

Torsten Menkhaus

„O große Liebe gegen uns undankbare Menschen!“

Aspekte der Selbstfindung und Menschwerdung
in Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*
und in der *Continuatio*



D6

Torsten Menkhaus

O große Liebe gegen uns undankbare Menschen! Aspekte der Selbstfindung und Menschwerdung in Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch* und in der *Continuatio*

Umschlagabbildung: © Auszug aus Frontispiz der Erstausgabe *Simplicissimus Teutsch*, auf 1669 vorausdatiert, erschienen 1668
Umschlaggestaltung: Felix Hieronimi | Tectum Verlag
Zugl. Univ.Diss., Münster 2010

© Tectum Verlag Marburg, 2011

ISBN 978-3-8288-5360-7

(Dieser Titel ist als gedrucktes Buch unter der ISBN 978-3-8288-2656-4 im Tectum Verlag erschienen.)

Besuchen Sie uns im Internet
www.tectum-verlag.de

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

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

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	~7~
0. Einleitung	~9~
1. „Daß ich mich Gott befahl“ – Eintritt in die Welt	~37~
2. „Ecce Homo!“ – Simplicianische Kunstfertigkeit	~53~
3. Die Stellung des kunstfertigen Menschen in der Natur	~73~
4. Ansätze simplicianischer Selbstvergewisserung	~93~
5. „Neige mein Herz zu deinen Zeugnissen“	~115~
6. Die Desillusionierung der Selbstsucht	~147~
7. „Ich muste meines Unsterns selbst lachen“	~157~
8. Kluge Verstellung als Kultivierung	~187~
9. „Daß mich die Andacht darzu getrieben“	~203~
10. „Und wie du bist / so redestu“ – Apologien des Werdens	~225~
11. Sprache ist Illusion: Einheit durch Dichtkunst?	~249~
12. „Wann ich nur / O Vatter / deine Gnade wider habe“	~283~
13. Der „innerlich wahre Mensch“ als Liebhaber Gottes	~301~
14. „Hastu doch niemand zum Feind als dich selbst“	~309~
15. Die Entscheidung des Götterkonzils im <i>Vogelnest II</i>	~337~

16. „Wenn ich keine Gnad von Gott mehr erlangen könnte“	~355~
17. Die Seelenruhe als Quelle der Gottesliebe	~387~
18. Kurzes Resümee	~405~
Quellen und Forschungsliteratur	~419~
Verwendete Zeitschriften	~449~
Begriffsregister	~450~

Vorwort

Diese Untersuchung wurde im Jahr 2010 von der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Inaugural-Dissertation angenommen. Zum Abfassen einer solchen Studie gehören in erster Linie Freude am wissenschaftlichen Arbeiten und vor allem ein Überschuss an Zeit. Dieses Buch ist das Produkt einer nebenberuflichen Beschäftigung mit der Literatur Grimmelshausens. Es konnte aufgrund der beruflichen Verpflichtungen im Schuldienst des Landes Nordrhein-Westfalen nur etappenweise entstehen, zugestanden immer nur dann, wenn sich hinreichend Muße einstellte, um sich über längere Dauer und mit dem erforderlichen Ernst dem großen deutschen Schriftsteller und seinem Werk zu widmen: „*Aber so ist es nun einmal in der Welt! Das zahme Pferd wird im Stalle gefüttert, und muß dienen: das wilde in seiner Wüste ist frei, verkömmt aber vor Hunger und Elend.*“*

Der Arbeitsprozess, der sich aus diesem Grunde über mehrere Jahre hinzog, wurde von hochgeschätzten Menschen mit Rat und Tat sehr umsichtig begleitet. Diesen danke ich hiermit ausdrücklich für ihre Unterstützung, ihre Korrekturen und ihre Hinweise. Sonach danke ich aufrichtig Prof. Dr. Eric Achermann (Münster) und Prof. Dr. Peter Heßelmann (Münster) für ihre Tätigkeiten als Erst- bzw. Zweitbetreuer dieser Arbeit. Überdies bekunde ich für Revision und Korrektur meinen Dank: Herbert Schnier (Dortmund) und Robert Helfenbein (Köln). Für seine Bereitschaft zur Übernahme der Prüfungsgeschäfte in der *Disputatio* bin ich Prof. Dr. Peter Rohs (Münster) dankbar. Insbesondere gilt meine Hochachtung und eine besondere Dankbarkeit Dr. Hans Büscher (Hamm) und Dr. Klaus Haberkamm (Münster) für diverse Gespräche und stets offene, konstruktive Kritik. Zu guter Letzt habe ich meiner Frau Dörte Reinecke zu danken, durch deren aktiven Beistand im Alltag ich diese Arbeit erst schreiben konnte.

Rhynern, Ostern 2011

Torsten Menkhaus, OStR

* Gotthold Ephraim Lessing in einem Brief an seinen Bruder Karl Gotthelf Lessing (30. April 1774), zitiert nach: *Gotthold Ephraim Lessing's Sämtliche Schriften*, 28. Band, Berlin 1827, S. 240f.

**Das Werk ist die Totenmaske
der Konzeption.**

W. Benjamin

**Das Imaginäre haust zwischen
dem Buch und der Lampe.**

M. Foucault

0. Einleitung

In dieser Untersuchung werden die Ideen, die Johann (Hans) Jakob Christoph (Christoffel) von Grimmelshausen¹ seinen Lesern zur Stellung des Menschen im *Simplicissimus Teutsch* und in der *Continuatio* präsentiert, vorgestellt und in den Zusammenhang des Werks eingeordnet. Diese Arbeit zeichnet unter dem Titel »O große Liebe gegen uns undankbare Menschen!« nach, wie und warum Grimmelshausen dem Menschen im Gottvertrauen, in der Liebe zu Gott, das Verständnis für die verborgene Gnadengewähr zukommen lässt und ihn so über die Selbstfindung zur wahren Menschwerdung anleitet.

Es soll dargelegt werden, dass Grimmelshausen zum einen innerhalb der christlich-religiösen Tradition seiner Zeit verankert bleibt, zum anderen dabei stets kritisch im Blick behält, wie der Glaube in der Konkurrenzsituation mit anderen Welterklärungsmodellen permanent an Nachdruck verliert, vor allem dann, wenn dem Menschen die Attraktivität einer gottgerechten und frommen Lebensgestaltung nicht einsichtig ist oder (zum Beispiel als Folge einer überharten moraldidaktischen Lehre) Gebote der rechten Lebensführung vorsätzlich ignoriert werden.

Der Autor Grimmelshausen wählte mit gutem Grund eine bestimmte Form, um seine Ideen den Lesern mitzuteilen: Der *Simplicissimus Teutsch* ist in der Tat ein *Monstrum* – und dies in Manier eines Romans, wobei dieser Terminus als Selbstzuschreibung der Textart im *Simplicissimus Teutsch* nicht vorkommt: Grimmelshausen etikettiert sein schriftstellerisches Werk dagegen mehrfach als „*Histori*“². Er entscheidet sich als Autor mit dieser *Histori* gegen den religiösen Traktat und für ein weniger formalisiertes Gefüge von Literatur, eben eine Erzählung oder Geschichte, die von einem fiktiven Ich-Erzähler, der als die Zentralfigur auch das

¹ Zur Biografie und zum literarischem Wirken Grimmelshausens siehe P. HESSELMANN: Grimmelshausen – Leben und Werk, in: Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen. Hrsg. von H. L. ARNOLD, München 2008 (Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur. Sonderband), S. 7-21.

² Vgl. die Belegstellen im *Simplicissimus Teutsch*: ST 17, 97, 147, 167, 202, 235, 319 und 451.

strukturtragende Element darstellt, in Art und Weise einer Autobiografie vorgetragen wird und den Leser persönlich einbezieht.

Erste Ansätze einer Romantheorie, wobei diese Theorie auch die Terminologie reflektiert, lassen sich bereits in Italien und Frankreich im 16. und 17. Jahrhundert nachweisen. Der Terminus *Roman* setzt sich in Deutschland – bis ins 18. Jahrhundert allerdings in mehreren sprachlichen Varianten – erst im späten 17. Jahrhundert durch.³ In Deutschland erfolgen literaturtheoretische Analysen (ebenso wie die Übernahme bestimmter Begrifflichkeiten aus Italien und Frankreich) mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung. Ungeachtet dessen bleibt festzuhalten, dass Grimmelshausen seinen literarischen Stoff im *Simplicissimus Teutsch* unter bestimmten Gesichtspunkten arrangiert und in eine spezielle Kompositionsform bringt, welche die Literaturtheorie in Deutschland – mit zeitlicher Verzögerung – als *Roman* bezeichnen wird. In bewusster Abgrenzung zu Regelpoetiken, die bei den Romanen bestenfalls eine sehr geringe Anwendung finden, betont Grimmelshausen sowohl den artifiziellen Charakter, als auch den intrinsischen Nutzen seines Literaturproduktes. Beide Umstände sind starke Hinweise, die für die Etikettierung als *Roman* sprechen.

Im 17. Jahrhundert erstellt der Franzose J. P. HUET mit seinem Werk *Traité de l'orgine des romans* (1670) eine erste Synopse dessen, was sich theoretisch über diese Literaturform aussagen lässt. In der Folge wird dieser Text in der Übersetzung von E. W. HAPPEL, der Teile des Traktates in seinen Roman *Der Insularische Mandorell* integriert, auch in Deutschland stark rezipiert. HUET definiert in seinem *Traité de l'orgine des romans* die Romane folgendermaßen:

„[...] Romans sont des fictions d' aventures amoureuses, écrites en Prose avec art, pour le plaisir & l' instruction des Lecteurs.“⁴

³ Vgl. hierzu D. NIEFANGER: Barock. Lehrbuch Germanistik, Stuttgart/Weimar 2000, S. 179 und M. L. WOLFF: Geschichte der Romantheorie. Von den Anfängen bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, Nürnberg 1915, S. 52-54.

⁴ P. D. HUET: *Traité de l'orgine des romans* (1670). Faksimiledrucke nach der Erstausgabe von 1670 und der Happelschen [d. i. E. W. HAPPEL] Übersetzung von 1682. Mit einem Nachwort von H. HINTERHÄUSER, Stuttgart 1966, S. 4.

Entscheidend ist für den weiteren Fortgang der Argumentation der Hinweis „*pour le plaisir & l' instruction des Lecteurs*“. Den Zweck des Romans hebt HUET im Anschluss an seine Definition abermals klar und deutlich hervor:

„La fin principale des Romans, ou du moins celle qui le droit estre, & que se doivent proposer ceux qui le composent, est l' instruction des Lecteurs, a qui il faut toujours faire voir la vertu couronnée; et le vice chastié.“⁵

HUET erhofft sich als Produkt der *narrations exactes* – Grimmelshausen setzt diese Hoffnung bereits einige Jahre zuvor ohne spekulative Untermalung im *Simplicissimus Teutsch* in die schriftstellerische Praxis um – eine stilvolle Verbindung von Dichtung und Wahrheit, die eine erzieherische Unterweisung des Lesers bewirken soll, denn die Tugenden des Menschen sollen hierfür gerühmt, die Laster sollen gestraft werden. Wie anders kann ein solches Ziel im 17. Jahrhundert erreicht werden, als durch eine (scharfzüngige) *Unterweisung des wahren Christenmenschen*? Grimmelshausen nutzt für diese Endabsicht die besondere Form der Satire, da – wie er selbst zu Beginn der *Continuatio* expliziert – der instruktive „theologische Stylus“ nicht mehr den Interessen und Vorlieben des allgemeinen Lesepublikums entspricht.⁶ Um aber einen bleibenden, pädagogischen Effekt bei den Lesern zu erzielen, muss auch die religiös motivierte Literatur unterhaltsam und belehrend sein, sie sollte angenehm wirken und gleichzeitig für die breite Öffentlichkeit annehmbar sein. Wenn sich die folgende Interpretation⁷, als Selbstreflexion des Verstehenden⁸, vornehmlich mit der wahren Selbstfindung und Mensch-

⁵ Ebd., S. 5

⁶ Vgl. C 6: „Ich möchte vielleicht auch beschuldigt werden / ob gienge ich zuviel Satyricè drein; dessen bin ich aber gar nicht zuverdenken / weil [...] der Theologische Stylus bey dem Herrn Omne (dem ich aber diese meine Histori erzehle) zu jetzigen Zeiten leyder auch nicht so gar angenehm / daß ich mich dessen gebrauchen solte; [...]“

⁷ J. CULLER: Literaturtheorie. Eine kurze Einführung, Stuttgart 2002, S. 65: „Ein Werk interpretieren heißt, die Geschichte seiner Lektüre zu erzählen.“

⁸ K. WEIMAR: Enzyklopädie der Literaturwissenschaft, München 1980, S. 219, (§ 365): „Die Interpretation kann den Interpreten mit dem Anderssein des Anderen versöhnen.“ Vgl. zur *Selbstreflexion des Verstehenden* ferner S. 165 (§ 285).

werdung im *Simplicissimus Teutsch* und in der *Continuatio* befasst, dann deshalb, weil der Verfasser dieser Untersuchung fest davon überzeugt ist, dass sich Grimmelshausen in seinem Roman vornehmlich auf die interpretatorische Verarbeitung von Innen-Ich-Konflikten bezogen hat, die wesentlich in der symptomatischen Konflikt- und Konkurrenzsituation von Religions- und Säkularisierungsprozessen des 17. Jahrhunderts begründet liegen. Insofern wird das Werk in dieser Untersuchung nicht ausschließlich, aber durchaus tendenziös als (erzieherische) Bekehrungs- bzw. Erbauungsschrift interpretiert werden, wie es G. LAUER am Zusammenhang von *negativer Anthropologie* und *Erzählkunst* bei Grimmelshausen deutlich macht:

„Wenn Grimmelshausen der um seine Rechtfertigung vor Gott bemühte Autor und Erzähler ist, [...] kann er sein Erzählen wie seinen Status als Erzähler von der Korruption durch die Erbsünde nicht ausnehmen. [...] Wie die Selbsterkundung des heiligen Augustinus muss das Erzählen von der Sünde berichten und zugleich vor ihr warnen, ohne dass der Erzähler damit selbst im gelingenden Fall eine Rechtfertigung vor Gott erwerben könnte. [...] Bekehrung ist das höchste Ziel solcher Erzählkunst.“⁹

Bekehrung ist die Bezeichnung für die persönliche, autonome Entscheidung zum Glauben und zugleich mit dem aufrichtigen Wunsch verbunden, die göttliche Gnade für sich persönlich in Anspruch zu nehmen, um ein besseres Leben nach den göttlichen Geboten zu führen. Selbst wenn sich der Mensch, so wie Simplicius, durch Sünden zunächst von Gott trennt, gibt Gott ihn nicht auf, sondern hält die Bestimmung des Menschen zur *communio Dei* weiterhin aufrecht. Gott ist willig, dem Sünder bei der Bekehrung zu helfen und ihm unter bestimmten Voraussetzungen seine Fehlritte und Missetaten zu verzeihen: Selbst der Gewohnheitssünder Simplicius muss nicht verzweifeln, eine Bekehrung ist auch für ihn trotz oftmaligem Versagen immer noch erreichbar. Der wesentliche Aspekt jeder Bekehrung ist die aufrichtige Reue, das unverstellte Bedauern der begangenen Schandtaten. Zur aufrichtigen Reue gelangt der

⁹ G. LAUER: Grimmelshausen oder die Kunst des Erzählens vor Gott, in: Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen. Hrsg. von H. L. ARNOLD, München 2008 (Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur. Sonderband), S. 28f.

