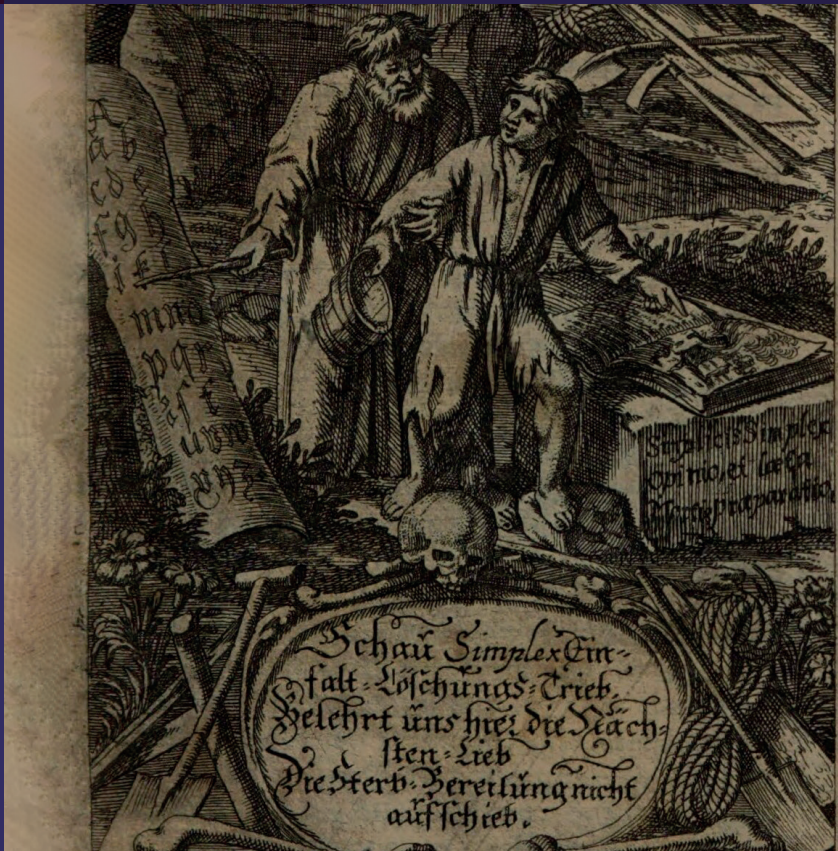


Daniela Fuhrmann

Zwischen Welterfassen und Weltverfassen

Pikarische Lebensbeschreibungen
von Grimmelshausen, Beer und Reuter

PHILOLOGIE
DER KULTUR



Königshausen & Neumann

Daniela Fuhrmann

—

Zwischen Welterfassen
und Weltverfassen

PHILOLOGIE DER KULTUR

Herausgegeben von

Christian Kiening

Sabine Schneider

Hans-Georg von Arburg

Band 21

Daniela Fuhrmann

Zwischen Welterfassen und Weltverfassen

Pikarische Lebensbeschreibungen
von Grimmelshausen, Beer und Reuter

Königshausen & Neumann



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Gedruckt mit der Unterstützung des OA-Publikationsfonds für Geistes- und Sozialwissenschaften sowie des Zentrums für historische Mediologie (ZHM) der Universität Zürich.

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

1. Auflage 2025

Erschienen 2025 im Verlag Königshausen & Neumann GmbH

© Daniela Fuhrmann

Verlag Königshausen & Neumann GmbH
Leistenstraße 7, D-97082 Würzburg, Germany
info@koenigshausen-neumann.de

Umschlag: skh-softics / coverart

Umschlagabbildung: *Der Aus dem Grab der Vergessenheit wieder entstandene Simplicissimus* (1684); Bayerische Staatsbibliothek München, Res/P.o.germ. 519 pr, S. 53, urn:nbn:de:bvb:12-bsb10924827-2

Druck: docupoint, Magdeburg, Germany

<https://doi.org/10.36202/9783826088822>

Print-ISBN 978-3-8260-8881-0

PDF-ISBN 978-3-8260-8882-2

www.koenigshausen-neumann.de

Inhalt

1. Einleitung	7
2. Sprache, Welt und pikarisches Ich.....	29
2.1 Spracherwerb – Sprachnutzung – Sprachreflexion	29
2.2 Weltbefähigung durch Sprache? <i>Simplicissimus Teutsch</i>	37
2.3 Fama und Gerede: Der Gossip der Courasche	57
2.4 Vom Erzählen erzählen oder ‚Unterhaltung‘ im <i>Corylo</i> und im <i>Jucundus</i>	73
2.5 Das pikarische Ich als Integrationsfigur und die Potenz der Leerstelle	106
3. Zwischen Himmel und Hölle: Erzählen von Welt	137
3.1 Hauptfiguren als Teufel und Heilige: eine kleine Phänomenologie	137
3.2 Bekehrung als Kunst? – Springinsfeld und Simplicius.....	174
3.3 Ein imaginiertes Beicht-Gespräch: die <i>Herren</i> und <i>Courasche</i>	193
3.4 <i>Ich bin der Tebel</i> ... Diabolisches ganz ohne Gott.....	202
3.5 Bloß noch Gespenster	224
4. Was ist ‚die Welt‘? Eine Synthese – nebst Ausblick auf eine ‚literarische Öffentlichkeit‘	241
Literatur	259

1 Einleitung

Treffen sich zwei in der Schreibstube ... So könnte der Beginn von einem, zugegebenermaßen, wohl eher schlechten Witz lauten. Und in der Tat deutet schon die Überschrift zur Episode über ‚die zwei in der Schreibstube‘ auf eine Pointe hin, der sich die Handlung – mehr oder weniger zielstrebig, muss man allerdings sagen – dann auch entgegenbewegt: *Dem Secretario wird ein starcker Geruch in die Cantzley gerauechert* (ST 97, 23/24). Zuvor allerdings sieht sich eben dieser *Secretarius* noch weiteren Angriffen seines Schülers ausgesetzt, den er eigentlich nur das Rechnen hätte lehren sollen, der als Neuling in der Kanzlei aber durch allerhand Gegenstände abgelenkt wird, die er verwundert hinterfragt oder kommentiert. Die Rechenzeit wird vertrieben von einer Unterhaltung, die nicht nur auf Seiten des Schülers die Augen-Lust mit Frage-Lust paart, sondern eine *delectatio* wohl auch für die Lesenden bieten kann, wenn sie sich in der Rezeptionshaltung mit dem *Secretarius* identifizieren. Der nämlich kann sich des Lachens wegen einiger Gesprächsbeiträge seines Schülers kaum enthalten (vgl. ST 99, 27/28). So tadelt der Kanzlei-Neuling beispielsweise das *schmierig Dintenfaß* (ST 98, 10) seines Lehrers, der die Kritik zu entkräften sucht und stattdessen den Wert des Gegenstandes hervorhebt. Doch hat der Schüler da schon längst das nächste Objekt im Visier, kommt ihm nämlich das *Titular-Buch ohngefaehr in die Haend* (ST 99, 12), an dem er prompt bemängelt, dass es *mehr Thorheiten* beinhalte, *als [ihm] bißhero noch nie vor Augen [ge]kommen* seien (ST 99, 13/14). Er macht sich über die verzeichneten Titel wie *Gnaedig*, *Gestreng* oder *Geborn* (ST 99, 19/20) lustig, deren Aussagewert er in Frage stellt. Und indem er nun seinerseits *dieses also belachte/ entranne [ihm] ohnversehens ein solcher grausamer Leibs-Dunst/ daß beydes [er] und der Secretarius darueber erschracken; dieser meldet sich augenblicklich so wol in [ihren] Nasen/ als in der gantzen Schreibstuben so kraefftig an/ gleichsam als wenn man ihn zuvor nicht genug gehoeret haette* (ST 100, 5–10). Gerade unter Berücksichtigung der Kapitelüberschrift könnte man hier nun annehmen, die ganze Episode aus Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch* ziele, neben der körperlichen Entspannung im Lachen, auf eine im knatternden Furz lustig pointierte Kritik durch den Schüler: Namen und Titel? Alles Schall und Rauch.

Dass Texte wie der *Simplicissimus*, die zwar gemeinhin der Unterhaltungsliteratur zugerechnet werden, weitaus mehr können (und wollen), als allein – und dies häufig durch Darbietung komischer Begebenheiten – die Zeit zu vertreiben, ist kein Geheimnis. Selbstaussagen markieren neben der vergnüglichen Qualität häufig den Nutzwert,¹ dessen unterschiedlichen Dimensionen auch die in den letzten Jahren stark angewachsene Forschung zum sogenannten niederen oder pikarischen Roman/Erzählen² wiederholt nachgegangen ist. Die hier an den Beginn gesetzte Schreibstuben-Episode aus dem wohl bekanntesten frühneuzeitlichen Vertreter pikarischen Erzählens im deutschsprachigen Gebiet vereint auf kleinstem Raum viele dieser mit einem möglichen Nutzwert in Verbindung stehenden Aspekte, die nicht selten gerade deswegen nützlich sind, weil sie einen Zugang zur Welt ermöglichen. Im Schüler Simplicius zeigt sich etwa die spezifische Weltsicht ‚von unten‘, weil er aufgrund seiner bäuerlichen Herkunft weder das Innenleben einer Kanzlei kennt noch mit Titeln für die gesellschaftlich oberen Schichten vertraut ist: *Allerheiligst/ Unueberwindlichst/ Durchleuchtigst! Sind das nicht Goettliche Eigenschaften?* (ST 99, 17/18) Aus dieser Position heraus erscheint der Junge zwar närrisch in seinen Nachfragen: *[U]nd was muß allzeit das Geborn darbey thun? man weiß ja wol/ daß keiner vom Himmel faellt [...]* (ST 99, 20/21).³ Doch erlaubt es gerade diese Unvertrautheit mit den für ihn keineswegs offensichtlichen Gepflogenheiten, gesellschaftlich etablierte Selbstverständlichkeiten zu hinterfragen und im Hinterfragen sowie mitunter auch im Lächerlich-Machen Kritik daran zu üben: *[W]as ist das vor ein naerrisch Wort/ Vorsichtig? welchem stehen dann die Augen hinten im Kopff?* (ST 99, 26/27)⁴ Wenn er außerdem bei Kenntnisnahme der Titel voller Verwunderung fragt: *[D]ieses alles sind ja Adams-Kinder/*

1 Vgl. die programmatische Titelformulierung *Ueberauß lustig/ und maenniglich nutzlich zu lesen* (ST 11, 9); ausführlicher zu ‚Nutz und Lust‘ Kap. 2.4 Vom Erzählen erzählen.

2 Sichtbar in verschiedenen Sammelwerken: Ehland/Fajen (Hrsg.): *Das Paradigma des Pikaresken*; Mohr/Waltenberger (Hrsg.): *Das Syntagma des Pikaresken*; Werber/Lickhardt (Hrsg.): *Transformationen des Pikarischen*; Mohr/Struwe/Waltenberger (Hrsg.): *Pikarische Erzählverfahren*; Lickhardt/Schuhen/Velten (Hrsg.): *Transgression and Subversion*.

3 Zur Position des Narren beispielsweise Hillenbrand: *Der traurige Simplicissimus*; Neuhaus: *Überstudierte Phantasten*; Schillinger: *Formen der Narrheit*; Strässlé: „Vom Unverstand zum Verstand durchs Feuer“.

