faust oder Petrarcas Schatzsucher? Zum Kupfertitel von Grimmelshausens *Vogelnest II*.“ In: *Simpliciana XXVIII* (2006), S. 185-194.
- Martin, Dieter: „Präadamitische Spekulation im *Wunderbarlichen Vogel-Nest*.“ In: *Simpliciana XXVI* (2004), S. 321-337.
- Mausser, Wolfram: *Dichtung, Religion und Gesellschaft im 17. Jahrhundert. Die ‚Sonnete‘ des Andreas Gryphius*. München: Wilhelm Fink, 1976.
- Mecke, Jochen: „Zeittheorie, Zeit-Medien und Medien-Zeit.“ In: Ulrich G. Leinsle / Jochen Mecke (Hg.): *Zeit – Zeitenwechsel – Endzeit. Zeit im Wandel der Zeiten, Kulturen, Techniken und Disziplinen*. Regensburg: Universitätsverlag, 2000 (Schriftenreihe der Univ. Regensburg 26).
- Meid, Volker: „Utopie und Satire in Grimmelshausens *Simplicissimus*.“ In: *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. Hg. v. Wilhelm Voßkamp. Stuttgart: J.B. Metzler, 1982. S. 249-265.
- Meid, Volker: *Grimmelshausen: Epoche – Werk – Wirkung*. München: Beck, 1984.
- Merzhäuser, Andreas: *Satyrische Selbstbehauptung. Innovation und Tradition in Grimmelshausens „Abentheuerlichem Simplicissimus Teutsch“*. Göttingen: Wallstein, 2002.
- Meyer, Heinz / Suntrup, Rudolf: *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*. Nachdr. d. Ausg. von 1987. München: Fink, 1999.
- Mielert, Harry: „Der paracelsische Anteil an der Mummelsee-Allegorie in Grimmelshausens ‚Simplizissimus‘“. In: *DVjs 20* (1942), Heft 4, S. 435-451.
- Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Vol. I. *Jewish Messianism in the Early Modern World*. Ed.by Matt D. Goldish and Richard H. Popkin. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2001 (International Archives

of the History of Ideas 173), Kap. 7. "The Last Deception: Failed Messiahs and Jewish Conversion in Early Modern German Lands" (E. Carlebach), S. 125-138.

Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Vol. I. *Jewish Messianism in the Early Modern World*. Ed.by Matt D. Goldish and Richard H. Popkin. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2001 (International Archives of the History of Ideas 173), Kap. 5. „Christian Interest and Concerns about Sabbatai Zevi.“ (Richard H. Popkin), S. 91-106

Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Vol. III: *The Millenarian Turn: Millenarian Contexts of Science, Politics and Everyday Anglo-American Life in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Ed.by James E. Force and Richard H. Popkin. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2001. (International Archives of the History of Ideas 175), Kap. 10. „Caveat Emptor: Pre- and Postmillennialism in the Late Reformation Period“ (R. Smolinski), S. 145-169.

Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Vol. II: *Catholic Millenarianism: From Savonarola to the Abbé Grégoire*. Ed.by Karl A. Kottman. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2001 (International Archives of the History of Ideas 174), Kap. 1: „Forms of Catholic Millenarianism: A Brief Overview.“ (Bernard McGinn), S. 1-13.

Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Vol. III: *The Millenarian Turn: Millenarian Contexts of Science, Politics and Everyday Anglo-American Life in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Ed.by James E. Force and Richard H. Popkin. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2001. (International Archives of the History of Ideas 175), Kap. 1. „The Appropriation of Joseph Mede: Millenarianism in the 1640s“ (S. Hutton), S. 1-13.

Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Vol. III: *The Millenarian Turn: Millenarian Contexts of Science, Politics and Everyday Anglo-American Life in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Ed.by James E. Force and Richard H. Popkin. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2001. (International Archives of the History of Ideas 175), Kap. 2. „Britain and the Beast: The Apocalypse and the Seventeenth-Century Debate about the Creation of the British State“ (A.H. Williamson), S. 15-27.

Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Vol. III: *The Millenarian Turn: Millenarian Contexts of Science, Politics and Everyday Anglo-American Life in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Ed.by James E. Force and Richard H. Popkin. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2001. (International Archives of the History of Ideas 175), Kap. 5. „Robert Boyle, the Conversion of the Jews, and Millennial Expectations“ (J. Wojcik), S. 55-65.

Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Vol. I. *Jewish Messianism in the Early Modern World*. Ed.by Matt D. Goldish and Richard H. Popkin. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2001 (International Archives of the History of Ideas 173), Kap. 4. „Some Social Aspects of the Polemics Between Sabbatians and Their Opponents“ (J. Barnai), S. 77-90.

Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Vol. IV: *Continental Millenarians: Protestants, Catholics, Heretics*. Ed.by John Christian Laursen and Richard H. Popkin. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2001 (International Archives of the History of Ideas 176), Kap. 6 „Millenarianism and Nationalism – a Case Study: Isaac La Peyrère“ (Richard H. Popkin), S. 77-84.

- Muhlack, Ulrich: *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung. Die Vorgeschichte des Historismus*. München: C.H. Beck, 1991.
- Mühling, Markus: *Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Müller, Jan-Dirk: „*Evidentia* und Medialität. Zur Ausdifferenzierung von Evidenz in der Frühen Neuzeit.“ In: Wimböck, Gabriele / Leonhard, Karin / Friedrich, Markus (Hgg.): *Evidentia. Reichweiten visueller Wahrnehmung in der Frühen Neuzeit*. Unter Mitarb. v. Frank Büttner. Berlin: LIT, 2007. S. 57-81.
- Müller, Jan-Dirk: Einleitung: „Zur Historizität von Erzählkernen.“ In: Ders.: *Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik*. Tübingen: Niemeyer, 2007. S. 6-45.
- Münch, Paul: *Lebensformen in der frühen Neuzeit*. Frankfurt/Main: Propyläen, 1992.
- Neeb, Christoph: *Christlicher Haß wider die Welt. Philosophie und Staatstheorie des Johann Valentin Andreae (1586-1654)*. Frankfurt/M et al.: Peter Lang, 1999. (Europäische Hochschulschriften. Reihe XX: Philosophie. Bd. 589).
- Neumann, Gerhard: „Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft. Ein Entwurf.“ In: *Kulturwissenschaftliche Frühneuzeitforschung. Beiträge zur Identität der Germanistik*. Hg. v. Kathrin Stegbauer, Herfried Vögel u. Michael Waltenberger. Berlin: Erich Schmidt, 2004. S. 131-160.
- Ohly Friedrich: „Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter [1958]“. In: Ders.: *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1977. S. 1-31.
- Ohly, Friedrich: „Synagoge und Ecclesia: Typologisches in mittelalterlicher Dichtung“. In: Ders.: *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1977. S. 312-337.
- Ohly, Friedrich: „Typologie als Denkform der Geschichtsdarstellung“. In: Volker Bohn (Hg.): *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988. S. 22-63.
- Pagel, Walter: *Das medizinische Weltbild des Paracelsus. Seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1962. (Kosmosophie 1).
- Peters, Jan: „Die Recht-Zeitigkeit bäuerlichen Lebens und Arbeitens: Wiederholen oder Verändern?“ In: Bredecke, Arndt / Fuchs, Ralf-Peter / Koller, Edith (Hgg.): *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*. Berlin: Lit, 2007 (Pluralisierung & Autorität, SFB 573 : 10). S. 133-147.
- Popkin, Richard H.: “Introduction to the Millenarianism and Messianism Series.” In: *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Vol. I. *Jewish Messianism in the Early Modern World*. Ed.by Matt D. Goldish and Richard H. Popkin. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2001 (International Archives of the History of Ideas 173). S. vii-xiv.
- Popkin, Richard H.: „Christian Jews and Jewish Christians in the 17th Century.“ In: *Jewish Christians and Christian Jews. From the Renaissance to the Enlightenment*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1994, S. 57-72 (International Archives of the History of Ideas 138).
- Popkin, Richard H.: *Isaac La Peyrère (1596-1676). His Life, Work and Influence*. Leiden et al.: E.J.Brill, 1987.