Sünder aber erst, wenn er die Demut (*humilitas moralis*) wirklich verinnerlicht, will sagen, er muss sein Fehlverhalten vor sich selbst und vor Gott offen bekennen. Zur Versöhnung mit Gott kann den Sünder somit nur eine *ehrliche*, nicht eine *vorgetäuschte* Reue führen. Der essenzielle Effekt echter Bekehrung ist dann die Buße, also die rechtschaffene Entschlussfreude und Geneigtheit des bisherigen Sünders, seine Sündhaftigkeit wirklich zu überwinden. Zur Andacht, Hilfe und Unterstützung des Bußfertigen können erbauliche Bekehrungsgeschichten oder nachahmenswerte Biografien dienen, die in Vers und Prosa beim einzelnen Menschen die Frömmigkeit und die Gottesfürchtigkeit stärken – als ein solches Buch wird in dieser Untersuchung der *Simplicissimus Teutsch* expliziert werden. Der Begriff Erbauungsliteratur¹⁰ bezeichnet im Verständnis dieser Untersuchung ein volksnahes, religiöses Schriftgut, das der geistig-spirituellen bzw. gottgefälligen Stärkung der menschliche Seele dient:

„Erbauungsliteratur: Alle volkstümlichen geistlichen Schriften in Vers und Prosa, die auf einen bereits gesicherten und bekannten Glauben gründend dazu dienen, dem Einzelnen oder einer Gemeinschaft das Heilsgut bewusst zu machen, den Glauben zu stärken, die Seele zu erheben und das Leben nach den Grundsätzen durchzugestalten.“¹¹

Diese spezielle Form von religiöser Literatur¹² lässt sich als grundlegende Anleitung zu einem gottesfürchtigen und tugendhaften Leben lesen. Im Gegensatz zur Lektüre theologischer Traktate verfolgt die Erbauungsliteratur weder apodiktisch-wissenschaftliche, noch theologisch-exegetische Intentionen, vielmehr betont sie die Innerlichkeit und Läuterung des Gläubigen, also ein *Frömmigkeitsbestreben* im Sinne einer wahr-

¹⁰ Vgl. zur Definition der *Erbauungsliteratur* auch O. BANTEL: Grundbegriffe der Literatur, Frankfurt am Main 1970 (8. erw. Aufl.), S. 25.

¹¹ P. MERKEL/W. STAMMLER (Hrsg.): Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Berlin 1958, S. 903.

¹² Vgl. hierzu den Artikel *Religiöse Dichtung* in O. BANTEL: Grundbegriffe der Literatur, Frankfurt am Main 1970 (8. erw. Aufl.), S. 80f.

ren, christlichen Menschwerdung.¹³ Im Vordergrund steht dabei die mystische Vorstellung einer inneren religiösen Anbindung an das Göttliche (im Horizont einer je individuellen Glaubensbewährung), wobei sich Bekehrung und Buße an den Idealen eines wahren Christenmenschen orientieren. Die Erbauungsliteratur regt ein breites Lesepublikum zum Nachdenken über den Sinn des eigenen Lebens an.¹⁴

Es wird vor diesem kulturell-geistigen Hintergrund zu zeigen sein, dass die Bekehrung des Simplicius Simplicissimus als langwieriger Prozess, nicht als pointierte Wende erfolgt. Die Funktion des Religiösen für die Selbstkonzeption des Individuums im 17. Jahrhundert besteht darin, dem „ungebundenen“ Individuum für die literarischen Selbstthematizierung Form und Material zur Verfügung zu stellen, so dass die normative Bestimmung des Menschlichen literarisch definiert und beschrieben werden kann.¹⁵ Texte der religiösen Literatur¹⁶ sind somit gekennzeichnet durch Polarisierungen und Kreuzungen von anthropologischen Interessenlagen und religiösen Erwartungsmustern. Diese Untersuchung fokussiert in ihrer Analyse und Darstellung (ausgehend von der Wahl des

¹³ Vgl. D. BREUER: Grimmelshausens simplicianische Frömmigkeit: Zum Augustinismus des 17. Jahrhunderts, in: Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Studien zur Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland, hrsg. von D. BREUER, Amsterdam 1984 (Chloe 2), S. 216-218.

¹⁴ Die außerordentliche Verbreitung der Erbauungsliteratur in breiten Schichten der lesenden Bevölkerung in der Frühen Neuzeit hat auch mit dem fortdauernden Konkurrenzkampf von Katholizismus und Protestantismus zu tun.

¹⁵ Zum „ungebundenen Individuum“ vgl. W. HASBACH: Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von François Quesnay und Adam Smith begründeten politischen Ökonomie, in: Staats- und socialwissenschaftliche Forschungen. Hrsg. von G. SCHMOLLER (Bd. 10/2), Frankfurt 1890, S. 1f. und S. 11. Siehe auch A. J. GURJEWITSCH: Das Individuum im europäischen Mittelalter, München 1994, S. 116: „Das Individuum existiert in der Gesellschaft, und es kann auch nur dort existieren. [...] Das Individuum schließt sich einer Kultur an und fügt sich ein, indem es ihre Werte für sich übernimmt. Mit deren Aneignung wird das Individuum zur Persönlichkeit.“

¹⁶ Vgl. hierzu K. WEIMAR: Enzyklopädie der Literaturwissenschaft, München 1980, S. 38f.: „Ein Text gehört zwei Situationen an, derjenigen des Schreibers und derjenigen des Lesers. [...] Die Situationen vergehen, der Text bleibt.“

Themas) besonders auf die Passagen und Aspekte, die als Elemente einer Bekehrung gelesen werden können, nicht nur als Scheinlösungen.¹⁷

Es fällt bei der Lektüre des Romans auf, dass Grimmelshausen thematisch einer Religion *remoto Christo* den Vorzug zu geben scheint:

„Es ist aber nicht nur der Text selbst und das Publikum, die methodenbestimmend wirken. Der dritte Faktor von entscheidender Bedeutung ist die jeweilige Themenstellung.“¹⁸

Im *Simplicissimus Teutsch* und in der *Continuatio* kommen die Ausdrücke *Sohn Gottes* und *Jesus* beide lediglich einmal vor, der Ausdruck *Christus/Christi* wird annähernd dreißigmal und der Ausdruck *Heiland* viermal verwendet; sonderlich in der *Continuatio* benutzt Grimmelshausen siebenmal den Ausdruck *Erlöser*, im *Simplicissimus Teutsch* hingegen lediglich einmal. Unzweifelhaft wird der aufmerksame Leser entdecken, dass der Ausdruck *Gott* am weitaus häufigsten verwendet wird, so dass sich, allein vor der Quantität der Verwendung der verschiedenen Begriffe, an der Häufigkeit des Wortgebrauchs und am jeweils basalen Wortsinne eine eher theozentrische Grundausrichtung des Werks ablesen lässt. Der Ausdruck *Gott* wird beinahe inflationär verwendet und die korrespondierende Gottesvorstellung, die Grimmelshausen seinen Lesern darbietet, zeichnet sich nicht, wie vielleicht zu erwarten wäre, durch einen spezifischen Christomonismus (oder Christozentrismus), sondern durch einen *Gott-Vater-Zentrismus* aus. Sicherlich ist Grimmelshausen alles andere als ein theologischer Systematiker, vielmehr richtet er in seiner kompilatorischen Vorgehensweise auch seinen theologischen Habitus in gewisser Weise an einzelnen Aspekten und Gedanken aus, die ihm als Schriftsteller imponiert haben mögen. Insofern wird auch der inflationär

¹⁷ D. BREUER: Grimmelshausens simplicianische Frömmigkeit: Zum Augustinismus des 17. Jahrhunderts, in: Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Studien zur Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland, hrsg. von D. BREUER, Amsterdam 1984 (Chloe 2), S. 219: „Obzwar Geschichte einer Bekehrung zu einem ›gottseeligen‹ Leben, lässt der Roman entsprechende Verlaufsmodelle der traditionellen Erbauungsliteratur weit hinter sich, integriert sie allenfalls als Scheinlösungen.“

¹⁸ J. P. STRELKA: Einführung in die literarische Textanalyse, Tübingen/Basel 1998 (2. Aufl.), S. 30.

verwendete Gottesbegriff davon nicht ausgenommen sein. Aber völlig unabhängig davon, ob er den Ausdruck *Gott* in religiösem, philosophischem oder literarischem Kontext¹⁹ benutzt, so bleibt dieser doch stets Gegenstand konkreter Verehrung im Glauben, da er als höchstes Seiendes in der literarischen Reflexion als absolutes Prinzip verstanden wird.²⁰ Der Glaube an die Existenz Gottes, verbunden mit der Grundüberzeugung, diese Existenz und den göttlichen Willen erkennen zu können, wird als Theismus bezeichnet; insofern wird diese Arbeit auch darlegen, dass Grimmelshausen eine quasitheistische Grundhaltung besitzt und dabei ferner davon ausgeht, dass Gott die Welt geschaffen hat, sie zum Guten lenkt (und im Sinne des *concursum divinum* erhält) und mit Sinn für die Menschen erfüllt.

Die jeweilige Antwort auf die Frage nach der Beziehung zwischen Gott und Mensch zeigt sich im *Simplicissimus Teutsch* als übereinstimmend verbunden mit der Antwort auf die Frage nach dem Wesen Gottes als des barmherzigen Vaters, der auch dem größten Sünder seine göttliche Gnade gewährt. Seltsamerweise nimmt Jesus Christus hier keine herausgehobene Mittlerrolle ein, vielmehr verwendet Grimmelshausen hier das Postulat eines göttlichen Willens als Selbst-Verpflichtungsgrund seiner *Figur* Simplicius Simplicissimus im Sinne einer sittlich-moralischen Grundhaltung des fehlbaren Menschen. Gott-Vater ist bei Grimmelshausen also das Ideal von Vollkommenheit schlechthin. Als Grund und Ziel der Welt verleiht das Wirken eines höchsten göttlichen Prinzips der Welt als solcher (und auch dem Leben der Menschen in ihr) einen Sinn, doch bleibt die Tatsache, dass der Mensch in seiner konkreten Lebensführung diesen Sinn verfehlen kann. Von eben dieser ambivalenten Konstellation berichtet Grimmelshausen in seinem *Simplicissimus Teutsch*.

Das religiöse Wissen dient ferner unzweifelhaft auch der Fixierung eines metaphysisch-ethischen Erwartungshorizonts: Es muss sich lohnen, sein Leben im Gottvertrauen zu führen und sich an den Idealen des

¹⁹ Vgl. J. CULLER: Literaturtheorie. Eine kurze Einführung, Stuttgart 2002, S. 96.

²⁰ P. HESSELMANN: Gaukelpredigt. Simplicianische Poetologie und Didaxe. Zu allegorischen und emblematischen Strukturen in Grimmelshausens Zehn-Bücher-Zyklus, Frankfurt am Main 1988, S. 159: „Das gesamte Romangeschehen ist letztlich von moralischer und heilsgeschichtlicher Relevanz.“

Glaubens aufzurichten. Der Lohn liegt für den Autor augenscheinlich im *Vollzug des Glaubens* selbst, denn Simplicius Simplicissimus steht als ein Musterbild für denjenigen Menschen, der sein Seelenheil sucht und noch in den ärgsten Lebenslagen auf die Gnade Gottes hofft.²¹ Mit K. RAHNER lässt sich die Grundüberlegung als Ausgangspunkt dahin gehend formulieren, dass Simplicius mehr an der Qual seines eigenen Daseins leidet als an seiner Schuld und daher zuerst immer fragt, wie Gott diese Situation vor dem leidenden Menschen rechtfertigen kann, als zu fragen, wie er selbst als sündiger Mensch vor Gott zu bestehen vermag.²² Der Roman als Ganzes muss daher vor der Folie einer existenziellen menschlichen Hoffnung auf göttliche Gnade gelesen und erörtert werden.

Der Vorsatz der Untersuchung ist somit grundsätzlich, einerseits das Konzept der Selbstfindung des Menschen im Gottvertrauen und in der Gottesliebe im Hauptwerk Grimmelshausens nachzuzeichnen und andererseits diejenigen Gesichtspunkte herauszuarbeiten, die dem „wahren“ Menschsein, so wie es von Grimmelshausen in seinen literarischen Werken propagiert wird, entgegenwirken. Der Autor stellt seinem Leser das Idealbild eines gottergebenen Menschen vor.²³ Die Frage, wie Grimmelshausen literarisch ein Modell der Selbstfindung des Ichs²⁴ und der Menschwerdung im Gottvertrauen nachzeichnet, also zum einen welche Möglichkeiten in und mit der Literatur angeboten werden, zum anderen mit welchen Widerständen der Gesellschaft und des eigenen Daseins zu rechnen sind, wird in der folgenden Untersuchung eine zentrale Rolle

²¹ R. NEWALD: Die deutsche Literatur. Vom Späthumanismus zur Empfindsamkeit 1570-1750 (= H. DE BOOR, H./R. NEWALD: Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Bd. 5), München 1965 (5. Aufl.), S. 375: „Wer von der Literatur des 17. Jahrh.s zum Simplicissimus kommt, hat das Gefühl, aus einem wohlangelegten und prunkvoll ausgestatteten Bau in die Natur hinauszutreten. Hier wird das menschliche Denken ohne die gebräuchliche Ordnung in unmittelbare Beziehung zu Gott gesetzt.“

²² Vgl. K. RAHNER: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln/Zürich/Köln 1968 (2. Aufl.), S. 262f.