4 Zu Komik und Satire z.B. Bergengruen: *Die Formen des Teufels*; Berns: *Johann Beer, der Satiriker*; Breuer: „Lindigkeit“; Merzhäuser: *Satyrische Selbstbehauptung*; Simmank: *Heiligenleben und Utopismus*; Solbach: *Johann Beer*; Trappen: *Grimmelshausen und die menippeische Satire*; vgl. außerdem *Simpliciana* 43 „Satirisches Schreiben bei Grimmelshausen und in der Literatur der Frühen Neuzeit“.

und eines Gemaechts miteinander/ und zwar nur von Staub und Aschen! Wo komt dann ein so grosser Unterscheid her? (ST 99, 15–17), findet sich die den Pikaroroman wesentlich bestimmende Bedeutsamkeit genealogischer Abstammung angesprochen,⁵ die nicht nur soziale Differenz und damit einhergehende Zugangsvoraussetzungen respektive -beschränkungen in der Bewegung durch die Welt markiert, sondern über den Fokus aufs Elternhaus auch Sozialisierungsleistungen als eine Ausgangsbedingung für Weltgewandtheit thematisiert. Die in der Regel defizitäre Erstausrüstung der Hauptfiguren findet ihren Ausgleich in einer recht unbändigen Neugierde, dem Motor der Welterschließung,⁶ die auch den Jungen in der Schreibstube antreibt, ihm Unvertrautes im Austausch mit dem erfahreneren Gegenüber zu ergründen. So entwickelt sich die Situation zwischen ihm und dem *Secretarius*, die ursprünglich als Unterweisung im Rechnen eine Art der Schulbildung anstrebte, zu einem umfangreicheren Lehrgespräch,⁷ das unterschiedliche Wissensbereiche berührt und zugleich Modi des Wissenserwerbs vorführt,⁸ wie beispielsweise den Einbezug von Bildern innerhalb der Didaxe.⁹

Verschiedene Entwicklungen des pikarischen Erzählens seit seinen Anfängen im Spanien des 16. Jahrhunderts bis zur Adaptation durch Grimmelshausen und andere deutschsprachige Autoren im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts mögen es begünstigt haben,¹⁰ dass ebendieses Angebot eines Weltzugangs immer stärker auch zum Gegenstand poetologischer Reflexion hat werden können. So erlaubt beispielsweise die Loslösung aus dem religionspolitischen Kontext, der die Wahl der autodiegetischen Erzähler in der *novela picaresca* maßgeblich bewirkt habe, ein (noch)

5 Zu Herkunft und Genealogie etwa Bässler: Kuckuckskinder und Bastardtexte; Kraft: Zwischen anverwandt und anverwandelt; Strässle: Pikarische Familienmuster; Struwe: Erzählen *ab ovo*.

6 Zur sich verändernden Haltung gegenüber der Neugierde Müller: *curiositas* und *erfahrung*; Krüger (Hrsg.): *curiositas*.

7 Zum Lehrgespräch vgl. etwa Borgstedt: Diskursparodie; Deeg: Zu Form und Funktion von Gesprächsszenen.

8 Zu Wissen und Wissensvermittlung Mohr/Struwe/Waltenberger: Pikarische Erzählverfahren, bes. S. 10–17; Struwe: Episteme des Pikaresken; Zeisberg: Oeconomische Versetzungen; vgl. außerdem Simpliciana 26 „Grimmelshausen und die Wissenschaften“ sowie Simpliciana 34 „Grimmelshausen und das Wissen vom Menschen“.

9 Zur besonderen bildlichen Darstellungsweise der Allegorie z.B. Gersch: Geheimpoetik; Hess: Gaukelpredigt; Wiethölter: „Baldanderst Lehr und Kunst“ sowie „Schwartz und Weiß aus einer Feder“.

10 Vgl. die Überblicksdarstellungen von Rötzer, dessen Ausführungen sich dezidiert den Wanderbewegungen aus dem spanischen in den deutschen Kulturraum widmen, etwa in: *Pícaro – Landstörtzer – Simplicius*; „*Novela picaresca*“ und „*Schelmenroman*“; Der europäische Schelmenroman.

freieres Spiel mit dieser Ich-Erzählhaltung¹¹ sowie einer sich daran knüpfenden Perspektivität. Für die spanischen Ursprungstexte wie den *Lazarillo* und den *Guzmán* werden diese Elemente bekanntlich auf die für ihre Autoren angenommene Existenz als oder wenigstens Nähe zu den *conversos* zurückgeführt, die trotz freiwilligen oder erzwungenen Religionswechsels keine uneingeschränkte Aufnahme in die altchristliche Gesellschaft fanden, deren scheinheilige Praktiken sie demzufolge unter dem Schutzmantel der Ich-Erzählung eines kaum zu belangenden Pikaro kritisierten.¹² Wird also die Ermöglichungsbedingung der literarischen Form im Spanien des 16. Jahrhunderts, trotz ebenso sichtbarer Intertexte wie etwa Augustins *Confessiones*, in einer primär politischen Situation gesehen, können spätere und in einem anderen kulturellen Kontext wirkende Autoren wie Grimmelshausen in ihrer Verwendung der Ich-Erzählhaltung auf deren nun bereits etablierte romanhafte Tradition zurückgreifen; sie reagieren demnach gewissermaßen dezidiert systemintern, wenn sie mit divergierenden, da standortabhängigen Sichtweisen experimentieren und darüber – auch abseits der nun bereits Topos gewordenen, geschützt zu äußernden Kritik – selbstreflexiv und in größerem Ausmaß adäquate Darstellungsmöglichkeiten von Welt ausloten.

Während sich mit der Wanderbewegung des pikarischen Erzählens aus dem spanischen in den deutschsprachigen Raum konkrete Stoßrichtungen einer Kritik verlieren,¹³ kommt es hier, möglicherweise über eine produktive Anknüpfung an die existierende Prosa von Exempel- und Historiensammlungen, zunächst zu (teilweise auch fadenscheinigen) moralisierenden Rahmungen, die das von den Ich-Erzählern episodisch Dargebotene, oftmals Unerhörte, einzuhegen vorgeben, wobei sich die Erzählung und deren Deutung immer weniger scharf voneinander trennen lassen, bis beides letztlich häufig auch formal auf eine Ebene zusammengezogen ist und somit die Möglichkeit eindeutig zuzuweisenden Sinns mindestens in Frage gestellt, wenn nicht gar verweigert wird.¹⁴ Deswegen ist, trotz mitunter durchaus dominant satirischer Schreibweise, dem pikarischen Erzählen mit einer „Rückführung [...] auf die Tradition der me-

11 Zur Bedeutung der Ich-Erzählhaltung für die Entwicklung des Romans in der Frühen Neuzeit Glauch/Philipowski: Vorarbeiten zur Literaturgeschichte, bes. S. 2.

12 Vgl. maßgeblich Rötzer: Geschlossene oder offene Erzählstruktur?, bes. S. 162–165; ders.: Der europäische Schelmenroman, bes. S. 32–35.

13 Als Zwischenstufe der Wanderbewegung sind hier noch französischsprachige Adaptationen zu nennen, die zugleich Einflüsse des *roman comique* auf die deutschsprachige Pikareske ermöglichten; zum *roman comique* im Verhältnis zum Schelmenroman Bauer: Der Schelmenroman, bes. S. 141–162; Valentin: Französischer ‚Roman comique‘.

14 Vgl. Althaus: Topische Radikalisierung, bes. S. 92.

nippeischen Satire [auch] nur partiell“ beizukommen,¹⁵ da diese letztlich mit klar ordnenden Prinzipien kalkulieren muss, um ihrer Funktion gemäß nachvollziehbar strafen zu können, Vorbilder oder Abschreckung zu entwerfen.¹⁶ Die pikarisch angebotene Perspektivierung der Welt ist mit einem stringenten Schwarz-Weiß jedoch nicht einverstanden. Und so kann es auch nicht ihr Anliegen sein, dieses zu vermitteln, sondern stattdessen von der Vielgestaltigkeit der Welt und ihrer Wahrnehmung auszugehen, aufgrund derer Kritik *eine* von weiteren Möglichkeiten ist, sich zur Welt zu verhalten – vorausgesetzt, das Defizit ist überhaupt diejenige an einer Situation wahrgenommene und herauszustellende Facette. Belehrendes in jeglicher Form verlagert sich immer stärker auch auf die Ebene des Geschehens, verliert eine formal markierte Stellung, ordnet sich bestimmten Figuren zu sowie anderen Intentionen bei und unterliegt so diegetischen Hierarchiedynamiken; Sinnangebote müssen sich daher vermehrt aus der erzählten Welt ergeben, ja aus ihr erschlossen werden,¹⁷ so dass über deren Konstruktion wie Relationierung zu einem Außerhalb der Texte dementsprechend neu nachzudenken ist.

Dass diese für narrative Texte wohl grundlegendste Frage überhaupt, diejenige nach dem Weltbezug von Literatur sowie nach einem damit einhergehenden möglichen Wirklichkeits- wie Wirksamkeitsverständnis,¹⁸ in den Texten des 17. Jahrhunderts gesteigerte Aufmerksamkeit erfährt, deuten in der *Simplicissimus*-Episode allein schon das gewählte Setting der Schreibstube sowie das dortige Gespräch an, das gleich mehrfach die Referenzialisierbarkeit sprachlicher Zeichen infragestellt. Bezieht man

15 Althaus: Topische Radikalisierung, S. 69.

16 Für eine eingehende Auseinandersetzung gerade mit dem *Simplicissimus* vor dem Hintergrund der Mennipea vgl. Trappen: Grimmelshausen und die mennipeische Satire; Bergengruen: Die Formen des Teufels.

17 Etwas anders akzentuiert und frühere Texte bearbeitend widmet sich Seeber: Diesseits der Epochenschwelle, Textmomenten, die auf einen systematischen Einbezug der Rezipierenden in die Romanpoetik hindeuten, was sowohl den Gebrauchswert der Texte unterstreiche als auch die Hierarchisierung deutlich mache: „[I]m Sinne einer praxeologischen Lesart wird damit auch die Frage nach dem fiktionalen Status der Romane ihrem Nutzwert untergeordnet [...]“ (S. 48).