Quade, Randolph: *Literatur als hermetische Tradition. Eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung frühneuzeitlicher Texte zur Erschließung des Welt- und Menschenbildes in der Literatur des 17. Jahrhunderts*. Frankfurt/M.: Lang, 2001 (Bochumer Schriften zur deutschen Literatur 58). Zugl. Diss. Univ. Tübingen, 1999.

Ratzinger, Joseph (Papst Benedikt XVI.): *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*. Neuausg. der 6. Aufl. [1990]. Regensburg: Pustet, 2007.

Ratzinger, Joseph Kardinal: „Gott mit uns und unter uns. ‚Er hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist aus der Jungfrau Maria und ist Mensch geworden.‘“ In: *Gott ist uns nah. Eucharistie : Mitte des Lebens*. Hg.v. Stephan Otto Horn und Vinzenz Pfnür. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag, 2001. S. 9-24.

Ratzinger, Joseph Kardinal: „Mein Glück ist, in deiner Nähe zu sein. Vom christlichen Glauben an das ewige Leben.“ In: Ders.: *Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens*. Hg.v. Stephan Otto Horn und Vinzenz Pfnür. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag, 2001. S. 139-158.

Ratzinger, Joseph Kardinal: *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*. Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2000.

(Ratzinger, Joseph) Benedikt XVI.: *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*. Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2010.

Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock. In Verb.mit Barbara Becker-Cantarino, Heinz Schilling u. Walter Sparn. Hg.v. Dieter Breuer. 2 Bde. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 25).

Ritt, Hubert: „Jüdische und christliche Apokalyptik – Visionen zur Weltgeschichte.“ In: Ulrich G. Leinsle/ Jochen Mecke (Hg.): *Zeit – Zeitenwechsel – Endzeit. Zeit im Wandel der Zeiten, Kulturen, Techniken und Disziplinen*. Regensburg: Universitätsverlag, 2000 (Schriftenreihe der Univ. Regensburg 26), S. 145-156.

Rödter, Gabriele: „*Ordo Naturalis und meditative Struktur*: Devotionslyrik im Kräftespiel von Emblematis, Rhetorik und Meditationspraxis dargelegt am Beispiel ausgewählter Kapitel der *Pia Desideria* des Herman Hugo S.J.“ In: *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*. In Verb. mit Barbara Becker-Cantarino, Heinz Schilling u. Walter Sparn. Hg.v. Dieter Breuer. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 25), S. 524-536.

Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert. Hg. von der Bibliotheca Philosophica Hermetica. Amsterdam: In de Pelikaan, 2002 (Pimander 7).

Rüsen, Jörn: „Utopie und Geschichte. Rudolf Vierhaus zum 60. Geburtstag.“ In: *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. Hg.v. Wilhelm Voßkamp. Bd. 1. Frankfurt/ M.: Suhrkamp, 1985 [erstmalig Stuttgart: Metzler, 1982], S. 356-418.

Schäfer, Walter Ernst: „Der Satyr und die Satire. Zu Titelkupfern Grimmelshausens und Moscheroschs.“ In: *Rezeption und Produktion zwischen 1570 und 1730. Festschrift für Günther Weydt zum 65. Geburtstag*. Hg.v. Wolfdieterich Rasch, Hans Geulen u. Klaus Haberkamm. Bern/ München: Francke, 1972. S. 183-232.