²³ Vgl. ST, 12.

²⁴ Vgl. D. BREUER: Grimmelshausens simplicianische Frömmigkeit: Zum Augustinismus des 17. Jahrhunderts, in: Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Studien zur Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland, hrsg. von D. BREUER, Amsterdam 1984 (Chloe 2), S. 218.

spielen. Es ist für Grimmelshausen sinnlos, das menschliche Begnadetsein als ein Ingrediens der natürlichen Ausstattung des Menschen zu verstehen, als könnten die Menschen die Gnade Gottes an ihrer eigenen menschlichen Existenz ablesen. Aber es ist ebenso töricht, das Begnadetsein als etwas zum Menschen längst überfällig Hinzukommendes anzusehen, denn so wäre nicht begreiflich, wie die positive Befähigung zur Annahme dieses Neuen ebenfalls Gnade sein kann. Die Gnade kann somit nur als verborgen und von vornherein dem Menschen gegeben begriffen werden.²⁵

Das Bewusstsein der Aspekte der Selbstfindung und Menschwerdung als Enthüllung dieser verborgenen Gnadengewähr, welche den *Simplicissimus Teutsch* durchzieht, befördert ferner im Werk eigene Formen der Figuren-Inszenierung. Die Frage nach der Konsistenz des gottvertrauenden Menschen, wie er *typisierte Gestalt* in der Figur des Simplicius Simplicissimus im Verlauf des Romans gewinnt, ist eine Kernfrage an die Theologie sowie an die philosophische Anthropologie. Insoweit muss diese Arbeit fachübergreifend und – in derzeit gängiger Terminologie – kulturwissenschaftlich²⁶ angelegt sein, denn die Kultur einer Zeit manifestiert sich *durch kulturelle Strukturen* in der Philosophie, in der Religion, in den Künsten, in der Rechtsauffassung und in der Literatur etc.:

„Die Kulturwissenschaft stellt die Frage, inwieweit wir durch kulturelle Strukturen manipuliert werden und inwieweit oder auf welche Weise wir es schaffen, diese für andere Zwecke zu nutzen, und dabei, wie es heißt, Handlungsmacht ausüben.“²⁷

In dieser Arbeit geht es ferner um den Ganzheitsanspruch des Werks, um die Demonstration der Synthese in der Einheit. Die postulierte Totalität des literarischen Kunstwerks bleibt somit stets bezogen auf die

²⁵ Zur verborgenen Gnadengewähr vgl. P. KNAUER: Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg/Basel/Wien 1991 (6. Aufl.), S. 168.

²⁶ Zum Verhältnis von Literatur- und Kulturwissenschaft J. CULLER: Literaturtheorie. Eine kurze Einführung, Stuttgart 2002, S. 65: „Im Prinzip schließt [...] die Kulturwissenschaft die Literaturwissenschaft mit ein und untersucht die Literatur als eine bestimmte kulturelle Praxis.“

²⁷ J. CULLER: Literaturtheorie. Eine kurze Einführung, Stuttgart 2002, S. 68.

komplexen Ganzheiten des kulturellen Klimas und der geistigen Umgebung.²⁸ Dichtung ist keinesfalls bloße Nachahmung, sondern autonome Schöpfung von Ideen. Die Ideen, die sich in der Literatur Grimmelshausens manifestieren, sollen in ihren Zusammenhängen aufgespürt und in ihrer beabsichtigten (und unbeabsichtigten) Wirkung dargelegt werden. Insofern soll in dieser Untersuchung eine Art ideengeschichtliche Strukturforschung betrieben werden, die zeigen wird, welche philosophisch-anthropologischen Grunderfahrungen und theologischen Konzeptionen die Dichtung Grimmelshausens transportiert:

„Ideenzusammenhänge werden innerhalb der Literatur und vor allem mit der Philosophie hergestellt. Keineswegs sollen den philosophischen Systemen, den diskursiv schlüssigen Gedankengängen gleichartige Gebäude in den Dichtungen gefunden werden, auch keine Belege für die Geschichte der Philosophie.“²⁹

Mit Hilfe eines Katalogs von elementaren Problemfragen wird in dieser Arbeit der *Simplicissimus Teutsch* und die *Continuatio* untersucht.³⁰ Diese anzusetzenden Erkundigungen beziehen sich auf Formen des Glaubens und Wissens, wie Gottesfurcht und Geborgenheit, *natura - ars - curiositas*, Selbst und Selbstvergewisserung, die Rolle der Prophezeiungen, der Sprache und der Handlung, die Formen der Hybris, der Eitelkeiten, der Laster und der Begierden, die Rolle der Angst, die Suche nach sich selbst vor dem Hintergrund der Selbstvergessenheit, Bekehrung - Gnade - Gottesliebe, Ordnung und Seelenruhe, Selbstfindung und Menschwerdung des Ich, die es weniger zu analysieren, als in den fingierten Wirklich-

²⁸ Vgl. R. UNGER: Literaturgeschichte als Problemgeschichte, in: R. UNGER: Gesammelte Studien, Bd. 1, Berlin 1929 [ND Darmstadt 1966], S. 145. Zum Begriff der Totalität ferner G. LUKÁCS: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die große Epik, München 1994, S. 26: „Denn Totalität als formendes Prius jeder Einzelercheinung bedeutet, daß etwas Geschlossenes vollendet sein kann; vollendet, weil alles in ihm vorkommt, nicht ausgeschlossen wird und nichts auf ein höheres Außen hinweist; [...]“

²⁹ M. MAREN-GRISEBACH: Methoden der Literaturwissenschaft, Tübingen/Basel 1998 (11. unveränd. Aufl.), S. 34.

³⁰ Vgl. R. UNGER: Literaturgeschichte als Problemgeschichte, in: R. UNGER: Gesammelte Studien, Bd. 1, Berlin 1929 [ND Darmstadt 1966], S. 155.

keitsaussagen der Ich-Erzählung (auch im Sinne narrativer Strukturelemente) nachzuzeichnen gilt:

„Denn die selbständige Icherzählung ist in sprach- und literaturtheoretischer Hinsicht keine Fiktion, sondern eine Quasi- oder fingierte Wirklichkeitsaussage. Und wenn wir den Icherzähler eines üblichen Ichromans in unserem Leseerlebnis oft nicht von einer fiktiven Gestalt unterscheiden, so beruht das nur auf dem hohen Grade seiner Fingiertheit.“³¹

Mit anderen Worten: Worauf kann man als Interpret Bezug nehmen, wenn man Aussagen zu den fingierten Wirklichkeitsaussagen, hinter denen sich eine Art von Bedeutung³² des *Simplicissimus Teutsch* zu verbergen scheint, macht? Diese Frage impliziert, dass es so etwas wie *Bedeutung* von literarischen Werken *de facto* gibt und dass diese *Bedeutung* anderen Lesern durch Interpretationen mitteilbar ist. Diese Festlegung wird von bestimmten Literaturtheoretikern entweder anerkannt oder abgelehnt.³³ Doch an dieser Stelle kann es nicht darum gehen, die Bedeutung von *Bedeutung* zu klären, vielmehr wird in dieser Untersuchung mit J. STOUT davon ausgegangen, dass – bei allen Problemen mit der Terminologie und den Begrifflichkeiten³⁴ – „auktoriale Intentionen“ und „kontextuelle Signifikanzen“ von literarischen Werken tatsächlich *existieren* und weder beliebig noch nutzlos sind:

³¹ K. HAMBURGER: Die Logik der Dichtung, Stuttgart 1957, S. 239.

³² Zu den verschiedenen Ebenen von *Bedeutung* vgl. J. CULLER: Literaturtheorie. Eine kurze Einführung, Stuttgart 2002, S. 82f. und 92-94.

³³ Eine „Ablehnung“ vertritt zum Beispiel U. ECO: Das offene Kunstwerk. Frankfurt am Main 1972 und eine „Zustimmung“ etwa R. INGARDEN: Das literarische Kunstwerk. Tübingen 1972 (4. Auflage). Vgl. hierzu den Hinweis auf eine weitere Variante bei J. HAWTHORN: Grundbegriffe moderner Literaturtheorie, Tübingen/Basel 1992, S. 144: „Eine radikalere Position nimmt der französische Literaturtheoretiker Pierre Macherey ein, wenn er sagt, daß die Aufgabe des Kritikers nicht vorrangig in der Interpretation liegt, sondern im Auffinden von Absenzen im literarischen Werk, dessen, was weder das Werk noch der Autor weiß.“

³⁴ Vgl. hierzu auch den Artikel *Bedeutung und Signifikanz* bei J. HAWTHORN: Grundbegriffe moderner Literaturtheorie, Tübingen/Basel 1992, S. 28-31.

„Die Bedeutung eines Textes kann mithin auch eine Sache seiner kontextuellen Signifikanz sein. Dabei ist zu bedenken, dass diese Signifikanz im Einzelfall von den Bezugsrahmen abhängt, in die sich ein Text einpassen lässt. Dabei lassen sich für jeden gegebenen Text im Prinzip viele verschiedene Kontexte mit entsprechend variierender kontextueller Signifikanz als relevant ansehen. [...] Es lassen sich also mindestens zwei Zusammenhänge unterscheiden, in denen wir veranlasst sein können, der ›Bedeutung eines Textes‹ nachzugehen: zum einen ein Komplex von Fragen, die mit der Intention des Autors verbunden sind, zum anderen ein Komplex von Fragen, die auf das zielen, was sich als ›kontextuelle Signifikanz‹ bezeichnen lässt.“³⁵

Es soll vor dem Hintergrund dieser Annahme der in einem anthropologisch-religiösen Funktionszusammenhang entstandene Text auf ein implizites Wissen von der Suche des Menschen nach sich selbst – vor der Selbstgewissheit der zu überwindenden Hindernisse – befragt werden. Die Korrelation von nicht-literarischem Wissen und literarischer Inszenierungsform kann dann deutlich werden, wenn die Untersuchung die Frage nach den Motiven der schriftstellerischen Schaffenskraft (Intentionen des Autors) und die Aspekte weiterer Zusammenhänge (kontextuelle Signifikanz) in den Blick nimmt, also einholt, inwieweit und in welcher Absicht der *Simplicissimus Teutsch* (als *fiktive* Autobiografie) ein implizites Wissen vom Menschen hinsichtlich seiner Stärken und Schwächen verhandelt.

Nur so kann verdeutlicht werden, wie die sich verändernden Bedingungen des menschlichen Daseins, die der *Simplicissimus Teutsch* reflektiert, auch eine Veränderung in der *Selbstzuschreibung des Menschen* bewirkten. Hierzu ist eine Interpretationsarbeit nötig, die zwischen Interpretieren als *Prozess des Verstehens* und Interpretieren als *Prozess des Erklärens* differenziert: Die These, dass ein literarisches Werk wie der *Simplicissimus Teutsch* zum einen eine bestimmte Intention des Autors und zum anderen diverse Aspekte kontextueller Signifikanzen umfasst, schließt weder die Möglichkeit verschiedener angemessener „Verstehensbezüge“ noch die Möglichkeit verschiedener angemessener „Erklärungen“ des Romans aus.

³⁵ J. STOUT: Was ist die Bedeutung eines Textes?, in: T. KINDT/T. KÖPPE (Hrsg.): *Moderne Interpretationstheorien*, Göttingen 2008, S. 234.

Interpretationen können auf ganz unterschiedliche Gesichtspunkte zielen, ferner sind diese Gesichtspunkte *offen*, das heißt der Leser kann den Text auf eine individuelle Weise verstehen, die seinen je eigenen Interessen und Zwecken dient.³⁶ In eben dieser grundsätzlichen Gelegenheit einer *Vielfalt und Vielheit der Zugriffe* liegt somit das Geheimnis jeder Interpretationsarbeit von Texten:

„Was allerdings problematisch erscheint, ja, geradezu albern, ist die Ablehnung bestimmter Lesarten eines Textes, weil sie nicht dessen wahre Bedeutung herausarbeiten. Bedeutungen, sofern es sie gibt, könnten sich als der Aspekt von Texten erweisen, der *am wenigsten* Interesse verdient. [...] Ob wir eine Lesart für richtig halten, hängt von ihrer handwerklichen Qualität, von ihrer Überzeugungskraft und von unserem Urteilsvermögen ab. Ob wir eine Interpretation interessant finden, hängt oft von dem Maß ab, in dem wir die Interessen und Ziele des Interpretieren bereits teilen oder von ihnen überzeugt werden.“³⁷

Somit folgt diese Untersuchung bei der Interpretation des *Simplicissimus Teutsch* und der *Continuatio* zwei grundlegenden Direktiven: *Dichtung ist in der Tat Lebensdeutung!* (W. DILTHEY)³⁸ und *Die Auslegung der Klassiker ist munter bis in alle Ewigkeit fortzusetzen!* (J. STOUT)³⁹. Mit dem Wissen, dass konkrete Auslegungen literarischer Werke auf ganz unterschiedliche Gesichtspunkte abzielen können – was allerdings keineswegs meint, dass es un abzählbar viele Bedeutungen gibt⁴⁰ – fokussiert diese Untersu-

³⁶ Vgl. Ebd. S. 239f.

³⁷ Ebd. S. 240.

³⁸ Vgl. hierzu R. UNGER: Literaturgeschichte als Problemgeschichte, in: R. UNGER: Gesammelte Studien, Bd. 1, Berlin 1929 [ND Darmstadt 1966], S. 144.