18 Vgl. repräsentativ für die Menge an existierenden Erzähltheorien etwa Schulz: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive, bes. S. 292; oder Koschorke: Wahrheit und Erfindung, bes. S. 9–12, mit Verweis auf das Erzählen als anthropologische Konstante, sich als Mensch die Welt durch Geschichten anzueignen; sowie eine Vielzahl von Titeln, die durch ihre Beschäftigung mit der möglichen ‚Faktualität‘ und/oder ‚Fiktionalität‘ von Texten sowohl ein erhöhtes und anhaltendes Interesse für den Weltbezug von Literatur zum Ausdruck bringen als auch dessen offensichtlich stets neue Diskussionswürdigkeit, so etwa Lethen/Jäger/Koschorke (Hrsg.): Auf die Wirklichkeit zeigen; Zipfel: Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität; Klauk/Köppe (Hrsg.): Fiktionalität; Fludernik/Ryan (Hrsg.): Narrative Factuality.

das unmittelbare Handlungsvorfeld dieser als Schwank sich gebenden Episode mit ein, intensivieren sich zum einen die Hinweise auf ein besonderes Interesse an der Diskussion textvermittelter Zugänge zur Welt, die gerade nicht auf einer Metaebene platziert sind, sondern durch die Romanhandlung zum Ausdruck gebracht werden. Nichtsdestotrotz gewinnt hier zum anderen die Selbstreferenzialität dieser Diskussion Kontur. Einige Kapitel, die der Schreibstuben-Episode unmittelbar vorangehen, konstruieren in ihren Überschriften eine Konfrontation zwischen Simplicius und der Welt, wenn sie ankündigen: Simplicius *tadelt die Leut/ und sihet viel Abgoetter in der Welt* (ST 86, 2/3) sowie *Dem seltsamen Simplicio kompt in der Welt alles seltsam vor/ und er hingegen der Welt auch* (ST 91, 16/17). Das Verhältnis zur Welt drückt sich hier deutlich im Bild einer räumlichen Gegenüberstellung aus, wenn es zunächst im Beschauen der Welt durch Simplicius besteht, sodann eine gegenseitige Wahrnehmung umfasst, was jeweils zwei verschiedene Standpunkte voraussetzt. Dass die räumlich konfigurierte hier mit einer zusätzlichen Differenz in der Haltung einhergeht, machen Begriffe der Überschriften (tadeln, seltsam vorkommen) wie auch die weitere Kapitellectüre schnell ersichtlich. Simplicius' Kontakt mit der Welt ist gleich doppelt erschwert, denn seine christliche Sozialisation im Abseits der Gesellschaft, die zum Zeitpunkt ihrer Erzählung noch als Domestizierung gepriesen wurde, erscheint auf einmal problematisch und als eigentliche Ursache von Distanz:

[...] weil ich erzogen und gewehnet worden/ die Gegenwart Gottes allezeit vor Augen zu haben/ und auff's ernstlichst nach seinem heiligen Willen zu leben/ **und weil ich denselben wuste/** pflegte ich der Menschen Thun und Wesen gegen demselben abzuweichen/ in solcher Übung beduenckte mich/ ich sehe nichts als lauter Greuel: [...]. (ST 86, 10–16; Hervorhebung DF)

Für seine Sicht der Welt setzt Simplicius folglich *seine* Kenntnis vom Willen Gottes zentral, und ebendiese Kenntnis, die ihn die Welt nur als *lauter Greuel* wahrnehmen lässt, speist sich, daran lässt der weitere Verlauf der Kapitel keinerlei Zweifel, nahezu ausschließlich aus der Lektüre geistlicher Schriften, allen voran aus der Vertrautheit mit der Bibel. Im steten Abgleich mit den teils zitierten biblischen Worten auf der einen Seite, weist Simplicius die von ihm wahrgenommene Welt auf der anderen Seite als fehlerhaft oder wenigstens als abweichend von seinen Er-

wartungen und auch Anspruchshaltungen aus.¹⁹ Im Zuge des wiederholten Abgleichs findet sich außerdem ein Hinweis auf ein mögliches Verständnis dessen, was als ‚Wirklichkeit‘ angesehen wird:

DAmals war bey mir nichts schaetzbarliches/ als ein reines Gewissen/ und aufrichtig frommes Gemuet zu finden/ welches mit der edlen Unschuld und Einfalt begleitet und umgeben war; ich wuste von den Lastern nichts anders/ als daß ich sie etwan **hoeren nennen/ oder darvon gelesen** hatte/ und wenn ich deren eins **wuercklich** begehen **sahe/** war mirs ein erschroeckliche und seltene Sach [...]. (ST 86, 4–10; Hervorhebung DF)

Demzufolge, das lässt sich vorläufig festhalten, wird als ‚wirklich‘ betrachtet, was außerhalb von mündlichem oder schriftlichem Text, also außerhalb sprachlicher Vermittlung, wahrnehmbar in Erscheinung tritt, auf das Texte aber in bestimmter Art Bezug nehmen. Die deutlich vorgeführte Diskrepanz zwischen der Welt, die vom geistlichen Schrifttum vermittelt wird, und der ‚wirklichen‘ Welt, die sich Simplicius stattdessen zeigt, eröffnet nicht nur kritische Fragen danach, inwieweit die christliche Religion adäquat auf die physisch und mit den Sinnesorganen zu erlebende Welt vorbereitet, sondern auch danach, welche Textformate sich als Zugang zur Welt anbieten. Selbst wenn das hier erwähnte *Evangelium* (ST 86, 17) grundsätzlich u.a. als Lebensbeschreibung gelten dürfte, ergeben sich Simplicius’ abgleichende Fehlermeldungen über die ‚wirkliche‘ Welt im Kontrast zur biblisch konstruierten dennoch fast ausnahmslos aus präskriptiven, einen Zielzustand also allererst anvisierenden Texten (*Gesetz, Warnungen, Befehl* []; ST 86, 17/18; 86, 30; 92, 1).

Während Simplicius keinen Zweifel an seinen Informationsquellen über die nun von ihm durchlaufene Welt hegt, sondern die wahrgenommenen Defizite der Welt zuschreibt, sehen Figuren in seinem näheren Umfeld den noch nicht erreichten Zielzustand beim Jungen selbst. Sein Dienstherr, der Gubernator von Hanau, setzt daher auf weitere Ausbildung, doch diesmal in anderem Modus. Er schickt ihn nicht nur in die Schreibstube, damit er das Rechnen lerne. Der Junge solle außerdem *die Statt* [...] *beschauen*, weil sein Herr annimmt, die Einfalt *würde sich*

19 Die Gegenüberstellung aus textpräformierter Weltsicht, daraus sich ergebenden Erwartungen und konfrontativer Haltung zum Erlebten wird hier auch sprachlich gestützt: [...] *wie verwundert ich mich anfaenglich/ wann ich das Gesetz und Evangelium/ sampt den getreuen Warnungen Christi betrachtete/ und hingegen der jenigen Werck ansahe/ die sich vor seine Juenger und Nachfolger außgaben* (ST 86, 16–20; Hervorhebung DF). Weitere auch sprachlich markierte Abgleiche dieser Art, in denen die erlebte Welt für Simplicius immer defizitär erscheint: ST 86, 29–87, 7; 88, 15–25; 91, 25; 91, 32–92, 2; 92, 17–19; 93, 27.

legen/ wann [Simplicius] herumb terminirte/ etwas sehe/ hörte/ und von andern geschulet/ [...] würde (ST 97, 17–21). Diese Stimulation zur eigentlich textlos funktionierenden Empirie knüpft die Möglichkeit zum Welt-Erfahren über die Betonung des ‚Herum terminieren‘ letztlich poetologisch doch an Simplicius’ Text.²⁰ Schließlich verspricht dieser nichts weniger als die *Beschreibung deß Lebens eines seltsamen Vaganten/ [...] wo und welcher gestalt Er nemlich in diese Welt kommen/ was er darinn gesehen/ gelernet/ erfahren und außgestanden* (ST 11, 4–7), so dass Rezipierende textvermittelt zwar, aber doch am ‚Herum terminieren‘ teilhaben können und demgemäß möglicherweise ebenfalls an der so erfahrenen Welt *geschulet* werden. Da die Aufforderung des Gubernators unmittelbar vor der Schreibstuben-Episode platziert ist, wird dem in seiner Weltbefähigungskompetenz als problematisch eingestuften religiösen Schrifttum nun nicht allein der Modus eines empirischen Weltzugangs an die Seite gestellt. Mit der Kanzleisprache kommt darüber hinaus eine alternative Form der Schriftkommunikation ins Spiel, der offenbar ein gestaltender Anteil an Gesellschaft und Welt zugetraut wird, auch wenn der erlebende Simplicius dies während seiner Lehrzeit noch belächelt. Repräsentationalismuslogiken verhaftet, amüsiert ihn in der Diskussion des Titularbuches vor allem, dass Ausgesagtes keineswegs der Wirklichkeit entspreche: *[D]as Wort Wolgeborn sey eine gantze Unwarheit/ solches wuerde eines jeden Barons Mutter bezeugen/ wenn man sie fraget/ wie es ihr bey ihres Sohns Geburt ergangen waere?* (ST 100, 1–4) Die bloße Existenz des Titularbuches hingegen deutet zugleich an, dass Schrift Welt durchaus reguliert, indem sie Hierarchien fixiert, die wiederum Sozialverhalten determinieren. Titel machen eben auch Leute, sie sind nicht nur Schall und Rauch.

Im Gegensatz zu Simplicius hat der *Secretarius*, seinem Tätigkeitsfeld gemäß, ein Verständnis für Texte in ihrer sozialkonstruktivistischen bis performativen Qualität. Im bereits erwähnten Lobpreis des Tintenfassens hat er seinen Schüler sogar auf die Möglichkeiten zur Welt- und Wirklichkeitsgestaltung durch Schriftproduktion hingewiesen. Weil der sich aber von anderen Gegenständen ablenken lässt und zudem alles mit seinem Furz überdeckt, rückt dieses Potenzial auf Handlungsebene gleich mehrfach in den Hintergrund. Von dort soll der Lobpreis als lehrhafter Anteil der Schwank-Episode hier noch einmal hervorgeholt werden, da er die poetologische Auseinandersetzung mit den Weltzugängen durch Literatur recht spezifisch ausrichtet auf Texte mit möglicherweise erfundenen

20 Zur mehrdeutigen ‚Erfahrung‘ von Welt Müller: Erfahrung.

Gegenständen und damit ein kritisches Moment einfängt, mit dem sich gerade die romanhafte Literatur in Abwendung eines Lügenvorwurfes auseinanderzusetzen hatte.²¹ Der *Secretarius* hebt sein Tintenfass als *bestes Stueck in der gantzen Cantzley* hervor, *dann auß demselben lange er herauß was er begehre/ die schoenste Ducaten/ Kleider/ und in Summa was er vermoechte* (ST 98, 11–13). Zum einen ist hier sicherlich ein finanziell ertragreiches Dienst-Lohn-Verhältnis indiziert, welches das Schreiben als Mittel zum Gelderwerb und das Geld als Mittel zur Lebensgestaltung ausgibt.²² Doch stellt sich die produktive Kraft des Schreibutensils nicht von selbst ein, sondern sie erfordert einen fähigen Nutzer wie den *Secretarius*. Er nämlich verfüge über *einen Arm im Kopff/ der solche Arbeit verrichten muesse*, mit dem er *diese kuenstliche[n] Griff[e]* beherrsche *wie unzehlich viel andere mehr/ welche gemeiniglich/ wann sie nur fleissig fischen/ zu reichen Herren darauß werden* (ST 98, 21/22, 26 u. 30–32). Der ‚Arm im Kopf‘ sowie die Charakterisierung seiner adäquaten Nutzung als ‚kunstvolle Griffe‘ deuten auf ein Mehr als eine bloß mechanische Beherrschung des Schreibens; ob dieses Mehr Einfallsreichtum, Vorstellungsvermögen, Kreativität oder Ähnliches sein könnte,²³ wird hier nicht expliziert, doch wird auch keine dieser Optionen ausgeschlossen. Vielmehr legt allein die verwendete Bildsprache, die für die Beschreibung des Vorgangs herangezogen ist, eine derartige Deutung nahe. Zwar nennt der *Secretarius* nur administrative Professionen, wenn er aufzählt, dass *Cantzler/ Doctorn, Secretarii, Procuratorn oder Advocaten/ Commissarii, Notarii, Kauff- und Handels-Herren* (ST 98, 28–30) diese Kunst beherrschten; doch beendet er die Reihe mit einem offenen Stellvertreterelement, wenn er sagt: *und unzehlich viel andere mehr* (ST 98, 30). Könnten dann nicht auch Autoren unterhalten-

21 Ein Resümee, ausgehend von der Kritik am Amadís, bietet Seeber: Diesseits der Epochenschwelle, S. 14–22, der herausarbeitet, dass „Fiktionalität und Lügenhaftigkeit zusammengesehen werden“ (S. 22), Unwahrscheinliches unter der Zielrichtung auf einen Nutzwert allerdings als akzeptabel ausgegeben wird.