Schäfer, Walter Ernst: „Die Wiederentdeckung des Teutschen Friedens-Rahts im Jahr 1777.“ In: *Simpliciana XXIV* (2002), S. 259-265.

Scheuring, Herbert: ‚Der alten Poeten schrecklich Einfäll und Wundergedichte.‘ Grimmelshausen und die Antike. Frankfurt/M. et al: Peter Lang, 1991.

- Schilling, Heinz: „Gab es um 1600 in Europa einen Konfessionsfundamentalismus? Die Geburt des internationalen Systems in der Krise des konfessionellen Zeitalters.“ In: *Jahrbuch des Historischen Kollegs 2005*. München: Oldenbourg, 2006. S. 69-93.
- Schilling, Michael: *Bildpublizistik der frühen Neuzeit. Aufgaben und Leistungen des illustrierten Flugblatts in Deutschland bis um 1700*. Tübingen: Niemeyer, 1990.
- Schillinger, Jean: „Simplicissimi erotische Abenteuer in Paris.“ In: *Simpliciana XXXI* (2009). S. 161-181.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Apokalypse und Philologie. Wissensgeschichten und Weltentwürfe der Frühen Neuzeit*. Hg. v. Anja Hallacker und Boris Beyer. Göttingen: V&R unipress, 2007. (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung Band 2).
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: „Von Damcar nach Christianopolis. Andreaes ‚Christianopolis‘ als Verwirklichungskonzept der Rosenkreuerideen.“ In: *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert*. Hg. von der Bibliotheca Philosophica Hermetica. Amsterdam: In de Pelikaan, 2002 (Pimander 7), S. 102-132.
- Schmitt, Axel: „Intertextuelles Verwirrspiel – Grimmelshausens Simplicianische Schriften im Labyrinth der Sinnkonstitution.“ In: *Simpliciana XV* (1993), S. 69-87.
- Schoeps, Hans Joachim: *Philosemitismus im Barock. Religions- und geistesgeschichtliche Untersuchungen*. Tübingen: Mohr, 1952.
- Scholem, Gershom: *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias*. Übs. v. Angelika Schweikhart. Frankfurt/M.: Jüdischer Verlag, 1992.
- Schubert, Anselm: *Täuferium und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 81).
- Schwarzbauer, Fabian: *Geschichtszeit. Über Zeitvorstellungen in den Universalchroniken Frutolfs von Michelsberg, Honorius' Augustodunensis und Ottos von Freising*. Berlin: Akademie Verlag, 2005. (Vorstellungswelten des Mittelalters 6).
- Seifert, Arno: *Der Rückzug der biblischen Prophetie von der neueren Geschichte. Studien zur Geschichte der Reichstheologie des frühneuzeitlichen deutschen Protestantismus*. Köln/Wien: Böhlau, 1990.
- Seiler, Bernd W.: *Die leidigen Tatsachen. Von den Grenzen der Wahrscheinlichkeit in der deutschen Literatur seit dem 18. Jahrhundert*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983.
- Simek, Rudolf: *Lexikon der germanischen Mythologie*. 2., ergänzte Aufl. Stuttgart. Alfred Kröner, 1995 (Kröners Taschenausgabe 368).
- Simbank, Lothar: „Heiligenleben und Utopismus. Aspekte der Satirentechnik Grimmelshausens.“ In: *Simpliciana X* (1988), S. 79-88. S. 85.
- Simplicius Simplicissimus. Grimmelshausen und seine Zeit*. Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte Münster. In Zusammenarbeit mit dem Germanistischen Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität. Ausstellungskatalog von Peter Berghaus, Thomas Bürger und Eckhard Schinkel. Münster 1976.
- Solbach, Andreas: „Grimmelshausens *Courasche* als unzuverlässige Erzählerin.“ In: *Simpliciana XXIV* (2002), S. 141-164.
- Solbach, Andreas: *Evidentia und Erzähltheorie. Die Rhetorik anschaulichen Erzählens in der Frühmoderne und ihre antiken Quellen*. München: Wilhelm Fink, 1994 (Figuren 2).