³⁹ Vgl. J. STOUT: Was ist die Bedeutung eines Textes?, in: T. KINDT/T. KÖPPE (Hrsg.): Moderne Interpretationstheorien, Göttingen 2008, S. 243: „Man sagt, dass entsprechende Texte eine Bedeutungstiefe besitzen, die nicht ausgeschöpft werden kann; ich würde eher sagen, dass es ihnen gelingt, unser Interesse niemals erlahmen zu lassen. [...] Wir sollten also die Vielfalt der Interpretationen als Ausdruck dafür begrüßen, dass die Texte, denen wir uns widmen, in mehr als einer Hinsicht interessant erscheinen – die Alternative hierzu wären Texte, für die das nicht gilt.“

⁴⁰ J. CULLER: Literaturtheorie. Eine kurze Einführung, Stuttgart 2002, S. 96: „Man kann nicht jedem Text jede mögliche Bedeutung andichten; er leistet Widerstand, und es ist harte Arbeit, andere von der Schlüssigkeit einer Lektüre zu überzeugen.“

chung darauf, das Werk vordringlich als Bekehrungs- und Erbauungsschrift zu erörtern, denn:

„Je interessanter ein Text ist, desto mehr Interpretationen sollten wir liefern *können*, ohne uns oder frühere Interpreten zu wiederholen, und desto mehr Interpretationen sollten wir auch anfertigen *wollen*.“⁴¹

Deshalb nun zur Sache. Der Roman erfüllt vor dem Hintergrund der sich wandelnden Daseins- und Lebensverhältnisse in der frühen Neuzeit eine wichtige stabilisierende Funktion: Das Wissen vom Menschen kann auch aus einer fiktiv-autobiographischen Selbstthematik gespeist werden, die bei Grimmelshausen eindeutig mit dem Glauben und der religiösen Grunderfahrung des Menschen verbunden ist. Im 17. Jahrhundert zeigt sich dem heutigen Betrachter die Verknüpfung von Religion und Alltag in vielen gesellschaftlichen und institutionellen Gegebenheiten, so dass von einer strikten Separation dieser beiden Bereiche nicht gesprochen werden kann. Es stellt sich für das 17. Jahrhundert auch die Frage, welchen Stellenwert man der Religion und dem Glauben für gesamtgesellschaftliche Evolutionen beimisst: Wie tief wirkt die Religion auf die Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kultur und Rechtsprechung? Und wie werden diese Wirkungen des Religiösen in der Literatur von Grimmelshausen besprochen und behandelt?

„Hält Grimmelshausen so Distanz zu allen Konfessionen, sofern sie kontroverse Dogmatiken und konkurrierende politische Ansprüche vertreten, so hat, wie sein gesamtes Werk bezeugt, die Religion als Form eines stets unruhigen Gewissens konstitutive Bedeutung für die Thematik und die Form seiner Romane und Traktate.“⁴²

Europa hat im und nach dem Dreißigjährigen Krieg enorme gesellschaftliche Umbrüche vollzogen – Grimmelshausen berichtet im Abstand von

⁴¹ J. STOUT: Was ist die Bedeutung eines Textes?, in: T. KINDT/T. KÖPPE (Hrsg.): Moderne Interpretationstheorien, Göttingen 2008, S. 242.

⁴² W. BUSCH: Grundlagen und Gedanken zum Verständnis literarischer Texte. Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen: Der abenteuerliche Simplicissimus Teutsch, Frankfurt am Main 1988, S. 119. Hier auch weitere Informationen zum religiösen Bezug Grimmelshausens.

ein bis zwei Generationen von den Gräueln des „Großen Krieges“. Dieser wütete in manchen Regionen so furchtbar, dass während des 17. Jahrhunderts in Deutschland keine stabilen politisch-ökonomischen Verhältnisse gewährleistet werden konnten. Die bisherigen Ordnungsgefüge und Strukturen, die den Menschen Stabilität boten, gerieten aus dem Gleichgewicht.⁴³ Das Gottvertrauen und die Gottesorientierung verloren in diesen elenden Zeiten ihre Leuchtkraft, der verbindende Faktor des einen Glaubens war durch Reformation und Gegenreformation gespalten, in Westeuropa existierten und konkurrierten drei Konfessionen nebeneinander – der Alleinvertretungsanspruch der einen wahren Religion war seit dem 16. Jahrhundert stark erschüttert worden.⁴⁴ Die Denker und Gelehrten der Zeit waren in ihren Handlungen und Motiven mit der Herausforderung konfrontiert, die aus der sozialen Destabilisierung entstehenden Konflikte in neuen gesellschaftlichen Entwürfen zu behandeln und eine Lösung zu finden, wie dem Glauben und der Erscheinungsweise des Religiösen ein neuer Stellenwert zugeschrieben werden kann:

„Die vom *Simplicissimus* verfolgte Linie ist klar: Er stellt die Destabilisierungserfahrungen der frühen Neuzeit dar, und er demonstriert das Programm der ›Selbstbehauptung‹ zu ihrer Überwindung. Der Roman ›zerbricht‹ nicht etwa die ›Ordnung der Dinge‹, sondern er unternimmt den Versuch, sie wiederherzustellen.“⁴⁵

Religiosität und Glauben waren eben solche Kriterien und *ordo*-Prinzipien für die „Selbstbehauptung“ als gesellschaftliche Integration; das konfessionelle Bekenntnis war dabei häufig genug die Richtschnur für die Verbindung zu einer Ganzheit innerhalb der Gesellschaft und für jede Charakterisierung des Menschseins im Kontext einer „totalen Stö-

⁴³ Vgl. hierzu auch R. ZYMNER: Folter in Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*, in: *Simpliciana* 31 (2009), S. 88f.

⁴⁴ Vgl. zur Orientierung und Übersicht W. E. SCHÄFER: Der Dreißigjährige Krieg aus der Sicht Moscheroschs und Grimmelshausens, in: *Morgen-Glantz* 9 (1999), S. 13-30.

⁴⁵ P. J. BRENNER: Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Der abentheurliche Simplicissimus Teutsch*, in: *Interpretationen. Romane des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1996, S. 34.

rung“⁴⁶. Da jede Konfession für sich in Anspruch nahm, den wahren Glauben zu lehren, kam es zu Konflikten und Friktionen, die den Totalitätsanspruch des Glaubens an sich in Frage stellten, so dass nach Meinung einiger Gelehrter die Religion nicht länger die zentrale Instanz sein sollte, sondern ganz oder nur partiell durch die moderne Naturwissenschaft, die *nova scientia*, zu ersetzen sei.⁴⁷ Der Leitgedanke für die wissenschaftliche Betätigung in der Frühen Neuzeit ist die Prüfung der Wahrheitsfindung mit Hilfe aufkommender neuer Methoden, welche die Ergebnisse der konkreten Naturbeobachtung und wissenschaftlichen Naturerforschung festhalten.

Die moderne Geschichtswissenschaft hat für den Zeitraum von 1450 bis 1850 den Terminus „Neuzeit“ geprägt. Die Neuzeit als einen besonderen und gesonderten Abschnitt zu fassen, besagt, gewisse politische, kulturelle, technische und gesellschaftliche Einschnitte in dieser Zeit für außerordentlich relevant auszuweisen. Durch die Übersetzung und Rezeption der antiken Schriftsteller und Philosophen im Späthumanismus des 15. und 16. Jahrhunderts schärfte sich gewissermaßen in der Folge auch wesentlich das wissenschaftliche Sprachvermögen und die logische Gedankenführung der Denker und Schriftsteller bis hin zur Mitte des 17. Jahrhunderts.⁴⁸

Als ein wichtiges Beschreibungsinstrument fungiert die axiomatisch-mathematische oder die geometrische Methode, und die Anwendung

⁴⁶ Die Frage nach der Bestimmung des Menschen bzw. der Menschlichkeit innerhalb einer Gesellschaft rückt wohl immer dann besonders in den Mittelpunkt der Betrachtung, wenn die äußeren Faktoren alles andere als die Forderung nach Mitmenschlichkeit und Gemeinwohldenken ermöglichen. In solchen Übergangszeiten des Krieges und des Wiederaufbaus werden Aspekte der zwischenmenschlichen Solidarität und der Humanität besonders virulent, da die Gesellschaften insgesamt in ihrer Ausrichtung auf die zwischenmenschlichen Beziehungen einen Neuanfang wagen. Vgl. zur „totalen Störung“ die Ausführungen bei H. SEDLMAYR: *Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit*, Salzburg 1983 (10. Aufl.), S. 167f.

⁴⁷ Zur Kritik Grimmelshausens an der Uneinigkeit der Konfessionen vgl. P. J. BRENNER: Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Der abentheurliche Simplicissimus Teutsch*, in: *Interpretationen. Romane des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1996, S. 12f.

⁴⁸ Vgl. G. ABEL: *Stoizismus und Frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*, Berlin/New York 1978, S. 13.

der entsprechenden Methodologie geschieht vor dem Hintergrund der permanenten Reflexion der zugrunde liegenden Erkenntnisprinzipien durch das Erkenntnissubjekt selbst. Diese Verfahren erlangen im Rationalismus und im Empirismus des 17. Jahrhunderts einen vorläufigen Höhepunkt, zeitgleich werden sie durch einige Denker und Wissenschaftler verabsolutiert.⁴⁹

⁴⁹ Vgl. S. WOLLGAST: Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650, [Ost-]Berlin 1988, S. 65-70 und S. 108-116, zu Descartes bes. 108f. Vgl. ferner F. BORKENAU: Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode, Darmstadt 1971 [ND der Ausg. Von 1934], S. 63f. und P. HAZARD: Die Krise des europäischen Geistes, Hamburg o.J., (5. Aufl.), S. 352f. Für den Systematiker der Selbstwerdung des Absoluten, Georg Friedrich Wilhelm Hegel, beginnt die neuzeitliche Philosophie mit Descartes' *Cogito, ergo sum*, die vorhergehende Philosophie beurteilt er summarisch und pejorativ mit einem lapidaren Satz: „Neues ist noch nicht aufgekommen.“ Diese blasierte Deutung der vorcartesianischen Philosophie durch Hegel steht mit Sicherheit im Kontrast zu einer autosuggestiven Haltung der eigenen Legitimation des idealistischen Zeitgeists in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und illustriert zugleich die Grundhaltung Hegels: Periodisierungen in den Geistes- und Kulturwissenschaften sind künstliche Setzungen und bleiben somit spezifische Applikaturen, retrospektive Konstrukte und Rekonstruktionen, die dem jeweiligen akademischen Strukturierungsinteresse der Zeit erwachsen. Periodisierungen helfen den Nachkommenden den vorhergehenden Gegenstand der wissenschaftlichen Betrachtung in einer bestimmten Weise inhaltlich und formal-methodologisch einzusortieren und insofern können solche Konstrukte sehr brauchbare Approximationen für das je eigene Verständnis von „historischer Wirklichkeit“ sein. Die Übergänge zwischen einzelnen Zeitaltern des menschlichen Denkens lassen sich – genau wie die Epochen der Geschichte – nicht mit Jahresangabe datieren, hier gibt es vielmehr unscharfe Randzonen, die von Kulturkreis zu Kulturkreis und in Europa von Land zu Land recht anders geartet ausfallen. Vgl. G.W.F. HEGEL: Sämtliche Werke, hrsg. von H. GLOCKNER, Stuttgart 1927ff., Bd. 19, S. 213. Auch W. RÖD (Hrsg.): Geschichte der Philosophie, Bd. VII, Die Philosophie der Neuzeit I. Von Francis Bacon bis Spinoza, bearb. von W. RÖD, München 1999 (2. verb. und erg. Aufl.), S. 11: „Manchmal bewirken allerdings Tempo und Häufigkeit von Veränderungen einen so tiefgreifenden Wandel der Situation, dass Diskontinuität vorgetäuscht wird, wo im Grunde Kontinuität vorliegt. So verhält es sich auch in der Philosophie des 17. Jhs., die durch so viele Ansätze modernen Denkens charakterisiert ist, dass der Eindruck ihrer Neuartigkeit das Bewusstsein ihrer Abhängigkeit von der Tradition leicht zu verdecken vermag.“

Die moderne Sichtweise der Wissenschaften im 17. Jahrhundert ist jedoch keine Kreation aus dem Nichts, sie basiert auf gedanklichen Errungenschaften der Renaissancephilosophie und des humanistischen Denkens des 13. bis 16. Jahrhunderts. Vor allem die Mathematisierung der Natur, also die Methode der Erklärung der Naturkräfte, wie sie GALILEI, DESCARTES und NEWTON mit Hilfe apriorischer Hypothesensetzungen und des danach durchgeführten Experiments im Laufe des 17. Jahrhunderts durchsetzten⁵⁰, war schon im Aristotelismus der Spätrenaissance⁵¹ vorgedacht worden und benötigte nur noch der mathematischen Axiomatisierung. Für die sogenannte Schule von Padua war bereits jedes Experiment Artikulation einer gedanklichen Frage an die Natur. Wenn POMPONAZZI, als Vertreter des Aristotelismus in der Renaissance, in seinem *Tractatus de immortalitate animae* über die streng wissenschaftliche Erörterung des Unsterblichkeitsbeweises schreibt und hierzu den berühmten objektiv-methodologischen Grundsatz formuliert: *scientia non est auctoritate, sed ex demonstrationibus procedit*, dann rückt hiermit die Verstandes- und Vernunftfähigkeit als Leistung und wahre Natur des Menschen in den Blick.⁵² Dies bedeutet, dass jeder Mensch aus dem eigenen denkerischen Vermögen heraus nach den besten Beweisen für Sachverhalte zu suchen vermag.⁵³ In der Folge dieses Grundansatzes der

⁵⁰ Bereits das 17. Jahrhundert bietet sich als aufgeklärte und gelehrte Vernunftepoche dar, als eine revolutionäre Bewegung, die den Menschen und dessen Individualität bzw. Freiheit zu einer Leitvorstellung gemacht hat. Vgl. hierzu M. MULSOW: *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680-1720*, Hamburg 2002.

⁵¹ Zum a.) christlichen Aristotelismus und b.) den Averroisten und Alexandristen vgl. das sehr zweckmäßige und überaus kenntnisreich geschriebene 1. Kapitel: „Die Philosophie der Renaissance“ in: J. HIRSCHBERGER: *Geschichte der Philosophie*, Bd. II, Neuzeit und Gegenwart, Freiburg 1981., S. 8-22.

⁵² Vgl. G. ABEL: *Stoizismus und Frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*, Berlin/New York 1978, S. 47f.