22 Zu ökonomischen Aspekten pikarischer Texte wie Schreiber Bergengruen: Die Geschichte der 200 Dukaten; ders.: Schuld und Schulden; Kleinjung: Pikareske Ökonomie; Lämke: Zirkulationsmittel und hermeneutischer Zirkel; Schütze: Der Schreiber und das Geld; Zeisberg: Das verschimmelnde Geld des Pharao; ders.: Das Handeln des Anderen; vgl. außerdem Simpliciana 40 „Geld. Interdiskursive Ökonomien bei Grimmelshausen“.

23 Zur Verhandlung von Einbildungskraft etwa Eickmeyer: Grimmelshausen als ‚Erfinder der deutschen Science Fiction‘?; Gaede: Der Wahn betrügt; Heßelmann: Fiktion und Wahrheit; Schütze: Der Schreiber und das Geld; vgl. außerdem Simpliciana 20 „Fabula und Historia in der Frühen Neuzeit“; häufig auch im Zusammenhang mit melancholischen Zuständen, vgl. beispielsweise Neuhaus: Überstudierte Phantasten; Schneiders: „Edel Ingenium“ und Melancholie.

der Romanliteratur den ‚Arm im Kopf‘ kunstvoll bewegen und so auf die eine oder andere Weise Welt hervorbringen?

Mit seinem Interesse am Verhältnis von (eigenem) Text zu Welt und Wirklichkeitsvorstellungen steht der *Simplicissimus* nun keineswegs allein da. Bereits ein cursorischer Blick auf die Titelblätter sowie Texteinsteige einiger weiterer pikarischer Lebensbeschreibungen aus dem letzten Drittel des 17. Jahrhunderts gibt zu erkennen, dass auch für sie dieses Thema zentral ist und dass sie dessen Verhandlung vor allem vor dem Hintergrund ihrer fingierten Anteile betreiben. Teils sogar explizit als Lebensbeschreibungen deklariert, suggerieren sie alle, ein außertextuell existierendes Leben abzubilden,²⁴ unterlaufen diese aufgerufene Repräsentationslogik dann aber durch konträre Indizien,²⁵ wenn etwa die *[a]usfuhrliche und wunderseltzame Lebensbeschreibung Der Ertzbetruegerin und Landstoerzerin COURASCHE* von ihrer eigenen Person diktiert worden sein soll und die Frage entsteht, wie viel Textinhalt bei einer *Ertzbetruegerin* wohl der Täuschung entbehren möge – vor allem, wenn der diktierte Text überdies von einem aufgeschrieben worden sein soll, *der sich vor dißmal nennet PHILARCHUS GROSSUS* (Cour. 11, 3–6 u. 16/17), also heut ein anderer sein kann als morgen?²⁶ Wird damit vielleicht ebenso die eindeutige Referenzialität von Zeichen als eine Illusion markiert? Auch die *[k]urtzweilige/ lusterweckende und recht laecherliche Lebens-Beschreibung vom SELTZAME[N] SPRINGINSFELD* wurde nicht von ihm selbst aufgeschrieben, vielmehr kam hier angeblich ebenfalls der schon einmal genannte Philarchus Grossus zum Zug, der obendrein auf die *Anordnung des weit und breit bekanten Simplicissimi* (Spr. 155, 4/5, 1/2 u. 12/13) tätig geworden sein soll – eine prekäre Autorität, da der Text-Welt-Bezug von Simplicius’ eigener Lebensbeschreibung, wie im Eingangsbeispiel zu erahnen, alles andere als eindeutig sein dürfte. *Jucundi Jucundissimi wunderliche Lebens-Beschreibung* scheint zwar, so macht es der Einstieg in den Text glauben, von ihm selbst geschrieben, denn *durch dieses Mittel werden [s]eine Augen gezwungen auf das Papyr zu sehen/ welche sonst viel hundert Schlößer in der Luft erblicken/ aufgebauet von der wunderlichen Werkmeisterin der eitlen Phantasie*

24 Vgl. zum Faktualitätsanspruch, der mit der Textform Lebensbeschreibung/Autobiographie einhergeht, Wagner-Egelhaaf: Autobiographie, S. 2 (mit gleichzeitigem Hinweis auf den perspektivischen Zugriff auf die Wirklichkeit); Kraus: Art. Autobiografie; kritisch gegenüber einer Anwendung dieser Kategorisierungen insbesondere für vormoderne Ich-Erzählungen, auch wenn sie dem Formalkriterium des Autobiographischen (ein Ich beschreibt sein Leben selbst) gehorchen, Glauch/Philipowski: Vorarbeiten zur Literaturgeschichte, S. 32.

25 Vgl. Cordie: Raum und Zeit des Vaganten, S. 8–12.

26 Vgl. Kaminski: Wer ist Philarchus Grossus?

(vgl. *Jucundus* 105, 17–20). Ob ihm dieser Ausschluss der Phantasie aber gelingt? Auf die Spitze treibt es wohl *Schelmuffskys Wahrhaftige Curiöse und sehr gefährliche Reisebeschreibung*,²⁷ die eine über den Titel geschürte Begierde nach ‚Kuriositäten‘ sicherlich befriedigt, wenn sie gleich zu Beginn des ersten Kapitels die *wunderliche[] Geburth* des Protagonisten platziert, der doch ‚wahrhaftig‘ 4 *gantzer Monat* zu früh auf die Welt gekommen sein will, weil er sich aus lauter Neugierde auf eine in seinem häuslichen Umfeld herumlaufende Ratte *nicht länger zu bergen vermochte* (Schelm. 13). [D]er *Curiöse Leser* wird [aber] *nicht abergläubisch seyn und diese [s]eine [...] Reise-Beschreibung vor eine blosse Aufschneiderey und Lügen halten [...]* (Schelm. 12)?!

Die Texte gehorchen folglich einer doppelten und – auf den ersten Blick – scheinbar widersprüchlichen Logik: Zwar legen sie Wert darauf, als authentische Abbildungen einer außertextuellen Welt verstanden zu werden, indem sie die in der Regel am Faktischen orientierte Form des Lebensberichts wählen oder aber glauben machen, ihre Inhalte seien dem ‚wirklichen‘ Leben entnommen, keineswegs etwa einer idealisierten, höfisch-überhöhten, amourös- oder spirituell-verklärten Welt. Gleichzeitig aber nutzen sie nicht minder viele Strategien, mit denen sie ihre Inhalte doch eher in den Bereich des Erfundenen verweisen, wenn sie beispielsweise die angebliche erzählerische Abbildung eines Lebens dann doch als *wunderlich*, *wunderseltzam* oder *absonderlich* charakterisieren, ihre Titelfiguren mit (sprechenden) Namen versehen,²⁸ die weit eher auf Typen denn auf historische Subjekte schließen lassen, oder aber durch die Angabe von mehrstufigen personellen Publikationsvorgängen Zweifel erwecken, wie viel authentischer Lebensbericht in solchen Konstellation noch übrigbleibt. Anstelle hier nun aber von widerstreitenden und letztlich zu hierarchisierenden Erzählstrategien auszugehen,²⁹ ließe sich provokativ fragen, ob die gleichzeitige Äußerung, Welt zu (v)erfassen, nicht eine Anspruchshaltung aufbaut und eben darin eine Textgruppe eint, die vorgibt, einem abbildenden Erzählen und der darüber meist verheißenen Wirklichkeitsnähe auch als Erfundenes nicht nachzustehen.

27 Diesen umfangreichen Titel trägt erst die überarbeitete Fassung, die frühere Version spricht noch von: *Curiose und Sehr gefährliche Reißbeschreibung* (Schelm. A, Titelblatt).

28 Zur Benennung der Protagonisten, wenigstens der simplicianischen Schriften, durch Spitznamen siehe Eilert: *Nomen est omen?*, die darauf hinweist, dass die Namen zum Nachdenken bei den Rezipierenden anregen sollen; die Lesenden sollen aktiviert werden, das vom Namen Angedeutete mit dem Verhalten der Figuren abzugleichen.

29 Innerhalb derer die zuzulassende Fiktionalität ihren Wert lediglich erhält, indem sie die zu vermittelnde Lehre besser transportiert und/oder verträglich macht; vgl. Seeber: *Diesseits der Epochenschwelle*, z.B. S. 24 o. S. 26.

Die folgenden Detailanalysen gehen diesem möglichen Anspruch sowie dafür in Anschlag zu bringenden Begründungsmustern nach, die in Romanen verschiedener Autoren sichtbar werden, welche im späteren 17. Jahrhundert erschienen sind und sich selbst prominent in dem dargelegten Spannungsfeld positionieren. Gerade die Zusammenschau ausgewählter Texte von Grimmelshausen (*Simplicissimus Teutsch*, *Courasche*, *Springinsfeld*), Beer (*Corylo*, *Jucundus*) und Reuter (*Schelmuffsky*) verspricht Einsichten in die interaktive Konstitution und Bearbeitung eines Textfeldes, die einerseits autorunabhängige Gemeinsamkeiten, andererseits aber auch individuelle, teils gar aufeinander reagierende Modifikationen sichtbar machen. Mit einem Publikationszeitraum zwischen 1668 und 1697 entstammen alle Texte einem vergleichbaren literarhistorischen Hintergrund und zeigen hinsichtlich verschiedener Merkmale eine deutliche Familienähnlichkeit. Eines der markantesten ist wohl die soeben besprochene Selbstdeklaration als Lebensbeschreibung, die auf den Titelblättern an einen prominent in den Vordergrund gerückten Namen gebunden ist.³⁰ Spezifikum der hier ausgewählten Romane ist es, dass sie das auf den Titelblättern gegebene Versprechen in der folgenden Diegese relativ stringent durchhalten und das Syntagma des Lebens nicht bloß als funktionalen Rahmen nutzen, der allerhand Inhalte und weitere Textformen zu integrieren erlaubt. Stattdessen lassen sie ein Ich von seinem Leben und von sich selbst als ins Zentrum gerückter Einzelfigur erzählen, ohne die Handlung allzu häufig durch Einschübe jeglicher Art und auf Kosten einer Profilierung der Titelfigur zu unterbrechen. Mit dieser und um diese Figur herum entsteht folglich eine komplexe erzählte Lebenswelt,³¹ deren erfassende oder verfassende Relationierung zu einem Außerhalb des Textes über verschiedene Strategien überhaupt erst zur Disposition gestellt werden kann. Das pikarische Ich als Systemstelle eröffnet so nicht nur betont perspektivische Darstellung,³² sondern macht Selbstentwurf und -erkundung recht

30 Der *Schelmuffsky* erscheint hier zunächst als Ausnahme, schließlich verheißt er die Beschreibung einer Reise, macht diese aber schon innerhalb der ersten Zeilen seines ersten Kapitels ebenfalls zur Lebensbeschreibung, wenn er behauptet: *Damit ich aber diese meine sehr gefährliche Reise-Beschreibung fein ordentlich einrichte, so muß ich wohl von meiner wunderlichen Geburth den Anfang machen* (Schelm. 13).