Solbach, Andreas: *Gesellschaftsethik und Romantheorie. Studien zu Grimmelshausen, Weise und Beer*. New York et al.: Peter Lang, 1990.

Sparn, Walter: ‚Chiliasmus crassus‘ und ‚Chiliasmus subtilis‘ im Jahrhundert Comenius‘. Eine mentalitätsgeschichtliche Skizze. In: *Johann Amos Comenius und die Genese des modernen Europa. Internationales Comenius-Kolloquium. Evangelisches Bildungszentrum Bayreuth. Ostakademie Königstein / Ts. Hussitisch-theologische Fakultät der Universität Prag. Bayreuth. 26.-29. September 1991*. Sammelband von Norbert Kotowski und Jan B. Lášek. Bayreuth / Prag: GTS, 1992. S. 122-129.

Sparn, Walter: ‚„Weltgeschichte und Heilsgeschehen‘. Über die geschichtstheologische Herausforderung eines Millenniums.“ In: *Apokalyptik versus Chiliasmus? Die kulturwissenschaftliche Herausforderung des neuen Millenniums*. Hg.v. Walter Sparn. Erlangen 2002. (Erlanger Forschungen. Reihe A. Geisteswissenschaften : 97). S. 199-224.

Stein, Alexandra: ‚Die Hybris der Endgültigkeit oder der Schluß der Ich-Erzählung und die zehn Teile von ‚deß Abentheuerlichen Simplicissimi Lebens=Beschreibung‘. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift* 2/70 (1996), S. 175-197.

Stierle, Karlheinz: *Zeit und Werk. Prousts „À la Recherche du Temps perdu“ und Dantes „Commedia“*. München: Hanser, 2008.

Stolberg, Michael: ‚Zeit und Leib in der medialen Kultur der Frühen Neuzeit.“ In: Bredecke, Arndt / Fuchs, Ralf-Peter / Koller, Edith (Hgg.): *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*. Berlin: Lit, 2007 (Pluralisierung & Autorität, SFB 573 10). S. 49-68.

Stollberg-Rilinger, Barbara: ‚Zeremoniell, Ritual, Symbol. Neue Forschungen zur symbolischen Kommunikation in Spätmittelalter und Früher Neuzeit.“ In: *Zeitschrift für Historische Forschung* 27/3 (2000), S. 489-527.

Strässle, Thomas: ‚Vom Unverstand zum Verstand durchs Feuer“. *Studien zu Grimmelshausen „Simplicissimus Teutsch“*. Bern u.a.: Peter Lang, 2001 (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 : 34).

Streller, Siegfried: ‚„Der Wahn betrugt‘. Das religiöse Konzept in Grimmelshausens Simplicianischen Schriften.“ In: *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*. In Verb.mit Barbara Becker-Cantarino, Heinz Schilling u. Walter Sparn. Hg.v. Dieter Breuer. Bd. 2. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 25). S. 703-710.

Streller, Siegfried: ‚Ambivalentes Frauenbild in Grimmelshausens *Courasche*.“ In: *Simpliciana* XXIV (2002), S. 67-77.

Strohschneider, Peter: ‚Kultur und Text. Drei Kapitel zur ‚Continuatio des abentheuerlichen Simplicissimi‘, mit systematischen Zwischenstücken.“ In: *Kulturwissenschaftliche Frühneuzeitforschung. Beiträge zur Identität der Germanistik*. Hg.v. Kathrin Stegbauer, Herfried Vögel u. Michael Waltenberger. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 2004, S. 91-130.

Tagung der Grimmelshausen-Gesellschaft 8.-10.Juli 2010, Thema: Wort – Bild – Ton. Grimmelshausen und die Medien.

Tarot, Rolf: ‚Die Kunst des Erzählens in Grimmelshausens *Wunderbarlichem Vogel-Nest*.“ In: *Simpliciana* XXVIII (2006), S. 25-41.