⁵³ Der pantheistische oder deistische Aspekt im Denken der aristotelisch-averroistischen Schule von Padua sieht einen Gott vor, der nicht aus dem Nichts schöpft, sondern ganz im platonischen Sinne als *demiurgos* der Welt des Stoffs bedarf. Dieser Gottesbegriff ist zentral für die Ausgestaltung des Verhältnisses Gott - Welt - Mensch. Die Affinität der Renaissance zur Natur und zur Welt ist aufgrund einer Sinnlichkeit offen für Meinungen (*doxa*) im Sinne ästhetischer Formen des Wissens, woher dann auch die enge Be-

Renaissancephilosophie setzt das barocke Ideal der Universalgelehrtheit auf Fortschritt *und* Einheit. Auf der einen Seite ist die Zeit gekennzeichnet durch den Fortschritt in den Einzelwissenschaften, der Sprachwissenschaft, der Dichtkunst, der Ideologie, der Historik, der Naturwissenschaft, der Mathematik, der Geographie, der Botanik und der Medizin, auf der anderen Seite gibt es den Wunsch nach Vereinheitlichung und Systematisierung der Mannigfaltigkeit in der Einheit der *scientia universalis*. Der universale Geist dieser Bewegung manifestiert sich an den Universitäten, den vielen Lateinschulen, den Sprachgesellschaften und an den gebildeten Fürstenhöfen des Deutschen Reichs. In Bildern, Büchern und Gebäuden kam dieser Geist in seiner drängenden Kunstfertigkeit und schieren Makellosigkeit zur wahren Entäußerung.

Der berühmte spanische Philosoph und Pädagoge VIVES (1492-1540) weist ebenfalls die formale aristotelische Logik zurück und nennt im Sinne eines von der Introspektion losgelösten Weltverständnisses als menschliche Wissensquelle von der Natur „Empirie“ und „Experiment“.⁵⁴ Ein unreflektierter Rückgriff auf überkommene Autoritäten reichte bereits im 16. Jahrhundert für die Evidenz eines Sachverhaltes nicht aus. Das Konzept der Naturerklärung und Beweisführung in der Spätrenaissance führt uns fast übergangslos an die Zeit Grimmelshausens und an die wissenschaftlichen Neuerungen des 17. Jahrhunderts heran. Entscheidend hierfür sind zwei Faktoren: einerseits das starke Interesse an der Herausarbeitung eines mathematisch-axiomatischen Ver-

ziehung des philosophischen Denkens zu Dichtung und Sprache rührt. Vgl. E. WEIL: Die Philosophie des Pietro Pomponazzi, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 41 (1932), S. 127-176.

⁵⁴ F. BORKENAU: Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode, Darmstadt 1971, S. 73-80, hier bes. S. 75: „Die neue Bedeutung der Erkenntnistheorie bei Vives hängt auch mit einer neuen Auffassung der Natur zusammen. Vives trennt als erster die Frage der Naturgesetzlichkeit von der Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens.“ und S. 77: „Bei Cusanus kam Gesetzlichkeit der Natur und der Seele, beiden, wenngleich in verschiedenem Sinne, zu. Ficino suchte das Gesetz der Seele in dem Sinn des natürlichen Laufs des Menschenlebens. Vives dagegen sucht das Gesetz ausschließlich in der Natur. [...] Bei Vives setzt sich der moderne Begriff der Erkennbarkeit des Menschen aus der Natur durch. [...] Der Glaube an die göttliche Vernunft in den Dingen ist zerfallen. Zurück bleibt die bloße, rein empirische Regelmäßigkeit des Naturgeschehens.“

fahrens der Naturerkundung und Naturdeutung im 17. Jahrhundert und andererseits die anhaltend scharfe Kritik an der aristotelischen Logik und der mit dieser korrespondierenden Substanzontologie.

Das neue, kritische Denken verabsolutiert das Subjekt. *Subjekt* ist ein philosophiehistorischer Terminus, der in der Geschichte ganz unterschiedliche Bestimmungen erfahren hat. Der Begriff stammt aus dem Lateinischen *subiectum* („das Darunterliegende“) und bezieht sich auf einen Gegenstand, den man behandelt, einen Sachverhalt, von dem etwas ausgesagt wird. In grammatikalischem Sinn vertritt der Begriff den Teil einer Aussage, der in der Äußerung etwas zuerkannt oder nicht zuerkannt bekommt, so dass das Subjekt in dieser Bedeutung durch seine Funktion in einer Aussage definiert wird. Die grammatikalische Funktion bringt logisch zum Ausdruck, auf welche Instanz sich das Ausgesagte bezieht. Der Begriff Subjekt kann aber ferner auch eine *ontologische Bedeutung* haben und verweist dann auf das Sein (oder ein Seiendes als Träger von Qualitäten oder Attributen) und nähert sich dem Begriff Substanz. Seit der neuzeitlichen politischen Philosophie meint dieser Begriff auch das Individuum, welches einer bestimmten Ordnung unterworfen ist und gewisse Rechte besitzt und diese auch einfordern kann, ferner aber auch bestimmten Pflichten nachkommen muss, also Verantwortung trägt.⁵⁵

Erst mit der frühneuzeitlichen Etikettierung bezeichnet der Begriff Subjekt das menschliche Wesen oder das menschliche Ich als Substrat eines Selbstbewusstseins und Stätte des Verstandes, der Vernunft, des Denkens, Wollens und Begehrens. In dieser Weise vertritt der Subjektbegriff den menschlichen Geist als eine selbsttätige und selbstbewusste

⁵⁵ Vgl. zur Etymologie des Wortes „Ordnung“ und zum formalen und substantiellen Gebrauch des Begriffs den Artikel „Ordnung“ (von H. MEINHARDT), in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6., Sp. 1249-1254. Die hierarchische „Ordnung der Welt“ des Mittelalters befindet sich in der Frühen Neuzeit in einem Veränderungsprozess; auch die angelegten Begriffshierarchien, Klassifikationssysteme und Erkenntnis- bzw. Ordnungsraster der Zeit wurden selbst *historisch* und ablösbar. Ferner E. I. SAMURIN: Geschichte der bibliothekarisch-bibliographischen Klassifikation. 2 Bde., Bd. 1, München 1977, S. 1: „Das eingehende Studium der Geschichte der Klassifikation lässt, wenn es eine lange historische Periode umfasst, unschwer erkennen, dass auch auf diesem Gebiete der menschlichen Kultur gegensätzliche Tendenzen vorhanden sind. Kampf des Neuen gegen das Alte, des Fortschrittlichen gegen das Reaktionäre, des Materialismus gegen den Idealismus.“

Instanz in Umgrenzung gegenüber der das Subjekt umgebenden materiellen Wirklichkeit (Objektwelt) und weist den Menschen als erkennendes und gut handelndes Wesen aus, das seine bestialischen Grundzüge ablegen soll, um zu einem *wahren Menschen* zu werden. Zu dieser Menschwerdung gehört immediat der Prozess der Selbstfindung der *res cogitans*.⁵⁶

Im originären Rationalismus des 17. Jahrhunderts ist die Materie so beschaffen, dass sie nicht denkt und keinen Einfluss auf den Geist ausüben kann. Der „Geist“, also die denkende Substanz, kann ebenso keinen direkten Einfluss auf die Materie nehmen. Was der Mensch also Welt nennt, ist somit „das Andere“, was er selbst *nicht ist* und was sich dennoch seinem nachdenkenden und erfahrenden Vermögen öffnet, allerdings zugleich auch entzieht. Als erkennende Substanz löst sich der Mensch aus der ihn umgebenden Wirklichkeit, der materiellen Welt heraus und stellt sich dieser Objektwelt gegenüber.

Noch in der spätmittelalterlich-aristotelischen Substanzontologie verwies der Begriff *Substanz* auf jede Instanz, die gemeinhin als Träger von Eigenschaften gelten konnte, ohne Eigenschaft eines anderen Trägers sein zu können. Mit der Ausschaltung der Wirkung von obskuren und animistischen Kräften in der Natur durch die mechanistische Wissenschaft verändert bzw. überformt sich auch die Kausalvorstellung. Nicht mehr die Substanzen gelten nunmehr als Ursachen, sondern Ursache und Wirkung werden nun als *Zustände und Bewegungen von Körpern* begriffen. Zustände und Bewegungen können ineinander übergehen, das heißt, dass in der durch eine Bewegung erwirkten Veränderung des Zustandes eines Körper der Kausalnexus präsent wird.⁵⁷ Seit diesem Paradigmenwechsel der Frühen Neuzeit bezieht sich der Begriff *Subjekt* vornehmlich auf das menschliche Selbstbewusstsein oder auf den Eigner dieses Bewusstseins selbst, aber auch auf den Menschen als das „innere Ich“, als das „unteilbar Ganze“, als das „Individuum“.

⁵⁶ Vgl. E. CORETH: Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie, Innsbruck/Wien/München 1973, S. 148-151.

⁵⁷ Vgl. hierzu die Ausführungen bei M. SCHNEIDER: Das Weltbild des 17. Jahrhunderts. Philosophisches Denken zwischen Reformation und Aufklärung. Darmstadt 2004, S. 87f.

Im 1. Kapitel dieser Untersuchung wird zunächst versucht das Ganze des simplicianischen Welt- und Selbstverhältnisses, die Suche des Simplicius nach dem Menschlichen in den Mittelpunkt der Betrachtung zu rücken und als intersubjektive Grunderfahrung menschlichen Daseins zu positionieren, wobei die Frage nach den Handlungsmöglichkeiten und der Selbstverantwortung des Protagonisten als Individuum zur originären Problemstellung wird.

Im folgenden 2. Kapitel soll dargelegt werden, wie Kunstwerk und Kunstfertigkeit dem Menschen Orientierung und Mittel des Glaubens sein können. Die simplicianischen Künste werden als Eigenschaften/Prädispositionen eines Selbstfindungsprozesses begriffen, der Menschlichkeit im Aspekt der Angleichung an Gott versteht.

Im 3. Kapitel folgt ein Exkurs, der das Verhältnis Gott-Welt-Mensch vor dem Hintergrund der Offenbarungen Gottes in Natur und Schrift näher beleuchtet, und ferner aufzeigt, dass die Emanation aller Dinge in der Welt dem einen göttlichen Ursprung verpflichtet sind.

Das 4. Kapitel beschäftigt sich mit der Würde des Menschen als Lebensbasis, also mit der anthropologisch-theologischen Fundierung des menschlichen Daseins als Replik im Hinblick auf die Selbstfindung und Menschwerdung des Simplicius. Die göttliche Ordnung, die im *Simplicissimus Teutsch* und in der *Continuatio* vorrangiger Bezugspunkt bleibt, wird vor der Folie ihrer literarischen Funktionalität beschrieben.

In den beiden anschließenden Kapiteln 5 und 6 werden die Prophezeiungen und Vorherbestimmungen im Kontext der simplicianischen Selbstfindung und Menschwerdung interpretiert und die erschließbaren Aspekte von Welt als Versinnbildlichungen eines *ordo significationis* begriffen. Das Kapitel zeigt ferner, wie die menschliche Willensfreiheit (als die wesentliche Komponente der *dignitas hominis*) mit der Vorherbestimmung des Weltenlaufs durch die *providentia directrix* vermittelt werden kann, so dass der Lebenssinn des Menschen stets theozentrisch bestimmt bleibt.⁵⁸ Anschließend wird der Destruktion des seelischen Selbst

⁵⁸ Vgl. E. MANNACK: Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen, in: H. STEINHAGEN/B. VON WIESE: Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts. Ihr Leben und Werk, Berlin 1984, S. 527: „Erst der Inselbewohner, der sein Unglück als Akt göttlicher Gnade, d. h. der Providentia begreift [...] zeigt sich frei von jeder Torheit und führt jene beispielhafte Form der Existenz vor, die im Heiligenleben ihren höchsten Ausdruck findet.“

nachgespürt und dargelegt, wieso Simplicius sich zunächst von Gott abkehrt.

Das Kapitel 7 thematisiert die Überwindung der Angst durch Verstellung und Glück, d. h. die simplicianischen Lebenslügen werden als Selbstbetrug demaskiert, und die lebenskluge „Kunst der Verstellung“ wird als notwendige Manipulation zum Überleben vorgestellt. Der Zusammenhang von Leben nach reinen Klugheitsmaximen und durchlebten Angsterfahrungen leitet über zum werkimmanenten Glücksbegriff.

In Kapitel 8 wird die „kluge Verstellung“ der Kultivierung der Suche und Selbstfindung gegenübergestellt und gezeigt, dass im Fortgang der Erzählung auf der einen Seite der Wunsch nach Überwindung der Disharmonie von „lasterhafter Wirklichkeit“ und „moralischem Anspruchsdenken“ immer stärker Kontur gewinnt, auf der anderen Seite jedoch Bußabsicht und fingierte Selbsterkenntnis, von Simplicius als reine Klugheitsmomente funktionalisiert, den anstößigen Charakter des Protagonisten nur noch verfestigen.

In den beiden folgenden Kapiteln (9 und 10) wird das permanente Unterwegssein des Helden als Spiegelbild der getriebenen Seele gedeutet; Reisen, Pilgern und Flucht in die Einsamkeit werden mit der Forderung nach Rückkehr in die Gesellschaft korreliert und als Horizonsweiterung und Selbstfindungsgeschichte des Ichs vorgestellt. Die Frage der Konstanz der simplicianischen Persönlichkeit führt mit dem Appell zur wahren Selbsterkenntnis im Schreibakt und zum Sinn des Lebens über.⁵⁹ Die Idee der Selbst- und Fremdbestimmung der Person wird anhand szenischer Kommunikationssituationen weiterentwickelt und es zeigt sich, wie die „Kunst der Verstellung“ in den verschiedenen Rollen selbst verobjektiviert wird, wobei die unterschiedlichen Rollenzuweisungen in

⁵⁹ Vgl. auch die Position bei U. ZEUCH: Das Versprechen der „ewigen Seeligkeit. Rhetorische Übertragung als Problem in Grimmelshausens „Simplicissimus“, in: *Simpliciana* 31 (2009), S. 447: „Indem Simplicissimus seine Geschichte erzählt, wird zudem deutlich, dass das Erzählen einem anderen Begriff der Selbsterkenntnis folgt als dem vom Einsiedel vermittelten. Sich selbst erkennen heißt: die eigene Lebensgeschichte zu erzählen und nicht, nach der Erfüllung einer nichtkontingenten, aber abstrakten Bestimmung dessen, was der Mensch an sich sei, zu streben. [...] Im Prozess des Schreibens [...] erkennt Simplicissimus sich selbst: im Sinn eines *scribo, ergo sum* als eben diejenige Instanz, die der eigenen Geschichte erst Plausibilität verleiht.“

Grimmelshausens Text stets die Bewusstseinswenden der Figur vertreten. Die Kommunikation unter dem Differenzierungsmodell „Macht versus Ohnmacht“ fokussiert in der totalen Inklusion der Person.