31 Die ‚Lebenswelt‘ als solche trägt, wie Koschorke: *Das Mysterium des Realen*, S. 33, festhält, eine Wirklichkeitssuggestion in sich: „In der Lebenswelt, d.h. in der Sphäre, die den Menschen beheimatet, aber stets auch praktische Forderungen an ihn richtet, kommt das Reale nicht ‚von außen‘, sondern ‚ist immer schon da‘; [...]“.

32 Mohr/Waltenberger: *Einleitung*, S. 9, konstatieren die Wahrnehmung des Pikaresken „als prägnantes literarisches Potential einer dezentrierenden Perspektivierung von Weltverhältnissen“.

eigentlich zu einem Modus des Umgangs mit Welt: Welt(v)erfassen durch Ich(v)erfassen und umgekehrt.

Damit greifen die Texte eine nach allgemeinem Forschungskonsens zu ihrer Zeit ohnehin noch ungemein virulente Thematik auf: die Erweiterung der Möglichkeiten von Welterfahrung und die daraus resultierende Vervielfältigung von Perspektiven auf die Welt. Als historisch maßgebliche Ereignisse, die diesen häufig insbesondere für das 15. bis 17. Jahrhundert angesetzten Ausdifferenzierungsprozess prägten,³³ sind hier die Entdeckungs- und Eroberungsreisen des 15. Jahrhunderts zu nennen, welche ‚die Welt‘ geradezu symbolträchtig duplizierten und eine ‚Neue Welt‘ hervorbrachten, die nicht allein für eine Ausdehnung des Erfahrungsraumes steht,³⁴ sondern gleichzeitig für einen „wissenschaftliche[n] Zugriff auf den Raum der Welt, der [zwar] noch immer potenzieller Wirkungsart für die Wunder Gottes ist, den man nun aber bestrebt ist, in seinen Gegebenheiten zu erforschen, auszumessen und zu verbuchen“.³⁵ Die reformatorischen Bewegungen wie Gegenbewegungen im 16. Jahrhundert führten „zu einer Relativierung christlicher Wahrheitsansprüche, die weitere abweichende Wahrheitsansprüche denkbar“ machte und letztlich sogar „den Rekurs [...] auf den menschlichen Verstand“, eine stärker philosophisch und/oder wissenschaftlich ausgerichtete Weltdeutung, begünstigte, da rationale Argumente eintreten, wo die Überzeugung durch Glaubenswahrheit infrage steht.³⁶ Dass sich rationalistische und glaubensbasierte Weltdeutung nicht gegenseitig ausschließen müssen, nichtsdestotrotz aber über alternative Möglichkeiten des von Gott Geschaffenen spekuliert werden kann und ‚die Welt‘ insofern zumindest hypothetisch ganz verschiedene Realisationsformen erhält, machen beispielsweise Leibniz’ Überlegungen zur besten aller möglichen Welten deutlich.

Diese kulturhistorische Neuausrichtung und den sich eröffnenden Möglichkeitsraum machen die pikarischen Lebensbeschreibungen erzählerisch produktiv, indem sie daraus Handlung generieren – und dies nicht allein dadurch, dass sie ihre Protagonisten zu geographischen Weltentdeckern oder naturwissenschaftlichen Experimentierkünstlern machen (Simplicius, Schelmuffsky), die auf neuen Wegen der Welterschließung teils auch in neue Welten gehen. Die von einer Perspektive nicht unabhängig zu denkende Welt bringen sie, wie häufig bemerkt, schon allein im

33 Vgl. Laufhütte/Titzmann: Zur Einleitung, S. 1; Müller/Robert: Poetik der Pluralisierung; Müller: Erneuerungspathos und Pluralisierung.

34 Vgl. Kiening: Das wilde Subjekt, bes. S. 13–21.

35 Rippl: Art. Raum – Frühe Neuzeit, S. 229; zum „Spannungsfeld von Erfahrung und Vermessung“ ebenso Kiening: ‚Erfahrung‘ und ‚Vermessung‘ der Welt.

36 Titzmann: Religiöse Abweichung, bes. S. 13/14.

Ich zum Ausdruck,³⁷ das sich selbst und die es umgebende Welt darüber hinaus als retrospektiv erzählendes oft bereits ganz anders wahrnimmt, als es für sein erlebendes Gegenstück geschildert wird. Eine Form der gespaltenen bzw. sich vervielfältigenden Perspektive ist mitunter auch über Doppelgänger-Figuren realisiert (Der Jäger von Werl/Olivier im *Simplicissimus* oder der paduanische fremde Sohn im *Schelmuffsky*),³⁸ die sich in spannungsvolle Interaktion mit der Hauptfigur begeben können und deren Lebensweg aufgrund ihrer häufig konkurrierenden oder mindestens alternativen Weltsicht mitbestimmen. Determinierend können sich außerdem Erzählungen während des Lebens angetroffener fremder Figuren auswirken, die mit ihrem Wissen von der Welt die bisherige Selbstdeutung der Protagonisten infrage stellen und völlig neu zu konfigurieren erlauben (*Simplicissimus*, *Corylo*). Es kann sich selbst der beinahe ganze Erlebensraum des Protagonisten aus Erzählungen angetroffener Figuren mit ihren jeweiligen Zugängen zur Welt zusammensetzen (*Jucundus*), so dass eine materiell erfahrbare Welt und die Auseinandersetzung mit Gegenständlichem von Erzählinhalten und personalen Interaktionen überlagert wird. Insbesondere solche Handlungsverläufe wie derjenige des *Jucundus* machen aufmerksam darauf, dass sich die Texte nicht nur dafür interessieren, wie die Welt an anderen Orten, durch Instrumente oder Augen anderer betrachtet in Erscheinung tritt, sondern viel allgemeiner auch dafür, was die Welt alles sein könnte – eine materielle, der Wahrnehmung vorgängige Gegebenheit, ein Sozialverbund, ein Erzählzusammenhang? – und was im jeweiligen Fall welche Art von Zugriff auf die entsprechende Welt gestatte. So wird die zur poetologischen Positionierung der pikarischen Lebensbeschreibung durch Titelblätter und Texteingänge zum Ausdruck gebrachte Kippfigur des Welt(v)erfassens, das zwei scheinbar gegenläufige Optionen (Repräsentation, Fiktion) produktiv vereint, ebenso als Spektrum lesbar, das die untersuchten Texte in seiner Breite und Vielfalt, also ‚zwischen Welterfassen und Weltverfassen‘, durchdenken.

Ob im gegensätzlichen Zugleich oder an den Endpunkten eines scheinbaren Gegensatzes, innerhalb beider, in jedem Fall dynamisch zu denkenden, Konstellationen vervielfältigt sich die von den Texten verhandelte Welt also nicht allein über die jeweilige (gespaltene) Ich-

37 Zur Perspektivität u.a. Berns: Die ‚Zusammenfügung‘; Cordie: Raum und Zeit des Vaganten, S. 13; Eilert: Courasche, von anderen Figuren erzählt; Guillén: Zur Frage der Begriffsbestimmung, bes. S. 385; Helbig: Vielstimmiges Erzählen; Lickhardt: Macht und Ohnmacht, bes. S. 191/192.

38 Vgl. Beretta: Zur Spaltung der erzählerischen Perspektive.

Perspektive sowie dieser durch andere Figuren Entgegengesetztes, sondern auch aufgrund der verschiedenen Konzeptualisierungsmöglichkeiten von Welt, die im Hintergrund der Handlungsgestaltung stehen dürften, sich meist überlagern oder verschränken und von denen in den Analysen mal die eine, mal die andere stärker in den Vordergrund rücken wird, je nach auszumachender poetologischer Relevanz. Sehr sichtbar, allein aufgrund der Selbstbezeichnung als Lebensbeschreibung oder auch aufgrund der partiellen Konfiguration als Reiseberichterstattung, ist in dieser Ausdifferenzierung ein ontologisches Verständnis, dem folgend physisch, auch materiell Erfahrbares von (s)einer Diskursivierung zu unterscheiden ist. Wie eng hier Textualität und ‚Wirkliches‘, d.h. vermeintlich Außertextuelles, nichtsdestotrotz beieinander liegen, lassen andere Realisationen derartiger Textformate errahnen, etwa die große Anzahl von (spätmittelalterlichen) Pilgerberichten, die vielfach durchaus auf real stattgefundenen Reisen basieren, zugleich jedoch verdeutlichen, dass die Pilgernden vor Ort häufig das finden sowie ihre Vertextung daran ausrichten, was sie durch andere Texte zu sehen gelernt haben.³⁹ Einhergehend mit der Diskursivierung, die im Falle der Lebensbeschreibungen eine Narrativierung ist, fassen die Texte Welt ebenso erzähltheoretisch und bringen demzufolge Situationen des Erzählens, die sie sowohl in ihren Rahmen- als auch Binnenhandlungen teils extensiv ausgestalten und dabei ganz eigene Räume mit eigenen Logiken aufspannen, in Bezug zu den jeweils erzählten Welten, so dass sich hier Korrespondenzen oder auch produktive Spannungen ergeben.⁴⁰ Nicht nur weil derartige Erzählsettings die sich Äußernden mal in Gemeinschaft und mal in Isolation präsentieren, zeigt sich die verhandelte Welt auch soziologisch konzipiert. Das Eingangsbeispiel aus dem *Simplicissimus* hat deutlich vorgeführt, wie ‚die Welt‘ nicht nur als Ort, Erzählgegenstand oder -raum, sondern auch als Gesellschaft interpretiert wird, der sich der aus der Waldeinsamkeit entlaufene Junge sukzessive anzunähern versucht. Indem er sowohl seinen bäuerlichen Ursprungsort wie auch alles andere außerhalb seines Herkunftsgebiets Befindliche als ‚Welt‘ bezeichnet,⁴¹ konfrontiert er hier eine kleine mit einer großen Welt –

39 Hierzu etwa Brenner: Die Erfahrung der Fremde, der die Reiseberichten topisch unterstellte Lügenhaftigkeit durch die Feststellung eines Erkenntnisproblems zu entkräften sucht, das fragt, mit welchen Mitteln Fremdes überhaupt adäquat wahrzunehmen und zu vermitteln sein kann.