Tarot, Rolf: ‚Formen erbaulicher Literatur bei Grimmelshausen.“ In: *Daphnis* 3-4/ 8 (1979). S. 95-121.

- Tarot, Rolf: „Grimmelshausens *Simplicissimus* und die Form autobiographischen Erzählens“. In: *Études Germaniques* 46 (1991). S. 55-77.
- Tarot, Rolf: „NOSCE TE IPSUM. Lebenslehre und Lebensweg in Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*“. In: *Daphnis* 5 (1976). S. 499-530.
- Trappen, Stefan: „Konfessionalität, Erbauung und konfessionell gebundene Traditionen bei Grimmelshausen.“ In: *Simpliciana XVIII* (1996), S. 53-73.
- Trappen, Stefan: *Grimmelshausen und die menippeische Satire. Eine Studie zu den historischen Voraussetzungen der Prosasatire im Barock*. Tübingen: Niemeyer, 1994 (Studien zur deutschen Literatur 132).
- Triefenbach, Peter: *Der Lebenslauf des Simplicius Simplicissimus. Figur – Initiation – Satire*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1979.
- Trusen, Winfried: „Der ‚heilige‘ Roland und das Kaiserrecht.“ In: *Festschrift Nikolaus Grass zum 70. Geburtstag dargebracht von Fachkollegen und Freunden*. Hg.v. Kurt Ebert. Innsbruck: Universitätsverlag Wagner, 1986, S. 395-406.
- Turner, Victor: *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*. Aus d.Engl.v. Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt/M. / New York: Ed. Qumran im Campus-Verlag, 1989.
- Urbánek, Vladimír: *Eschatologie, vědění a politika. Příspěvek k dějinám pobělohorského exilu. [= Eschatologie, Wissen und Politik. Ein Beitrag zur Geschichte des Exils nach der Schlacht am Weißen Berg]*. České Budějovice: Historický Ústav Jihočeské Univ., 2008.
- Valentin, Jean-Marie: „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.
- Völkel, Markus: „Wie man Kirchengeschichte schreiben soll. Struktur und Erzählung als konkurrierende Modelle der Kirchengeschichtsschreibung im konfessionellen Zeitalter.“ In: Brendecke, Arndt / Fuchs, Ralf-Peter / Koller, Edith (Hgg.): *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*. Berlin: Lit, 2007 (Pluralisierung & Autorität, SFB 573 10). S. 455-489.
- Vollhardt, Friedrich: „Die interpretatorische Relevanz nichtfiktionaler Elemente in literarischen Texten der Frühen Neuzeit (Grimmelshausen).“ In: *Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters. Jan-Dirk Müller zum 65. Geburtstag*. Hg. v. Ursula Peters, Rainer Warning. München: Wilhelm Fink, 2009, S. 243-266.
- Vollhardt, Friedrich: „Eigennutz – Selbstliebe – Individuelles Glück.“ In: *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Hg.v. Richard van Dülmen, Köln/ Weimar/ Wien: Böhlau, 2001, S. 219-242.
- Vollhardt, Friedrich: „*Ungrund*. Der Prozess der Theogonie in den Schriften Jakob Böhmes. Mit Hinweisen zu einigen Praetexten und zur Wirkung im 17. Jahrhundert.“ In: *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*. DFG-Symposium 2006. Hg.v. Peter Strohschneider. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2009, S. 89-123.
- Wallmann, Johannes: Kap. V. „Die Eigenart der Straßburger lutherischen Orthodoxie im 17. Jahrhundert. Apokalyptisches Endzeitbewußtsein und konfessionelle Polemik bei Johann Conrad Dannhauer“. In: Ders.: *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Mohr, 1995. S. 87-104.