Das 11. Kapitel widmet sich dem Seinsmodus der permanenten Veränderung anhand der *Baldanders*-Episode. Diese Allegorie wird als wesenskonstitutiv für das Denken Grimmelshausens und für seine Werkkonstruktion vorgestellt; sie soll daher vor dem Hintergrund der Ausführungen zu Sprache und Fiktion erörtert werden. Es wird sich zeigen, dass sich der Roman aufgrund seiner beabsichtigten erzählerischen Offenheit einer letztgültigen Interpretation verschließt, um im Zentrum der literarischen Erörterung von Sprache, Fiktion und Fiktionalität ein Ringen um das Verhältnis von (schriftstellerischer) Konstruktion und (vorgegebener) Wirklichkeit zu illustrieren. Das wahrhaft Seiende und Beständige ist als das weltstabilisierende Prinzip in der Vorsehung und Gnade Gottes ausgewiesen. Das „Eine“ als „Prädisposition des Vielen“ verweist einerseits auf die Schöpfungskraft Gottes und andererseits auf das aktive Vermögen der dichterischen Gestaltung.

Das anschließende 12. Kapitel zeichnet das simplicianische Ich auf dem Weg der Bekehrung nach und untersucht Grimmelshausens Vorstellung und Bild vom „rechten Christen-Menschen“ vor der Folie einer Anthropologie des religiösen Menschenwissens, die zugleich immer Schuld- und Sühnefähigkeit des Menschen mitreflektiert.⁶⁰

Im 13. Kapitel geht ein Exkurs kurz auf Grimmelshausens Gottesvorstellung ein, so wie sie in den relevanten Stellen der Schrift *Satyrischer Pilgram* dargelegt wird.

Das anschließende 14. Kapitel behandelt das Problem des Bösen im Zusammenhang mit dem menschlichen Müßiggang und der Verschränkung von Selbstvergessenheit als fehlender Gottesorientierung. Die Separation von Gott und die Grundhaltung der menschlichen Apathie werden anhand der Ausdeutung der Mummelsee-Episode als Insertionen des Bösen belegt, die eine theologische Unterweisung des gottgerechten Lebens moraldidaktischer Provenienz initiiert.

⁶⁰ Einen Überblick zur theologischen Anthropologie liefert E. AXMACHER: Johann Arndt und Paul Gerhardt. Studien zur Theologie, Frömmigkeit und geistlichen Dichtung des 17. Jahrhunderts, Tübingen/Basel 2001, S. 7-35.

Das 15. Kapitel legt eine Analyse des 21. Kapitels des *Wunderbarlichen Vogelneests II* unter besonderer Berücksichtigung der moraltheologischen Gesichtspunkte des Textes vor. So soll gezeigt werden, dass bei Grimmelshausen eine sittlich-moralische Approbation die reflektierte Bewusstwerdung darstellt, die auf das Göttliche im Wesenskern eines jeden Menschen zielt. Das Götterkonzil des 21. Kapitels verweist dementsprechend auf den Determinismus, was wiederum zu Fragen der Prädestination überleitet, die den Heilsplan Gottes und den spezifischen Lebenslauf des Individuums miteinander verbinden.

Die beiden abschließenden Kapitel dieser Untersuchung thematisieren die spezielle Beschaffenheit des simplicianischen Gewissens, wie es sich aus der Tradition der augustinischen Selbst- und Gotteserkenntnis herleitet. Die Darlegung eines gottgerechten Lebens und der göttlichen Gnadengewähr werden aufeinander bezogen und die menschliche Auffassung von gerechtem Lohn und begründeter Strafe wird dargestellt. Ferner legt das Kapitel – im Sinne einer Herleitung aus den augustinischen *Confessiones* – dar, dass für Grimmelshausen die Gnadengewähr ausschließlich dem göttlichen Willen und der göttlichen Vorsehung unterliegt; erst im Akt der Liebe zu Gott kann Simplicius' Seele ihr ureigenes, göttliches Wesen erkennen. Nebenbei beleuchtet das Kapitel kurz die Seelenruhe und bringt diese in einen Zusammenhang mit der skeptischen Grundhaltung, um zugleich als Ausgangspunkt und Ruhepol der Gottesliebe in der *Continuatio* zu fungieren.

Den Wissensstand der Grimmelshausenforschung der letzten drei Jahrzehnte, stets eingebettet in die Erforschung des Barockzeitalters und der Frühen Neuzeit, spiegeln im weiten Maße die Bände der Zeitschrift *Simpliciana* der Johann Jakob Christoph von Grimmelshausen-Gesellschaft e. V. wider; in den vergangenen Jahren sind darüber hinaus mehrere Monographien veröffentlicht worden, die das Hauptwerk Grimmelshausens, den *Simplicissimus Teutsch*, in den zentralen Blickpunkt ihrer literarischen Untersuchung stellen. An dieser Stelle will der Verfasser keinen Forschungsüberblick liefern; dies erübrigt sich, da ein solcher Überblick für die Forschungsliteratur der Jahre 1997 bis 2007 von

H.-J. JAKOB vorgelegt wurde.⁶¹ Für die Jahre 2008 bis 2010 muss daher lediglich auf das Erscheinen von drei weiteren, neuen Publikationen zum Werk Grimmelshausens hingewiesen werden.⁶²

Aspekte von Religion, Religiosität und Gottesglaube und andere theologische Perspektiven sind in den letzten Jahrzehnten in Aufsätzen immer wieder mitbehandelt und besprochen worden.⁶³ Auf diese Vorarbeiten der Grimmelshausen-Forschung bezieht sich der Verfasser ausdrücklich affirmativ, wenn auch in suppletorischer Weise; er verweist in diesem Zusammenhang auch auf die im Literaturverzeichnis zusammengeführten Monographien und Aufsätze. Die Sekundärliteratur wird zur Erleichterung der Orientierung in den Fußnoten zum Obertext durchgängig mit den vollständigen bibliographischen Angaben aufgeführt.

⁶¹ Vgl. H.-J. JAKOB: „Viel Köpff viel Sinn“. Grimmelshausens *Simplicissimus* und die *Continuatio* in der Forschung von 1997 bis 2007, in: Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen. Hrsg. von H. L. ARNOLD, München 2008 (Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur. Sonderband), S. 263-274.

⁶² Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen. Hrsg. von H. L. ARNOLD, München 2008 (Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur. Sonderband); R. HILLENBRAND: Erzählperspektive und Autorintention in Grimmelshausens „*Simplicissimus*“. Ein poetologischer Kommentar, Frankfurt am Main u. a. 2008 und L. KAMINSKI: *Vita Simplicii*. Einsiedlerleben und Antoniusverehrung bei Grimmelshausen, Frankfurt am Main u. a. 2010.

⁶³ Als Impulse dieser Untersuchung besonders hervorzuheben sind folgende Aufsätze: D. BREUER: Grimmelshausens simplicianische Frömmigkeit: Zum Augustinismus des 17. Jahrhunderts, in: *Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Studien zur Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland*, hrsg. von D. BREUER, Amsterdam 1984 (Chloe 2), S. 213-252; D. BREUER: Irenik – Bestrebungen zur Überwindung des Konfessionsstreits im Barockzeitalter, in: *Morgen-Glantz* 11 (2001), S. 229-250; U. HERZOG: Barmherzigkeit - die im Roman „verborgene Theologie“: zu Grimmelshausens „*Simplicissimus*“, in: *Argenis*, 1 (1977), S. 257-277, und R. WIMMER: Religion und Konfession in Grimmelshausens „*Simplicissimus*“, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, 32 (1991), S. 81-96. Ferner vgl. die Ausführungen bei E. MANNACK: Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen, in: H. STEINHAGEN/B. VON WIESE: *Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts. Ihr Leben und Werk*, Berlin 1984, S. 517.

Zu den verwendeten Ausgaben und zur Zitierweise sei angemerkt, dass Grimmelshausens Schriften nach folgenden Ausgaben zitiert werden:

- Grimmelshausen: Gesammelte Werke in Einzelausgaben, unter Mitarbeit von W. BENDER und F. G. SIEVEKE hrsg. von R. TAROT, Tübingen 1967ff.:
 - Der Abenteuerliche Simplicissimus Teutsch und Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi, hrsg. von R. TAROT, Tübingen 1967.
 - Lebensbeschreibung der Ertzbetrügerin und Landstörtzerin Courasche, hrsg. von W. BENDER, Tübingen 1967.
 - Der seltsame Springinsfeld, hrsg. von F. G. SIEVEKE, Tübingen 1969.
 - Satyrischer Pilgram, hrsg. von W. BENDER, Tübingen 1970.
- Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen, Werke in drei Bänden, Bd. I/2 hrsg. von D. BREUER, Frankfurt am Main 1992:
 - Das Wunderbarliche Vogel-Nest. Zweiter Teil.

Im Text dieser Arbeit werden Zitate aus den Werken Grimmelshausens ausgewiesen durch folgende Siglen: ST (*Simplicissimus Teutsch*), C (*Continuatio*), COUR (*Courasche*), SP (*Satyrischer Pilgram*), SPR (*Springinsfeld*) und WVII (*Wunderbarliches Vogelnest. 2. Teil*) je mit der entsprechenden Seitenzahl der oben genannten Ausgaben.

1. „Daß ich mich Gott befahl“ – Eintritt in die Welt

Zu Beginn des 13. Kapitels des I. Buchs berichtet Simplicius von seinem Leben und Leiden nach dem Ableben seines Einsiedlers. Er ist sich unentschlüssig, ob er im Wald verbleiben und das Erbe des Einsiedlers antreten oder besser in die Welt hinaus treten soll. Simplicius gelangt nach Hanau und wird dort zunächst als Spion verdächtigt, steigt dort mit Hilfe des Stadtpfarrers zum Pagen des Gouverneurs Ramsay auf. Die Menschen- und Außenwelt wird exakt an dieser Stelle des *Simplicissimus Teutsch* zum täuschend-mannigfaltigen, zugleich aber auch zum verlockend-fordernden Ort der Objekte, und der sich selbst bewusst werdende Simplicius tritt mit Neugier und Verlangen dieser trügerischen Welt entgegen und begreift sich fortan als Mitte von Wille und Handlung in dieser Welt der Objekte:

„[...] je mehr ich anfieng zu wancken / je träger wurde ich in meinem Gebet / weil ich an statt / göttliche und himmlische Ding zu betrachten / mich die Begierde / die Welt auch zu beschauen / überherrschen liesse [...].“ (ST, 37)

Die alles verändernde Zeit und die eigene menschliche Trägheit im Glauben und Gottvertrauen⁶⁴ lassen Simplicius demnach in seiner bisherigen Lebensweise wanken, so dass er aus Neugier, Lebenslust und Begierde zum denkend-erfahrenden Medium wird, das staunend in die Welt als der eigenen, noch unentdeckten und gleichsam verborgenen Peripherie blickt und von dieser Welt regelrecht umfasst wird, gerade weil es bislang in der Abgeschiedenheit der Wildnis des Waldes in einer annähernd unüberbrückbaren Distanz zur Welt der Menschen ausgeharrt hatte.⁶⁵

⁶⁴ Vgl. zur Macht der *menschlichen Trägheit* PETRUS MOLINAEUS (Pierre du Moulin): Tractat vom Erkenntniß Gottes [...] (= De cognitione Dei tractatus [...]), EA 1625), 1694, S. 39. Hier werden katalogisierend neben Ungelegenheiten und Hindernissen noch die Schwachheit, die Bosheit und die Nachlässigkeit des Menschen angeführt.

⁶⁵ Seit der Frühen Neuzeit wird dieses distanzierte Erkenntnisverhältnis zwischen innerem Ich und äußerer Welt ein elementares Problem in den Wissenschaften. Dieser Dualismus führt zu einem anhaltenden Interesse an den subjektiven Konzessionen, die eine gewisse menschliche Erkenntnis ermöglichen, zugleich aber auch die große skept-

Einerseits möchte Simplicius in die Welt hinaustreten, andererseits wird die Begierde, die Welt zu beschauen, auch sogleich wieder durch die Kenntnisnahme der menschlichen Gräueltaten gehemmt: Als er den bekannten Pfarrer aufsuchen will, um einen Rat im Hinblick auf die weitere Lebensführung einzuholen, steht das ganze Dorf in Flammen. Marodierende Reiter hatten das Dorf angezündet und die Bevölkerung getötet oder gefangen genommen:

„Ach GOTT! wie ist das menschliche Leben so voll Mühe und Widerwertigkeit / kaum hat ein Unglück aufgehört / so stecken wir schon in einem andern [...].“ (ST, 38)

Nachdem der junge Simplicius nach langem Nachdenken endlich den Entschluss gefasst hatte, sich die Welt anzuschauen und in das Dorf des Pfarrers zu gehen, um diesen nach Rat zu fragen, musste er nun miterleben, wie das Dorf von feindlichen Reitern überfallen, geplündert und gebrandschatzt und sein Pfarrer gefangengesetzt worden ist. Diese unbarmherzigen Handlungen der Soldaten stoßen Simplicius ab und führen dazu, dass er zunächst in seinem Wald verbleibt:

„Hierauf verfügte ich mich gantz traurig gegen dem Wald zu meiner Wohnung / und demnach ich auff dieser Räis sehr wenig getröst / hingegen aber umb viel andächtiger worden / beschlosse ich bey mir / die Wildnus nimmermehr zu verlassen [...].“ (ST, 39)

Es scheint nun zunächst so, als sei durch die jüngsten Erfahrungen fürs Erste die Weltsucht des Helden gestillt.⁶⁶ In der Welt der Menschen hat das Herz des Simplicius keinen Trost gefunden, dennoch hat diese erste

tische Grundhaltung gegenüber Wahrnehmung und Erkenntnis befördern. Zum „einfältigen Staunen“ im 17. Jahrhundert siehe auch L. DASTON: Die kognitiven Leidenschaften: Staunen und Neugier im Europa der frühen Neuzeit, in: L. DASTON: Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität, Frankfurt am Main 2001, S. 89-92.

⁶⁶ PETRUS MOLINAEUS (Pierre du Moulin): Tractat vom Erkenntniß Gottes [...] (= De cognitione Dei tractatus [...]) (zuerst 1625)), 1694, S. 8: „Aber der gemeine Mann nimmt einen andern Weg auff die Erkenntniß [...] der gemeine Mann durchgaffet die ganze Welt [...].“

Exkursion bei Simplicius etwas bewirkt, denn er hat, durch die Episode in der Welt gottesfürchtiger geworden, den Beschluss gefasst, in der schützenden Wildnis des Waldes zu verbleiben.