40 Vgl. hierzu insbesondere auch Kap. 2.4 Vom Erzählen erzählen.

41 [H]iermit bestritte er [i.e. der Knan; DF] die ganze Weltkugel, so weit er reichen konte/ und jagte ihr damit alle Ernd eine reiche Beut ab. (ST 19, 17–19); [J]e mehr ich anfieng zu wancken/ je traeger wurde ich in meinem Gebet/ weil ich an statt/ goettliche und himmlische Ding zu betrachten/ mich die Begierde/ die Welt auch zu beschauen/ ueberherrschen liesse/ und als ich dergestalt nichts nutz wuerde im Wald

das Spiel mit der Isolation einer Figur steht dann weniger in der Tradition eines anthropologisch ausgerichteten Analogieverhältnisses zwischen dem Menschen als Mikro- und der Welt als Makrokosmos, sondern dient vielmehr dazu, verschiedene soziale Konstellationen und deren jeweilige Ordnungsvorstellungen miteinander in Dialog zu bringen. Dafür werden hier wie auch in den anderen Texten ganz unterschiedliche kleine Welten als Gegenwelten konstruiert, die teils den Charakter erfahrbarer Utopien (etwa im Mummelsee oder der Kreuzinsel) haben oder auch in ihren Verkehrungstendenzen satirische Züge aufweisen, man denke beispielsweise an Simplicius' bauerlichen Adelspalast, der Heroisch-Galantes und Schäferliches zugleich pervertiert,⁴² oder auch an Courasches verkehrte Kriegswelt, speziell ihre erste darin geschlossene Ehe, die sie folgendermaßen kommentiert: *So vekehrt nun gehets in der Welt her/ andere nehmen Weiber mit ihnen ehelich zu leben/ dieser aber ehelichte mich/ weil er wuste daß er solte sterben!* (Courasche 34, 27–29) Meistens aber beschreiben die kleinen Welten, weniger literarisch stilisiert, bestimmte von der erweiterten Gesellschaft abgetrennte Räume, etwa die kleinbürgerliche Enge Schelmerodes bei Schelmuffsky, das durch *Frauenzimmer Arbeit* (Courasche 23, 17/18) geprägte ‚Kinderzimmer‘ der Courasche oder das von Bergen umgebene Tal, aus dem Jucundus stammt und in das andere Menschen lediglich kommen, wenn sie sich verirren (vgl. *Jucundus* 105, 40–106, 2). Indem in der Regel aber auch die ‚große‘, außerhalb der Isolation verortete Welt ab dem Moment ihrer Erfahrung wiederholt ins Kleine schrumpft, eigene Limitationen und Isolierung gegen ein ihr zugehöriges Außen offenbart, erscheinen die vermeintlichen Gegenwelten letztlich weniger im Kontrast zur großen Welt denn als ihre verschiedenen Konstituenten: Der Makrokosmos ist zusammengesetzt aus einer Vielzahl von Klein- und Kleinstwelten, die nicht aber, wie es etwa für die *kleine Welt* Paris in Moscheroschs Gedanken über das *Weltwesen* in Anspruch genommen wird, je für sich eine repräsentative Kondensation des Großen

laenger gut zu thun/ gedachte ich wieder zu gedachtem Pfarrer zu gehen/ zu vernehmen/ ob er mir noch wie zuvor auß dem Wald rathen wolte? (51, 28–52, 6) Hier zeigt sich, wie die erste kleine Welt des Bauernhofes durch eine zweite, die Waldeinsamkeit, abgelöst wurde und das außerhalb dieser Befindliche ebenfalls als ‚Welt‘ bezeichnet wird.

- 42 Siehe ST 17, 22–18, 22, besonders der Vermerk, dass dieser über hyperbolische Kontrastierung von Gegensätzlichem erzeugte Herkunftsort keinen Anlass geben möge, gesellschaftlich verlacht zu werden: *Dieses alles setze ich hindan/ und ueberhebe mich dessen gantz nicht/ damit niemand Ursach habe/ mich mit andern meines gleichen neuen Nobilisten außzulachen [...]*.

darstellen,⁴³ sondern vielmehr dessen Vielgestaltigkeit betonen. Vor dem Hintergrund auch dieser Art von Vielgestalt kommt einer phänomenologischen Annäherung an die Welt(en) besondere Bedeutung zu, innerhalb derer das Subjekt Zugang zu seiner Umgebung in ihren nicht ausschließlich sozialen, aber doch häufig sozial bedingten Erscheinungen sucht. So irrt Simplicius beispielsweise nachts durch den Wald und erfährt die Vielzahl der dortigen Bäume als desorientierend, ihre Gestalt als Bedrohung, den hohlen Stamm eines ihrer Exemplare aber zugleich als Schutzraum. Schelmuffsky hingegen präsentiert sich die Welt, die er aufsuchen will, zunächst als leere Weite, die ihm ebenso Angst einjagt wie Simplicius die Fülle der Bäume. Das phänomenologische Verständnis, das dem Subjekt eine Welt als wahrzunehmende Umgebung gegenüberstellt, wird, wie es gerade in Grimmelshausens Texten in Anspruch genommene Beicht-, Bekenntnis- und Askeselogiken als Strategien der Selbstsorge deutlich machen, ergänzt, wenn nicht partiell konterkariert, durch eine religiös-metaphysische Vorstellung, die die Umgebung als Diesseits immer nur in ihrer temporären Qualität sowie Bedeutsamkeit bezogen auf ein Jenseits anerkennt, das alles phänomenologisch zu Erfassende letztlich zu übersteigen erlaubt.

Gerade an den Stellen, an denen das jeweilige Verständnis von Welt mit Textformaten (Lebens-, Reisebericht, Utopie, Satire/verkehrte Welt, heroisch-galanter oder Schäferroman, Bekenntnisschrift, Heiligenvita) korreliert scheint, tritt die neben den zentralen Rollen der pikarischen Ichs als Erlebende und Erzählende ebenso wichtige, allerdings nicht immer gleich sichtbare, da nicht in jedem Roman umfangreich auserzählte, Rolle als Lesende hervor.⁴⁴ In dieser Rolle erfassen – sichten, verstehen, sammeln, selektieren – die pikarischen Hauptfiguren Literatur, literarische Formen und Formate mit ihren jeweiligen Konstruktionen und Konzeptualisierungen von Welt sowie diesen korrespondierenden Weltzugängen, um aus den Versatzstücken ihre eigene Textwelt zu konstruieren, um nicht zu sagen: zu fingieren. Diese Art des Erfassens wird folglich zum Literarizitätsmarker und funktionalisiert das dergestalt dezidiert Literarische zugleich als Mittel einer sozialen Praxis: der produktiven Auseinanderset-

43 [...] weil dieselbe von meisten ‚eine kleine Welt‘, ein ‚Compendium orbis terrarum‘, ‚un autre monde‘, ‚un petit monde‘, ‚un abrégé du monde‘ genannt wird [...] Und in Wahrheit zu melden: wer die Welt in Einem Saal, in Einem Sack, in einem Garten, in Einem Garn, beisammen sehen will, der wird sie in Paris gewißlich finden.“ In: Moscherosch: *Gesichte Philanders, Der Welt Wesen*, S. 51/52.

44 Zur produktiven Lektüre der mitunter eigenen Texte Bergengruen: Wiederlesen, Korrigieren, Annotieren; zur sichtbaren Auseinandersetzung mit Indienberichten, die das pikarische Ich ebenfalls als lesendes hervorheben, außerdem Bergengruen: *Der große Mogol*.

zung mit sich selbst sowie mit der respektive den dieses Ich umgebenden Welt(en).⁴⁵

Der Überzeugung der Lebensbeschreibungen folgend, der entsprechend dasselbe Geschehen vielfach perspektiviert werden kann und vielleicht auch sollte, um sich ihm adäquat anzunähern, soll vor dem skizzierten, kulturhistorischen wie auch im engeren Sinne literarhistorischen, Hintergrund die an den Einstieg gesetzte Schreibstuben-Episode aus dem *Simplicissimus* noch einmal in den Blick geraten. Sie nämlich erlaubt es, die bisher sehr breit formulierte These einer Verknüpfung aus Welt- und Wirklichkeitsreflexion einerseits mit einer Literaturreflexion andererseits zuzuspitzen und das spannungshafte Spiel aus Fremd- und Selbstreferenz mit dem Angebot von Unterhaltung kurzuschließen. Wenn die pikarischen Lebensbeschreibungen den sich öffnenden (Denk-)Raum Welt zu Handlung verarbeiten und ihn zugleich poetologisch reflektieren, dann tun sie dies nämlich u.a. mit dem Ziel, eigene Orientierungsfunktionen für sich als Erzähltexte auszuloten, die nicht (allein) für ihre markiert didaktisch ausgerichteten Partien erwogen werden, sondern sich dezidiert an ihre Qualität als Unterhaltung knüpfen – eine Unterhaltung jedoch, die nicht in komischer Kurzweil aufgeht, sondern eine andere Interpretation erfährt. Das lässt sich an zwei Aspekten besonders gut nachvollziehen, die in der einleitend besprochenen Schreibstuben-Episode bereits deutlich zum Vorschein kamen und das von der Forschung in vielen Facetten schon diskutierte Themenfeld des Weltbezugs wie Wirklichkeitskonzepts pikarischer Lebensbeschreibungen noch einmal anders zu perspektivieren helfen.⁴⁶ Die wenigen Kapitel rund um die Schreibstuben-Episode zeigen Simplicius wiederholt, wie er den Einsatz und die Verwendung von Sprache reflektiert. Während er die Welt erkundet, wundert er sich beispielsweise über die angetroffenen Menschen, die Gott lästern und sich Ausdrucksweisen bedienen, die seiner Meinung nach nicht adäquat sind (vgl. bes. ST 95, 22–97, 21). In der Schreibstube dann hinterfragt er keine ganzen Phrasen, sondern setzt viel kleiner, nämlich bei der Verwendung einzelner Wörter an, wenn er die Aussagekraft der im Titularbuch aufge-

45 Eine derartige Auseinandersetzung mit Kunstwerken in ihren sozialen Praxiskontexten betreibt etwa auch der SFB 1391 „Andere Ästhetik“; grundlegende Überlegungen in Gerok-Reiter/Robert: *Andere Ästhetik*, bes. S. 18 für eine ästhetische Bestimmung von Gegenständen zwischen Form-/Gestaltwissen einerseits sowie sozialer Praxis andererseits.

46 Untersuchungen zu Weltbezug und Wirklichkeitsnähe finden sich beispielsweise bei Alewyn: Johann Beer, bes. S. 186–207; Cordie: *Raum und Zeit des Vaganten*; Gelzer: „Une simplicité dégoûtante“; Kremer: *Wirklichkeitsnähe und Barockliteratur*; Loos: *Das satirische Schreiben bei Grimmelshausen*; Tatlock: *Fact and the Appearance of Factuality*; Werner: *Räume, Zeiten und Welten*.

fundenen Begrifflichkeiten kritisiert, teils sogar, indem er deren sprachliche Bildung generalisiert und demgemäß – Semantik und Morphologie gegeneinander ausspielend – Komik generiert: [W]arumb stehen nur Hoch-Wol-Vor- und Großgeachte da/ und keine geneunte? oder wo bleiben die gefuenffte/ gesechte/ und gesibende? (ST 99, 23–25) Neben diese Sensibilität für die genutzte Sprache und deren Verwendungszusammenhänge, die sich über Simplicius' kritische Aufmerksamkeit als ein zentrales Thema der Episoden herauskristallisieren, tritt die christliche Religion, deren Funktion als akzeptiertes oder ignoriertes Leitsystem für menschliches Verhalten hier, wie eingangs bereits herausgestellt, dominant verhandelt wird. Diese beiden Aspekte – überspitzt zu fassen als Reflexion einer Nutzung von Sprache sowie eines Nutzens der Religion – finden sich innerhalb aller hier untersuchten pikarischen Lebensbeschreibungen ausgearbeitet, verstärken als weitere Familienähnlichkeiten den Eindruck einer Textgruppe und sind maßgeblich beteiligt an deren Nachdenken über Welt- und Wirklichkeitskonzeptionen einerseits sowie an der Profilierung ihrer eigenen möglichen Rolle für diese Welt(en) und Wirklichkeit(en) andererseits. Die folgenden Großkapitel, „Sprache, Welt und pikarisches Ich“ sowie „Zwischen Himmel und Hölle: Erzählen von Welt“, werden mit ihren Detailanalysen diese Aspekte unter Setzung verschiedener Schwerpunkte weiter ausführen; einige für die jeweiligen Romane zentrale Episoden werden dabei mehrfach analytisch belastet und lassen gerade in ihrer Vielschichtigkeit sowie dem reichen Anspielungshorizont sichtbar werden, dass die Sprache der Lebensbeschreibungen trotz häufig dezidiert erklärter Ablehnung einer überstudierten Künstlichkeit im Ausdruck keineswegs der Poetizität entbehrt.