- Wallmann, Johannes: Kap. VI. „Reich Gottes und Chiliasmus in der lutherischen Orthodoxie“ In: Ders.: *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock, Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Mohr, 1995, S. 105-123.
- Wallmann, Johannes: Kap. VIII. „Einflüsse der Schweiz auf die Theologie und das religiöse Lebendes deutschen Luthertums im konfessionellen Zeitalter 1580-1650.“ In: Ders.: *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock, Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Mohr, 1995. S. 146-170.
- Wallmann Johannes: „Kirchlicher und radikaler Pietismus. Zu einer kirchengeschichtlichen Grundunterscheidung.“ In: *Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung*. Hg.v. Wolfgang Breul/ Marcus Meier u. Lothar Vogel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, S. 19-43.
- Wappmann, Volker: *Durchbruch zur Toleranz. Die Religionspolitik des Pfalzgrafen Christian August von Sulzbach (1622-1708)*. Neustadt an der Aisch: Degener & Dreiss, 1995 (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 69).
- Werblowsky, Raphael J. Zwi: *Magie, Mystik, Messianismus. Vergleichende Studien zur Religionsgeschichte des Judentums und des Christentums*. Hg.v. Gary Smith in Zusammenarb. mit Hermann Simon und Andreas Nachama. Hildesheim / Zürich / New York: Olms, 1997.
- Wesche, Jörg: „Grimmelshausen und die Mythologie.“ In: *Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen*. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold. München: Richard Boorberg, 2008 (Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur. Sonderband), S. 69-79.
- Wesche, Jörg: „Unsichtbares lesen. Narrative Selbstreflexion in Grimmelshausens *Vogel-Nest*.“ In: *Simpliciana XXVIII* (2006), S. 69-82.
- Wesche, Jörg: *Literarische Diversität. Abweichungen, Lizenzen und Spielräume in der deutschen Poesie und Poetik der Barockzeit*. Tübingen: Niemeyer, 2004 (Studien zur Deutschen Literatur 173).
- Weydt, Günther: „Zur Entstehung barocker Erzählkunst. Harsdörffer und Grimmelshausen“. In: *Wirkendes Wort. Sonderheft 1* (1952). S. 61-72.
- Wiethölter, Waltraud: „'Baldanderst Lehr und Kunst'. Zur Allegorie des Allegorischen in Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*.“ In: *Deutsche Vierteljahrsschrift* 68 (1994), S. 45-65.
- Wimböck, Gabriele/ Leonhard, Karin/ Friedrich, Markus (Hrsg.): *Evidentia. Reichweiten visueller Wahrnehmung in der Frühen Neuzeit*. Münster: LIT, 2007. (P & A 9).
- Wimmer, Ruprecht: „'Utilis curiositas': Grimmelshausens Erzählen und die Populärtheologie seiner Epoche.“ In: *Simpliciana XII* (1990), S. 63-88.
- Wimmer, Ruprecht: „Chaos – Mischmasch – Labyrinth. Zur Poetik des *Ewig-währenden Calenders*.“ In: *Simpliciana XV* (1993). S. 241-251.
- Wimmer, Ruprecht: „Kalendermachen als Dichten. Sieben Thesen zu Grimmelshausens *Ewigwährendem Kalender*.“ In: *Simpliciana XVII* (1995). S. 39-43.
- Wischmeyer, Oda: „Das Neue Jerusalem. Endzeitszenarien der jüdischen Apokalyptik.“ In: *Apokalyptik versus Chiliasmus? Die kulturwissenschaftliche Herausforderung des neuen Milleniums*. Hg.v. Walter Sparn. Erlangen 2002. (Erlanger Forschungen. Reihe A. Geisteswissenschaften : 97). S. 37-52.