Die Frage nach alternativen Handlungsmotiven und Handlungsoptionen des freien Subjekts Simplicius⁶⁷, welches seine Erkenntnisfähigkeiten nutzen kann, wird zur zentralen Problemstellung der Kapitel 14 bis 18 im I. Buch des *Simplicissimus Teutsch*. Das Subjekt-Objekt-Modell und der freie Wille offenbaren einen Sachverhalt, der Gefahr läuft, durch die kategorische Separation von Subjekt und Objekt keine ganzheitliche Betrachtung von Welt und Ordnung mehr zu ermöglichen.

In der Frühen Neuzeit zerbrechen – wie der Schriftsteller Grimmelshausen in seinem Werk aufzeigt – tatsächlich tradierte soziopolitische Machtpositionen und Ordnungsgefüge. Die althergebrachte, hierarchische Weltordnung weicht einer Auffassung, in der verschiedene Macht- und Führungsinstanzen nahezu ebenbürtig nebeneinander bestehen können. Zugleich macht sich auch aufgrund des entstandenen Ordnungsvakuums Angst vor einer fehlenden Führung und Lenkung breit. Im Heiligen Römischen Reich war im Spätmittelalter eine über den Personenverband und über personale Abhängigkeiten strukturierte kulturelle und soziale Ständeordnung geschaffen worden, der ein Weltbild entsprach, das auf Gott als höchsten Regenten ausgerichtet war. Durch die Folgen der Reformation und der Konfessionskriege wird diese Einheit des Reiches, der Kirche und der feudalen Ständeordnung zerstört, und das Scheitern zahlreicher politischer Reformbemühungen verdeutlicht obendrein die Schwächen der Zentralgewalt im Reich, insofern die zahlreichen aufstrebenden Territorien und ihre Landesfürsten erkannten,

⁶⁷ Vgl. das „Drama der Neuzeit“ bei E. FRIEDEL: Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele. Von der Schwarzen Pest bis zum Ersten Weltkrieg, Berlin u. a., o. J., S. 231-234. Zur weiteren Fundierung vgl. ferner R. WIMMER: Religion und Konfession in Grimmelshausens „Simplicissimus“, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch, 32 (1991), S. 81-96 und A. MERZHÄUSER: Literarische Konversion: Die Überwindung des Glaubensstreites in Grimmelshausens „Simplicissimus“, in: U. LOTZHEUMANN (Hrsg.): Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit Gütersloh 2007 [= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 205], S. 447-461.

dass sie mit Hilfe der konfessionellen Gegensätze ihre eigennützigen politischen Interessen gegenüber Kaiser und Reich stärken konnten.⁶⁸

Der Protagonist trifft zwar für sich zunächst die freie Entscheidung im Wald zu verbleiben, die weitere Entwicklung der Ereignisse kann er allerdings – trotz des festen Vorsatzes – nicht beeinflussen oder steuern. Vielmehr wird er zum „Spielball der Ereignisse“⁶⁹, denn er gerät unvermittelt zwischen die Fronten von Musketierparteien, die sich im Wald verirrt haben, und der Soldateska feindlich gesinnten Bauern. Beide Parteien bekriegen sich aufs Ärgste und behandeln sich wechselseitig unmenschlich und brutal: Es wird auf beiden Seiten geraubt, gefoltert, misshandelt und getötet. Simplicius muss sich den Folgen dieser Unmenschlichkeiten fügen und seinen Wald verlassen, da er sich, nachdem sein Hab und Gut geplündert worden ist, einer existenziellen Notsituation ausgesetzt sieht:

„Als ich wieder heim kame / befand ich / daß mein Feurzeug und gantzer Haußrath / sampt allem Vorrath an meinen armseeligen Essenspeisen [...] miteinander fort war: Wo nun hinauß?“ (ST, 43)

Über den Ratschluss, wie er nun weiter mit seinem Dasein und Leben verfahren soll, schläft Simplicius *vor Unmuth und Kälte und mit einem hungerigen Magen* ein und träumt über drei Kapitel seinen „Traum vom Ständebaum“⁷⁰. Für den Bereich der moralischen Überzeugungen, der Sitte und Normen und der persönlichen Verantwortung verweist die in diesen Kapiteln geschilderte „Vision“ auf eine gesellschaftliche Ordnung, in welcher der einzelne Mensch für seine Entwicklung, aber auch

⁶⁸ D. NIEFANGER: Barock. Lehrbuch Germanistik, Stuttgart/Weimar 2000, S. 19-22.

⁶⁹ So auch zur „Metaphorik des Spielballs“ bis ins 18. Jahrhundert FRIEDRICHS DES GROSSEN *Gedicht über Zufall* in: Die Werke Friedrichs des Großen. In deutscher Übersetzung hrsg. von G. B. VOLZ, 10 Bde., Berlin 1912-1914, Bd. 10, S. 118f.

⁷⁰ Zu den Sozialkonflikten vgl. E. FRIEDEL: Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele. Von der Schwarzen Pest bis zum Ersten Weltkrieg, Berlin u. a., o. J., S. 183f. bzw. S. 380f. und G. SCHNEIDER: Der Libertin. Zur Geistes- und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. und 17. Jahrhundert, Stuttgart 1970, S. 79-81, bes. 79: „Mit der fortschreitenden ökonomischen Entwicklung und der damit zusammenhängenden sozialen Differenzierung verstärkten sich die sozialen Konflikte.“

im Hinblick auf seine Mitmenschlichkeit für seine Handlungen und Entscheidungen dem anderen gegenüber mehr denn je verantwortlich, aber auch auf sich selbst gestellt ist.⁷¹ Nicht nur das aufstrebende und durch den Fernhandel reich gewordene Bürgertum drängt seit dem Spätmittelalter immer selbstbewusster und hemmungsloser in Entscheidungsbereiche vor, die zuvor nur dem Geburtsadel vorbehalten waren. Diesen Entwicklungsgang tadeln schon die ersten Sätze des „Weltbildromans“⁷²:

„ES eröffnet sich zu dieser unserer Zeit (von welcher man glaubt / daß es die letzte seye) unter geringen Leuten eine Sucht [...] daß sie [...] gleich Rittermässige Herren / und Adelige Personen von uhraltem Geschlecht / seyn wollen [...].“ (ST, 1)⁷³

In den großen Hanse- und Handelsstädten des Reichs werden die Handwerker und Händler Träger eines freiheitlichen Selbstbewusstseins. Das städtische Bürgertum stellt alte Machtpositionen der Aristokratie und die überkommene Ständeordnung in Frage. Da die bisherigen Weltordnungen sich allmählich aufzulösen beginnen, erscheinen sie auch

⁷¹ Zum *Traum vom Ständebaum* P. HESSELMANN: Gaukelpredigt. Simplicianische Poetologie und Didaxe. Zu allegorischen und emblematischen Strukturen in Grimmelshausens Zehn-Bücher-Zyklus, Frankfurt am Main 1988, S. 159-167, hier bes. S. 159: „Mit der Darstellung der in die Wirren kriegerischer Auseinandersetzungen verwickelten maroden Ständegesellschaft auf höherer Ebene stellt der Erzähler einen Beurteilungsmaßstab für das bisher und zukünftig episch Geschilderte bereit. Das Traumbild, das den Blick für die sich über dem Literalsinn erhebende allegorische Dimension schärft, steckt damit den sozialkritischen Rahmen ab, in dem nicht nur das Binnengeschehen des Romans und das Schicksal Simplicii zu sehen ist. Die Vision ist, nach rückwärts und vorwärts gleichermaßen verklammert, als bedeutungsgeladener Knotenpunkt in der Romanstruktur zu betrachten.“

⁷² Zur Kennzeichnung eines „Weltbildromans“ siehe F. GUNDOLF: Grimmelshausen und der „Simplicissimus“, in: DERS.: Beiträge zur Literatur- und Geistesgeschichte, Heidelberg 1980, S. 205. Ferner vgl. U. HERZOG: Der deutsche Roman des 17. Jahrhunderts. Eine Einführung, Stuttgart u. a. 1976, S. 35.

⁷³ Die reflexiven und kritischen Vorbemerkungen zur Überhöhung der Person manifestieren sich in der Figur Simplicissimus, da sich im Laufe des Romans herausstellt, dass er kein Bauernsohn ist, sondern aus dem Adel stammt. So auch U. HERZOG: Der deutsche Roman des 17. Jahrhunderts. Eine Einführung, Stuttgart u. a. 1976, S. 47.

nicht länger als allein heilbringend und richtungweisend.⁷⁴ Im 17. Jahrhundert setzt der Siegeszug des mechanistischen Weltbildes ein und der Eigenverantwortung des Menschen kommt in den „Fliegeljahren des Kapitalismus“ (E. FRIEDEL) eine immer größere Bedeutung zu; in Kriegszeit sind der soziale Aufstieg unterer Ränge und die Erlangung von Einfluss und Reichtum gebunden an das Glück. Der Aufstieg des Simplicius vom Trossjungen zum „Jäger von Soest“ versinnbildlicht *par excellence* die karrieristischen Möglichkeiten im Krieg in der Frühen Neuzeit.⁷⁵

Aus dem Ablösungsprozess der alten Ordnung⁷⁶ erwachsen zugleich stärkere Akzentuierungen des Individuums, es ergeben sich nun mannigfaltige Rechte und Pflichten, so auch der Sachverhalt der Selbstverantwortung vor der Kulisse der eigenen persönlichen Freiheit. Diese

⁷⁴ Vgl. hierzu O. BRUNNER: Sozialgeschichte Europas im Mittelalter, Göttingen 1978 (2. Aufl.), S. 88-95.

⁷⁵ Vgl. hierzu auch P. J. BRENNER: Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Der abentheurliche Simplicissimus Teutsch*, in: Interpretationen. Romane des 17. und 18. Jahrhunderts, Stuttgart 1996, S. 9: „Grimmelshausen gestaltet mit seinen Schilderungen einer verwilderten Welt weniger eine Wirklichkeitserfahrung [...] als vielmehr eine Wirklichkeitsauffassung; jene nämlich, welche das Weltbild der frühen Neuzeit bestimmt hat.“

⁷⁶ Im Laufe der Frühen Neuzeit kommt es zu tiefgreifenden technischen und ökonomischen Innovationen, die das kollektive Bewusstsein sehr nachhaltig prägten. In der Folge dieser neuen Entwicklungen nimmt bei den Menschen das Bewusstsein zu, den Fortschritt und die Geschehnisse in der je eigenen Entwicklung selbst beeinflussen zu können. Der Blick des einzelnen Menschen richtet sich folglich eher auf die Diesseitigkeit und die persönliche Zukunft. Der Mensch erhofft sich fortan das noch zu Erwartende. F. BORKENAU: Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode, Darmstadt 1971 [ND der Ausgabe Paris 1934], S. 5: „Ganz grob ausgedrückt, läßt sich das Bestreben, das ganze Naturgeschehen aus mechanischen Prozessen zu erklären, als die Bemühung definieren, alles Naturgeschehen nach Analogie der Vorgänge in einer Manufaktur aufzufassen.“ BORKENAU meint hier das Prinzip der *Arbeitszerlegung* als Grundlage der *manufakturrellen Technik*. Ferner P. HAZARD: Die Krise des europäischen Geistes, Hamburg o. J., (5. Aufl.), S. 337: „Soll man das Glück noch dem zukünftigen Leben anvertrauen? Allzu blaß, allzu flüchtig erscheinen die Schatten im Jenseits. [...] Laßt uns dafür das Glück auf Erden ergreifen. Rasch, Eile tut not: das Morgen ist nicht mehr ganz gewiß, auf das Heute kommt es an.“

Freiheit kann unter einem falschen Verständnis durchaus in dem Sinne pervertieren, wie es der Roman aufzeigt, so dass die Menschen sich ihren Mitmenschen gegenüber wie *unvernünftige Thier* verhalten:

„Über das lagen mir die Sachen / so ich denselben Tag gehöret und gesehen / ohn Unterlaß im Sinn [...] doch konte meine Alberkeit nichts ersinnen / als daß ich schlosse / es müsten ohnfehlbar zweyerley Menschen in der Welt seyn / so nicht einerley Geschlechts von Adam her / sondern wilde und zahme wären / wie andere unvernünftige Thier / weil sie einander so grausam verfolgen.“ (ST, 43)

Simplicius folgert aus dem Erlebten, dass es zwei Arten von Menschen geben müsse, eine wilde und eine zahme Art. In der Rückbetrachtung wird dieser Gedanke als eine *Alberkeit* gekennzeichnet, doch aus der naiven Sicht des jungen Simplicius ist eine solche Annahme nur folgerichtig: Vor dem bisherigen Kenntnisstand der Menschenwelt (und auch im Hinblick auf die weitere Entwicklung der Kennzeichnung des Menschen im *Simplicissimus Teutsch*) ist die Einschätzung des naiven Simplicius keine *Alberheit*, sondern die reine Wahrheit, denn jeder Mensch ist gut und böse zugleich.⁷⁷

Die Folge des Nachdenkens über die Schlechtigkeit der Menschen in der Welt schafft neue Verbindlichkeiten für die menschliche Vernunft, und zwangsläufig ergibt sich für Simplicius die Notwendigkeit, ein System⁷⁸ zu finden, das es ihm als Subjekt erlaubt, in Zweifelsfällen zu be-

⁷⁷ Das Adjektiv *alber* bedeutet im Frühneuhochdeutschen „schlicht, naiv, einfältig“. Hierzu siehe den Stellenkommentar von D. BREUER in Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen: *Simplicissimus Teutsch*, hrsg. von D. BREUER, Frankfurt am Main 2005, S. 816: „Die Perspektive des vermeintlichen Toren bzw. des Einfältigen ist gerade die, die den Wahnsinn des Krieges erfasst.“ Ferner P. HAZARD: *Die Krise des europäischen Geistes*, Hamburg o. J., (5. Aufl.), S. 329: „Man muß sich schon mit einer Erfahrungstatsache abfinden, welche das Schauspiel des Lebens ins hellste Licht rückt: das was man glaubt, hat wenig zu tun mit dem, was man tut. Man ist fromm in seinen Worten, unfromm in seinem Wandel. Man gibt vor, Gott zu verehren, und gehorcht nur seinem Eigennutz, folgt nur seinen Leidenschaften. *Ich sehe das Gute und lobe es, aber ich tue das Böse*: dieser Wahlspruch ist nicht neu.“ Vgl. hierzu weiterhin Röm. 7, 18-20.