Auch innerhalb der von den Texten vollzogenen Sprachreflexion, die wie im einleitend besprochenen Beispiel aus dem *Simplicissimus* häufig Gegenstand der Handlung und nicht etwa metadiegetischer Textpartien ist, spielt dieses zugleich von Selbst- und Fremdreferenz eine bedeutende Rolle. Die Analysen werden sich hier allerdings weniger stark auf die Frage nach einem allgemeinen Vermögen von Sprache konzentrieren, inhaltlich auf einen Welt-Bezug zu nehmen. Stattdessen rücken sie das bisher weniger beachtete kommunikative Setting ins Zentrum der Aufmerksamkeit, das die pikarischen Lebensbeschreibungen unterschiedlich ausgestalten und Sprache dergestalt insbesondere auch als ein Instrument der Verständigung ausweisen. Über die hier naheliegende sprachliche Verständlichkeit für eine gelingende kommunikative Verständigung plausibilisieren sie überdies eine vermeintliche Wirklichkeitsnähe im gewählten Sprachregister, das sich vor Verkünstelungen hüten sollte, um die

erstrebte Ansprache eines nicht exklusiven Publikums zu gewährleisten. In poetologischer Hinsicht betonen die Texte auf diese Weise ihre Qualität als Reflexion stimulierende Kommunikation und regen trotz einer beibehaltenen poetischen Selbstreferenz dazu an, ihren Aussageakt in seiner alltagskommunikativen Dimension und Literatur demzufolge als eine mögliche Stimme im gesellschaftlichen Diskurs zu begreifen.⁴⁷ Mit diesem Selbstverständnis kommentieren die Lebensbeschreibungen als formbewusster Ausdruck zugleich ein allgemeineres Verständnis von Kunst,⁴⁸ das sich trotz eines Anspruchs auf gewisse Eigengesetzlichkeiten, hier: den ausgestellten Gebrauch der Fiktion, doch dezidiert im Rekurs auf andere gesellschaftliche Praktiken weiß und keinesfalls abgelöst von diesen –⁴⁹ sowohl in ihren produktions- wie rezeptionsästhetischen Momenten. Die bewusst perspektivische Sicht der Lebensbeschreibungen auf die Welt kann nämlich, gerade weil sie sich als Bestandteil niederschwelliger Unterhaltung inszeniert, in ihrer Verbreitung – auch von fiktionalen Inhalten – nichtsdestotrotz mehrheitsfähig werden, so dass sich für die Texte an ebendiese Dimension ihrer Unterhaltungsqualität das Selbstverständnis einer gesellschaftlichen Wirksamkeit sowie weltgestalterischen Potenz knüpft.

Wenn die derart konfigurierte ‚Unterhaltungsliteratur‘ im gesellschaftlichen Diskurs eine eigene Stimme für sich beansprucht, könnte ausgehend vom Eingangsbeispiel nun der Schluss naheliegen, dass den hier untersuchten Texten mit Blick auf den zweiten als dominant bezeichneten Aspekt, ihre gesuchte Auseinandersetzung mit der christlichen Religion, insbesondere daran gelegen ist, dieser anderen, konkurrierenden Stimme eine ebensolche Wirksamkeit und Gestaltungsfunktion sozialer Welt abzusprechen. Schließlich erscheint Simplicius, der den biblischen Leitlinien treu folgen will, als Narr in einer Welt, deren Begehrnsstrukturen und daraus resultierendes Verhalten sich weit entfernt vom göttlichen Willen entwickeln, den er für das Maß aller Dinge hält. In der Tat soll diese kritische Haltung gegenüber einer ausschließlich religiösen Selbst- und Weltdeutung auch nicht geleugnet werden. Denn die Texte weisen durchaus Züge auf, die sich als emanzipative Dynamiken in das weite

47 Angelehnt an Überlegungen von Bertram: Kunst als menschliche Praxis, bes. S. 15/16.

48 Vgl. Bertram: Kunst als menschliche Praxis, S. 19, der in jeder Reflexion eines spezifischen Kunstwerks zugleich auch das System „Kunst“ kommentiert sieht.

49 Aufgrund einer solchen Positionierung bieten die pikarischen Lebensbeschreibungen belastbares Material für Argumentationen, die sich gegen ein forschungsgeschichtlich etabliertes Autonomie-Paradigma zur Bestimmung dessen, was Kunst sei, richten; hierzu Bertram: Kunst als menschliche Praxis, bes. S. 12; ähnlich Gerok-Reiter/Robert: Andere Ästhetik.

Feld von Säkularisierungstendenzen einordnen lassen:⁵⁰ etwa eine (partielle) Entmachtung eindeutig als geistlich markierter Figuren über die Betonung ihres Verlustes von Orientiertheit und Orientierung; oder, vornehmlich in den späteren Lebensbeschreibungen, einen schwindenden Stellenwert der Religion als Handlungsmotivation der Hauptfiguren. Zugleich aber eignet der hier spürbar werdenden Distanzierung von transzendenten Bezugshorizonten eine produktive Unbestimmtheit,⁵¹ die Säkularisierungsphänomenen im Allgemeinen nachgesagt wird und die das Verhältnis von (Unterhaltungs-)Literatur und Religion nicht als eines der radikalen Ablösung oder Substitution lesen lässt. Trotz Hinwendung zum Weltlichen wird dieses keineswegs zwingend und schon gar nicht überall stringent als Ersatz für die Orientierung an Gott angeboten oder gar angepriesen; insbesondere die narrativ fruchtbar gemachte Multiperspektivität erlaubt es hier, derlei Orientierungsmöglichkeiten nebeneinanderzustellen und gerade in diesem Nebeneinander aber nichtsdestotrotz anzudeuten, dass Welt- und Selbstreflexion nicht ausschließlich – vielleicht auch gar nicht – auf Gott bezogen sein müssen. Die im Nebeneinander erzeugte Nähe begünstigt überdies (subtile) Prozesse von Verschiebung oder Übertragung, von denen hier einer besonders herauszuheben ist, da er eine Auseinandersetzung der Texte mit ihren über *kuenstliche Griffe* aus dem Tintenfass gezogenen Inhalten dient und bemerkenswerterweise gerade dem moraltheologisch fundierten Vorwurf der Lügenhaftigkeit eine legitimierende Adaptation der Fiktion gegenüberstellt.⁵² In einer Aneignung christlicher Leitfiguren wie Teufel oder Heiliger und Erzählformen, die sich ganz wesentlich mit diesen Figuren verknüpfen, führen die pikarischen Lebensbeschreibungen nämlich vor, wie in der Religion (als) glaubhaft Präsentiertes, jedoch in der erlebten Wirklichkeit nicht referentiell Nachzuweisendes, verhaltensregulierend wirkt sowie Zusammenleben wesentlich bestimmt – und dies, ohne dabei als Lüge zu gelten. Hier fungiert die christliche Religion demnach nicht allein als gehaltlicher

50 Vgl. Althaus: Topische Radikalisierung, bes. S. 67–69. Zur Problematik des Begriffs sowie seiner Differenzierungsnotwendigkeit, vor allem im Bereich der Literatur, Köbele/Quast: Perspektiven einer mediävistischen Säkularisierungsdebatte; weniger theoretisch konzeptualisierend, dafür in ausführlicherem Referat der Forschungsgeschichte Weidner/Mauz: Literatur und Religion, paradigmatisch, bes. Kap. Aktenkundige Paradigmen „Säkularisierung“ – „Dialog“, S. 18–23.

51 Vgl. Köbele/Quast: Perspektiven einer mediävistischen Säkularisierungsdebatte, bes. S. 16.

52 Wie Stierle: Säkularisierung und Ästhetisierung, bes. S. 56–58, konstatiert, zeigt sich hier durchaus ein Zusammenhang zwischen den beiden ihn maßgeblich interessierenden Prozessen, der in seiner ebenso notwendigen Bestimmung aber nicht darauf zielt, ‚Kunst‘ als Epiphanie des Schönen zu inszenieren (vgl. S. 69), sondern die fiktionale Literatur als relevanten Teil eines gesellschaftlichen Diskurses zu stilisieren.

Anspielungshorizont,⁵³ sondern die produktive Anlehnung erfolgt in formal-funktionslogischer Hinsicht: Die Texte bringen die in der christlichen Religion vorgefundene Aufwertung der Fiktion für sich als profane literarische Erzeugnisse in Anschlag und stellen ihre Weltdeutungsangebote als mindestens ergänzende perspektivsetzende Stimme aus einem weiteren eigengesetzlichen soziokulturellen Teilsystem sogar neben die der Religion, deren inhaltliche Schwächen sie wahrnehmen und auch benennen, deren Funktionsmechanismen sie aber (an-)erkennen und adaptieren.

In dem Maße, in dem die Lebensbeschreibungen über die Wirkmöglichkeit des künstlich bis künstlerisch geschaffenen Textes samt erfundener Inhalte – und das hieße wohl auch: über die Möglichkeiten der Fiktion – spekulieren, (gestaltenden) Anteil an außertextueller Welt und Wirklichkeit zu haben, wird ihre Positionsbestimmung ‚zwischen Welterfassen und Weltverfassen‘ also auch zu einem Nachdenken über die ‚Wirklichkeit des Romans‘⁵⁴, wenngleich hier weitgehend ergebnisoffen bleibt, was die Texte unter ‚Wirklichkeit‘ verstehen. Vielmehr operieren sie, in Entsprechung zu den verschiedenen Konzeptionalisierungen von Welt, die im Hintergrund der Konstruktion ihrer erzählten Welten stehen, auch in dieser Hinsicht mit ganz unterschiedlichen Vorstellungen – vom Abbildrealismus über ein kollektives Bemühen, eine gemeinsame Realität zu konstruieren bis hin zum Radikalen Konstruktivismus.⁵⁵ Der Nachvollzug der vielschichtig produktiven Friktion von fremd- und selbstreferenziellen Dynamiken legt hier letztlich die Entwicklung einer funktional orientierten und den Einsatz von Fiktion reflektierenden Theorie unterhaltender Literatur offen: Die pikarischen Lebensbeschreibungen präsentieren eine Interpretation von ‚Unterhaltung‘, die nicht allein auf komischen Zeitvertreib abhebt, sondern sich als fiktionales literarisches Format legitimiert, das Weltverfassen als wirklichkeitswirksam begreifen lässt und so den Stellenwert der (romanhaften) Literatur als ein, der Religion gar ebenbürtiges, bedeutsames kulturelles Teilsystem stärkt.