- Wölfel, Eberhard: „Ethik im Kontext eines evolutionären Weltbildes.“ In: *Eschatologie und Schöpfung. Festschrift für Erich Gräßer zum 70. Geburtstag*. Hg.v. Martin Evang. Berlin / New York: De Gruyter, 1997 (Beihefte zur Zs.für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 89), S. 387-403.
- Wollbold, Andreas: „Bellarmins Katechismen und Auslegungen zum Glaubensbekenntnis und zum Vater Unser“. In: Robert Bellarmin: *Katechismen. Glaubensbekenntnis. Vaterunser*. Übs. u. hg. v. Andreas Wollbold. Würzburg: Echter Verlag, 2008. S. 11-24.
- Zelle, Carsten: „„Im Simplicissimus stehen die Möbel auf der Straße’. Anmerkungen zu zwei Briefen von Clemens Lugowski an Karl Viëtor.“ In: *Formaler Mythos. Beiträge zu einer Theorie ästhetischer Formen*. Hg. Matías Martínez. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1996 (= Explicatio), S. 219-225.
- Zeller, Rosmarie: „Adamitische Sprache, Natursprache und Kabbala. Überlegungen zu Sprachtheorie und Poesie im 17. Jahrhundert.“ In: *Morgen-Blatz* 6 (1996), S. 133-154.
- Zeller, Rosmarie: „Die Schweiz ein ‚irdisch Paradies’ oder eine närrische Welt? Schweiz und Schweizer im *Simplicissimus* und in den *Simplicianischen Schriften*“. In: *Simpliciana XVIII* (1996). S. 165-180.
- Zeller, Rosmarie: „Die Wallfahrt nach Einsiedeln. Zum Kontext simplicianischer Frömmigkeit.“ In: *Simpliciana XXV* (2003), S. 221-237.
- Zeller, Rosmarie: „Grimmelshausens ‚Rathstübel Plutonis’. Ein Gesprächspiel zwischen Fiktion und ‚Geschicht-Erzählung’.“ In: *Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen*. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold. München: Richard Boorberg, 2008 (Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur. Sonderband), S. 224-236.
- Zeller, Rosmarie: „Heutelia zwischen Reisebeschreibung, Utopie und Satire.“ In: *Simpliciana XXII* (2000), S. 291-311.
- Zeller, Rosmarie: „Magia naturalis, Zauberkunst und Kritik des Wunderbaren im *Wunderbarlichen Vogelnest*.“ In: *Simpliciana XXVIII* (2006), S. 151-167.
- Zeller, Rosmarie: „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.
- Zeller, Rosmarie: *Der niedere Roman. Gattungsnormen und Wissensvermittlung* (Gastvortrag am 8. Juni 2010, Ludwig-Meximilians-Universität, 18 Uhr).
- Zeuch, Ulrike: „Das Versprechen der ‚ewigen Seligkeit’. Rhetorische Übertragung als Problem in Grimmelshausens ‚Simplicissimus’.“ In: *Simpliciana XXXI* (2009), S. 429-448.
- Zeuch, Ulrike: „Verführung als die wahre Gewalt? Weibliche Macht und Ohnmacht in Grimmelshausens *Courasche* und *Simplicissimus*.“ In: *Simpliciana XXXI* (2009), S. 143-160.
- Zieglschmid, A. J. F.: „Die ungarischen Wiedertäufer bei Grimmelshausen.“ In: *Zeitschrift für Krichengeschichte*. Dritte Folge X. Bd. LIX. (1940), 2. Halbband, S. 352-387.
- Zimmer, Jörg: „Die Mannsfalle: Männer und Frauen in Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch* und *Trutz Simplex*.“ In: *Simpliciana XXVI* (2004), S. 403-430.
- Zvěřina, Josef: *Teologie agapé. Dogmatika*. Sv. II. Praha: Scriptum, 1994.

Zymner, Rüdiger: „Gottes Plan und Dichters Werk. Doppelte Welt in Grimmelshausens ‚Keuscher Joseph‘.“ In: *Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen*. Hg. Von Heinz Ludwig Arnold. München: Richard Boorberg, 2008 (text+kritik) [Sammelband]. S. 102-115.