⁷⁸ Mit Petrus Ramus gewinnt der System-Begriff vor allem mit den Ansprüchen universalwissenschaftlicher Vorhaben wieder an Bedeutung, vgl. W. SCHMIDT-BIGGEMANN:

gründeten persönlichen Gewissheiten und eigenverantwortlichen Handlungsentscheidungen zu gelangen, die sich auch am Maßstab der Mitmenschlichkeit messen lassen können. Wenn Autoritäten (in diesem Fall der Einsiedler-Vater⁷⁹) nicht länger vorgeben, was zu geschehen hat oder wie zu handeln ist, sondern Simplicius als Mensch nun eigenständig entscheiden muss, dann kann diese Entscheidung allerdings Mühsal und Qual bedeuten. Diese Last führt bei Simplicius als naheliegende Überlebensstrategie dazu, dass er aufgrund seines geringen Erfahrungsschatzes die Lehren und – das Vorbild des Einsiedlers erinnernd – im Gottvertrauen einen Halt sucht:

„Gleich wie aber meine Erfahrungheit schlecht und gering war / also konte ich auch nichts rechtschaffenes schliessen / das beste war / daß ich mich GOtt befohl / und mein Vertrauen allein auff ihn zu setzen wuste / sonst hätte ich ohn Zweifel desperiren und zu Grund gehen müssen [...].“ (ST, 43)

Simplicius fehlen – wie er dem Leser bereitwillig eingesteht – zur Entscheidungsfindung die nötigen Erfahrungswerte: Wie soll er sich angesichts der Schlechtigkeit der Welt in dieser verhalten, wenn er doch keine Erfahrung im Umgang mit dieser Welt hat? Als Lösung kommt ihm das Bekannte, vom Einsiedler-Vater Gelernte in den Sinn: Er fordert angesichts der Bösartigkeit der Mitmenschen von sich selbst eine Gesinnung des Glaubens und eine Rückbesinnung auf Gott als Vertrauensvorschub und rückt aus seiner bisherigen Lebenserfahrung als Eremit Gott und die Symbole des Glaubens⁸⁰ in den Mittelpunkt seines Alltags. An dieser Stelle des Textes ist Simplicius noch im Gottvertrauen und in seinen religiös-kirchlichen Traditionen verankert, als Mensch fokussiert er

Topica Universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft, Hamburg 1983, S. 29-39 (v. a. 1. Kap. III, 4: *Ordo und signatura rerum*).

⁷⁹ Vgl. zur Rolle des Einsiedlers R. GRUNTER: Simplex Eremita: zum Einsiedler in Grimelshausens Simplicissimus, in: Wolfenbütteler Barock-Nachrichten, 18 (1991), S. 1-10.

⁸⁰ So auch die grundsätzliche Gottesdeutung bei P. TILICH: Wesen und Wandel des Glaubens, Frankfurt am Main/Berlin 1961, S. 59f.: „Gott ist das fundamentale Symbol des Glaubens, aber es ist nicht das einzige. Alle Eigenschaften, die wir ihm zulegen, wie Macht, Liebe, Gerechtigkeit, sind aus unseren endlichen Erfahrungen genommen und werden symbolisch angewandt auf das, was sich jenseits von Endlichkeit und Unendlichkeit befindet.“

hauptsächlich auf die Kontemplation und nicht auf die gottferne, tätige Gegenwart des Weltmenschen, die im 17. Jahrhundert ein besseres Leben verheißt. Im Fortschrittsdenken wird das entscheidende Mittel zur Selbstbefreiung des abendländischen Menschen gesehen; der einzelne emanzipiert sich von den Klammern der Vergangenheit, von der Fremdbestimmung durch Kirche, Staat und Gesellschaft und löst sich von der unbändigen Kraft und Gewalt der Natur. Diese neue Autonomie enthüllt also zum einen die Befreiung von althergebrachten Autoritäten durch verschiedene Mitsprache- und Demokratisierungsprozesse, zum anderen stellt sie sich als Befreiung von den Zwängen und Notwendigkeiten der Natur selbst dar.⁸¹

Der *Simplicissimus Teutsch* deutet in den Kapiteln 14 bis 18 des I. Buchs an, dass es als Folge der Befreiungstendenzen des Menschen auch zu inneren Spannungen kommen kann, die das menschliche Selbstverständnis auf eine harte Probe stellen mögen, denn Simplicius entscheidet sich, nachdem er aus dem „Ständebaumtraum“ erwacht, schließlich trotz allem die Welt zu beschauen und die Menschen zu suchen, da ihm von außen die Möglichkeit, im Wald zu verbleiben, unmöglich gemacht wurde. Ferner erhält er in seiner Notlage vom Einsiedel in Form eines hinterlassenen, vorhersagenden Briefs einen ausschlaggebenden Wink, die Wildnis zu verlassen und in die Welt zu treten⁸²:

⁸¹ Dieser Entfaltung von Autonomie hilft die beschreibende und experimentelle Naturwissenschaft, vgl. F. BORKENAU: Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode, Darmstadt 1971 [ND der Ausgabe Paris 1934], S. 1. Weiterhin P. HAZARD: Die Krise des europäischen Geistes, Hamburg o.J., (5. Aufl.), S. 293: „Es gab aber eine Religion, die ihren Zwang ausübte, ob sie nun katholisch, protestantisch oder jüdisch war: man beseitigt diesen Zwang. Fort mit den Priestern, Pfarrern oder Rabbinern, die Autorität für sich in Anspruch nehmen. Fort mit den Sakramenten, den Riten, dem Fasten, der Abtötung des Fleisches; fort mit der Verpflichtung, zur Kirche zu gehen oder zur Synagoge. Die Heilige Schrift hat keinen übernatürlichen Wert mehr; die Gesetzestafeln und die Gebote fallen weg.“ Vgl. auch S. 275: „Die Stelle des Gottes Israels, Isaaks und Jakobs will ein abstrakter Gott einnehmen, der nichts anderes ist als die Ordnung des Universums, vielleicht das Universum selbst.“

⁸² Vgl. hierzu auch die Ausführungen bei G. KÖNNECKE: Quellen und Forschungen zur Lebensgeschichte Grimmelshausens, Bd. 1: Grimmelshausens Leben bis zum Schauenburgerischen Schaffnerdienst, Weimar 1926, S. 145-148.

„Lieber Simplicius / wann du diß Briefflein findest / so gehe alsbald auß dem Wald / und errette dich und den Pfarrer auß gegenwärtigen Nöthen / denn er hat mir viel guts gethan: Gott / den du allweg vor Augen haben / und fleissig beten sollest / wird dich an ein Ort bringen / das dir am bequemsten ist. Allein habe denselbigen stets vor Augen / und befeissige dich / ihm jederzeit dergestalt zu dienen / als wann du noch in meiner Gegenwart im Wald wärest / bedencke und thue ohne Unterlaß meine letzte Reden / so wirstu bestehen mögen: Vale.“ (ST, 51f.)

Der Einsiedler hat also augenscheinlich die dringliche Notlage von Ziehsohn und Pfarrer vorhergesehen: Wo mag dieser bequeme Ort, auf den der Eremit in seinem Brief hinweist, liegen? Dem weiteren Fortgang des Romans folgend kann er sich wohl kaum in der Welt der Menschen befinden. Die gefasste Entscheidung, den Wald zu verlassen, macht Simplicius in der Situation großer existenzieller Not von eben diesem Brief des Einsiedlers abhängig, der ihm den Schritt hinaus in die Welt – allerdings ausdrücklich unter der Auflage der steten Beachtung des frommen Gottesdienstes – mit entschiedenem Nachdruck anempfiehlt.

In der Folge wird Simplicius aber den Ratschlag seines Einsiedler-Vaters nicht länger beherzigen und das eingeforderte Gottvertrauen wird dem *appetitus societatis* weichen, so dass Simplicius immer tiefer in die sozialen und intersubjektiven Abhängigkeiten der menschlichen Gesellschaft gerät. Als „Waldmensch“ war er unabhängig, als „Weltmensch“ steht er nun unter dem Zwang der Gesellschaft und muss die entsprechenden Sitten, Rituale, Normen, Gesetze und Verpflichtungen dieser neuen Gemeinschaft erst erlernen, dann beachten und einhalten:

„Auch Simplicissimus wird zum „Weltmenschen“, d. h. zu einem Menschen, der mit Seinesgleichen erfolgreich umzugehen lernt. Auch er erwirbt – immer lernend, oft staunend, belustigt oder angewidert – teils als Opfer, manchmal als Schwankheld oder gar als betrügerisch-grausamer Täter, die Eigenschaften und Lebenstechniken der List, Klugheit und Anpassung, doch diese kamen in der Tabulatur des frommen Christenmenschen nicht vor.“⁸³

⁸³ W. KÜHLMANN: Grimmelshausens Simplicius Simplicissimus und der Dreißigjährige Krieg – Historische Signatur und Problemgehalt eines Epochenromans, in: DERS.: Grimmelshausen. An- und Absichten eines vormodernen Modernen. Heidelberg 2008, S. 53.

Erst allmählich begreift sich Simplicius als Gegenstand einer alles umfassenden und beherrschenden Weltökonomie, die sämtliche Lebensbereiche zu determinieren droht. Die Vorstellung des Vorrangs der persönlichen Entscheidungsfreiheit bekommt den faden Beigeschmack eines Determinismus⁸⁴, wonach die menschlichen Alternativen und Lebenswege fast ausnahmslos von äußeren Faktoren abhängen und somit die vermeintlich just gewonnene Entscheidungsfreiheit wieder in einem neuen Netz von Abhängigkeiten verloren geht:

„Dahero fieng ich wieder an zu gedencken / was ich doch immermehr anfangen solte? im Wald zu bleiben war mir unmöglich / weil mir alles so gar hinweg genommen worden / daß ich mich nicht mehr auffhalten konte / nichts war mehr übrig / als noch etliche Bücher / welche hin und her zerstreut / und durcheinander geworffen lagen [...].“ (ST, 51)

Diese grundlegende Spannung zwischen Freiheit und Determinismus wird literarisch im *Simplicissimus Teutsch* aufgearbeitet. Das Erzähler-Ich fragt im Medium der fiktionalen Romanwelt nach dem Sinn des wirklichen Lebens und nach der eigenen Verortung (und Verantwortung) innerhalb des göttlichen kosmischen Weltenlaufs.⁸⁵

Den im Text bedachten Sachverhalt anders gewendet: Die Autonomie gewinnt Simplicius aus der existenziellen Not heraus, denn zum weiteren Leben als Walderemit benötigt er grundlegende Werkzeuge und bevorratete Lebensmittel. Beides ist durch die Plünderung seiner Waldbehausung verloren gegangen. Zwangsläufig muss er nun in die Welt treten, um zu überleben. Die Notwendigkeit des putativen Übels diskutiert der Roman an sehr früher Stelle:

„[...] daß alle solche Ubel von der Güte deß Allerhöchsten / zu unserm Nutz / oft notwendig haben verhängt werden müssen [...].“ (ST, 17)

⁸⁴ Zum Determinismus vgl. M. SCHNEIDER: Das Weltbild des 17. Jahrhunderts. Philosophisches Denken zwischen Reformation und Aufklärung. Darmstadt 2004, S. 214-220. Vgl. hierzu auch W. RÖD (Hrsg.), Geschichte der Philosophie, Bd. VII, Die Philosophie der Neuzeit I. Von Francis Bacon bis Spinoza, bearb. von W. RÖD, München 1999 (2. verb. und erg. Aufl.), S. 13.

⁸⁵ Zur Verwendung des Terminus „Welt Lauff“ im *Simplicissimus Teutsch* siehe auch ST, 326.

Jeder Verselbstständigungsprozess des Individuums gegenüber der tradierten Ordnung⁸⁶ ruft aber auch Gegenimpulse hervor. Grimmelshausen beschreibt und reflektiert in seiner Figur den gescheiterten Weltmenschen mit all ihren irrationalen und eigennützigen Intentionen und Handlungen, die zu inneren Zerreißproben führen, die der Autor für den Leser, der eben ein solcher Weltmensch ist, unterschiedlich charakterisiert: Olivier präsentiert als Figur den „radikalen Unmenschen“, Simplicius wird hingegen über weite Teile des Romans als „läuterungsfähig“ vorgestellt. Simplicius, der zum Ende im V. Buch des *Simplicissimus Teutsch* das Ideal des ehrlichen Christen-Menschen zurückgewinnt, führt in der jeweiligen Ausrichtung vorherrschende, romankonstituierende Perspektiven mit.⁸⁷

Grimmelshausen konstruiert mit dem Eintritt in die Welt seine Figur Simplicius als anfällig, fehlerbehaftet und allen Lastern zugeneigt – eben als der „Welt verfallen“; die bisherige christliche Geborgenheit geht verloren. Er stellt seinen „zurechtgerichteten Lesern“ den Weltmensch mit dessen Fehlern vor und legt dar, wie Simplicius in den jeweiligen Lebensumständen dem Laster verfällt und über Dauer verhaftet bleibt, dabei aber gar nicht merkt, auf was für einer Stufe der Verdammnis er sich befindet.⁸⁸

„Indessen ists doch gewiß / daß ein Welt-Mensch / welcher aller Untugenden und Thorheiten gewohnt / und selbstn mit macht / im wenigsten nicht empfinden kan / auff was vor einer bösen Sprossen er mit seinen Geferten wandelt.“ (ST, 74)

Simplicius wird in seiner Anfälligkeit für moralische Verderbtheiten in gewisser Weise eine Typisierung des *Herrn Omne*. Die von Grimmelshausen

⁸⁶ Zum thomistischen Naturgesetzbegriff und zum Zusammenhang von Ordnung, Maß und Regel im Thomismus vgl. F. BORKENAU: Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode, Darmstadt 1971, S. 27-35.

⁸⁷ So zum „Unmenschen“ ST, 344, zum „Weltmenschen“ ST 355 und zum „Christenmenschen“ ST, 400 bzw. C, 100.

⁸⁸ Vgl. R. HILLENBRAND: Erzählperspektive und Autorintention in Grimmelshausens *Simplicissimus*. Ein poetologischer Kommentar, Frankfurt am Main u. a., 2008, S. 23.