53 Vgl. das mit der Reihe „Studien zu Literatur und Religion/Studies on Literature and Religion“, herausgegeben von Braungart/Jacob/Tück, adressierte Anliegen, bei der Untersuchung der „Funktion und Bedeutung von Religion für Literatur“ „über die Aufarbeitung stofflich-motivischer Bezugnahmen hinaus[zugehen]“.

54 In Anlehnung an Blumenbergs „Wirklichkeitsbegriff und die Möglichkeit des Romans“.

55 Zur Gleichzeitigkeit verschiedener Orientierungsmarken innerhalb von Prozessen der Neuausrichtung Niefanger: Konzepte, S. 15/16. Zum Zusammenhang von Wirklichkeitskonzepten und der Form des Romans Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff.

2 Sprache, Welt und pikarisches Ich

2.1 Spracherwerb – Sprachnutzung – Sprachreflexion

Um das Vermögen von Erzählungen mit Blick auf ihren Anteil an der Wahrnehmungsmöglichkeit, wenn nicht gar der Gestaltung von einer unterstellten außertextuellen Welt zu ergründen, ist ein Schritt zurück, gewissermaßen zum wesentlichen ‚Baustoff‘ einer Erzählung unerlässlich. Zumindest legen das die hier untersuchten Lebenserzählungen nahe, indem sie etwa den Erwerb oder die korrekte Nutzung von Sprache durch die handelnden Figuren ausstellen sowie den Einfluss reflektieren – mitunter auch explizit kommentieren –, den die Sprache einerseits auf das Verstehen von der Welt ausübt, die jedes Subjekt umgibt, der darüber hinaus aber andererseits das Subjekt ebenso befähigt, sich mit seinem eigenen Sprachvermögen in diese Welt einzubringen. Alle Texte des Korpus behandeln dieses in ihrer Vorstellung offenbar mehrschichtige Verhältnis zwischen Sprache und Welt in irgendeiner Weise. Doch tun sie dies – abgesehen von den Allgemeinplätzen einer Rechtfertigung der satirischen Schreibweise oder einer Kritik der ‚nährisch‘ verkünstelten Schreibart vor allem der Liebesromane – je unterschiedlich, was zwar die Virulenz des Themas nahelegt, der allerdings offenbar nicht topisch zu begegnen ist. Vielmehr gestaltet sich das Nachdenken darüber, was mit Sprache im Allgemeinen und, daran anschließend, mit der eigenen, insbesondere auch ‚niederer‘ Erzählsprache im Speziellen zu bewirken sein könnte, als ein Experimentierfeld.

Das zeigt sich nicht zuletzt daran, dass die Textelemente mit selbstreflexivem Wert, ebenso wie viele andere Informationen zur Poetik des niederen Romans der Frühen Neuzeit, weniger als klar formulierte Selbstauskünfte in den Paratexten präsentiert werden, sondern Teile der Erzählhandlungen, teils gar der Handlungen von erzählten Erzählungen darstellen,⁵⁶ insofern also enger mit dem Dargestellten als mit Fragen der Darstellung verbunden scheinen. Zudem konzentrieren sich diese Handlungselemente, abgesehen von wenigen Bezugnahmen auf vorgängige

56 Vgl. Krämer: Johann Beers Romane, S. 12 (These 2), der für die beschriebenen Zusammenhänge von einer „erzähltechnischen Realisation“ (S. 16) spricht, oder Wirtz: Zur Poetik der Unterhaltung, S. 106, die durch „die Gattung Roman implizit eine Poetik der *delectatio*“ realisiert sieht.

oder zeitgenössische Publikationen und deren Formate, inhaltlich häufig gar nicht auf so etwas wie eine ‚Literatursprache‘; vielmehr setzen sie denkbar literaturfern und sehr basal an, indem über das Agieren der Figuren etwa die Bezeichnungsfunktion von Wörtern im Allgemeinen und von Eigennamen im Besonderen⁵⁷ oder auch alltagssprachliche Redepraktiken behandelt werden. Erst die Kumulation solcher Elemente zum einen, ihr mal mehr und mal weniger augenfällig konstruiertes Zusammenspiel mit den jeweiligen paratextuellen Rahmungen zum anderen lassen sie zu einer regelrechten Erzählpoetologie mit dem gezielten Augenmerk auf ‚Sprache, Welt und pikarischem Ich‘ werden.⁵⁸

Innerhalb dieser alle Texte interessierenden Relationsbestimmung spielen allerdings nicht allein, wie man es bei den eingangs formulierten Fragen nach dem Welt- und Wirklichkeitsbezug der Texte annehmen könnte, Verhältnisse der Abbildlichkeit eine Rolle. Reflektiert wird nicht ausschließlich und auch nicht dominant das Vermögen von Sprache, inhaltlich auf eine Welt Bezug nehmen zu können. Eng damit verbunden widmen die Texte ihre Aufmerksamkeit außerdem dem kommunikativen Setting, den zwischenmenschlichen Prozessen, innerhalb derer Sprache als Verständigungsinstrument eingesetzt wird, um repräsentierend, präformierend, performativ oder ähnlich wirksam zu werden. Dieser poetologische Entwurf betont gezielt die Qualität der Literatur als Kommunikation,⁵⁹ wobei als ein Spezifikum heraussticht, dass Literatur hier gerade nicht als der Grenzfall, nämlich als „Form[] der Abweichung von Alltagskommunikation“⁶⁰ gezeichnet ist. Vielmehr lässt sich ein Bestreben der Texte erkennen, den eigenen Aussageakt in seiner alltagskommunikativen Dimension zu begreifen und zu inszenieren, ohne dabei aber die „poetische Selbstreferenz“ als Merkmal literarischer Rede zu suspendieren.⁶¹ Vor dem Hintergrund, Literatur als eine Stimme im jederzeit und von allen Menschen geführten gesellschaftlichen Diskurs zu interpretieren, beleuchten die Texte ihr Vermögen und auch die an sie gestellten Erfordernisse; sie beobachten nahezu jeglichen Grad an Komplexität sprachlicher Elemente und Gebilde: vom einzelnen Schriftzeichen und Wort über mündlich-alltagssprachliche Redeszenen bis hin zu mündlich

57 Zur Verbindung von (fingierten) Wirklichkeitsaussagen und Eigennamen siehe Solbach: *Evidentia und Erzähltheorie*, S. 129–131.

58 In derartigem Zusammenspiel lässt sich auch die, laut Krämer: Johann Beers *Romane*, S. 60, im späten 17. Jahrhundert bereits „konventionell erstarrt[e]“ „Strukturposition der ‚Vorrede‘“ wieder dynamisieren.

59 Vgl. Strohschneider: *Vorbericht*, S. XII.

60 Strohschneider: *Vorbericht*, S. XII.

61 Strohschneider: *Vorbericht*, S. XIII.

wie schriftlich zu Erzählungen geformter Rede, die wiederum als Teil von Gesprächen inszeniert sind. Gerade der Blick auf die kommunikative Dimension leitet über zur Diskussion einer integrativen Dynamik, die in mehrfacher Hinsicht maßgeblich vom pikarischen Ich ausgeht, aber, so wird sich zeigen, ebenso sehr an der Existenz und Inszenierung einer Leerstelle hängt. Diese Leere bietet den Raum für die Platzierung der eigenen Stimme und die darüber zu perspektivierende Welt. Dass diese in den folgenden Analysen weiter herauszuarbeitenden Elemente mit der Publikationschronologie der jeweils zugrunde gelegten Texte übereinstimmen, ist allerdings dem Zufall geschuldet; eine historische Teleologie sei damit nicht unterstellt.

Den *Simplicissimus* an den Beginn zu stellen, ist allerdings nicht allein deswegen plausibel, weil die dort zu beobachtenden sprachreflexiven Bemühungen ihren Ausgang von der Ebene der einzelnen Buchstaben und Wörter nehmen. Die erste Simplicianische Schrift weist den Spracherwerb und die Sprachnutzung ihres Protagonisten ferner explizit als ein wesentliches Thema des gesamten Romans aus, indem etwa Kapiteltitel auf die vom Protagonisten zu erlernenden Kulturtechniken des Lesens und Schreibens (vgl. ST 43, 2) oder aber auf seine *durch hohe Reden* ersichtliche *Vortrefflichkeit* (ST 37, 2) hinweisen. Im Gegensatz zu den anderen Texten platziert der *Simplicissimus* das Thema überdies gleich zu Beginn des Lebens seiner Hauptfigur und widmet ihm im Rahmen der primären Sozialisation durch die vermeintliche Ursprungs- und sodann Ersatzfamilie relativ viel Raum.⁶² Erst im Anschluss tut Simplicius seinen, wie es der Text nennt, *ersten Sprung in die Welt* (ST 67, 21) und wird zum *seltzamen Vaganten*, den das Titelblatt verheißt und der allher in der Welt *gesehen/ gelernet/ erfahren und außgestanden* (ST 11, 4 u. 7) haben soll. Auf diese Weise betont der Aufbau der Handlung samt der Paratexte, die die Handlung pointieren, sehr deutlich die fundamentale Rolle der je erworbenen Dimension von Sprache, ihre einzelnen Bestandteile sowie das damit zusammenhängende Sprachvermögen für die Erschließung von Welt, die sich im Handlungsgang den Sozialisierungs-

62 Einzig der *Schelmuffsky* Reuters setzt die Reflexion von Sprachvermögen ebenso initial wie der *Simplicissimus*, kehrt dabei aber das Bedingungsverhältnis um: Anstelle eines Protagonisten, der die Sprache und ihre Eigenheiten scheinbar als Voraussetzung für seinen Weg durch die Welt allererst erlernen muss, präsentiert Reuters Text einen *puer senex* als Hauptfigur, die von Beginn an die Sprache und darüber auch das Umfeld beherrscht. Im Gegensatz zum *Simplicissimus*, der seinen Erzählbeginn dazu nutzt vorzuführen, wie wesentlich Weltwahrnehmung sprachlich geprägt ist, versucht der *Schelmuffsky* von vornherein klarzustellen, wie wirkmächtig Sprachvermögen zur individuellen Auslegung und somit Gestaltung von Welt genutzt werden kann.

momenten schließlich erst anfügen wird.⁶³ Die für die Studie gewählte Umschlagillustration, die einem der späteren *Simplicissimus*-Drucke (Nürnberg: Felßecker, 1684) entnommen ist,⁶⁴ visualisiert derlei weltkonstitutive Funktion von Sprache und hebt zugleich die Notwendigkeit ihrer Kenntnis hervor, in linguistischer wie medialer Hinsicht. Sie präsentiert den Einsiedler als Lehrer, der seinem Schüler mit Zeigestock das Alphabet weist. Dieser wiederum interessiert sich, wie sein deutender Finger es angibt, mindestens ebenso sehr für die Illustrationen in einem großen aufgeschlagenen Buch. Insofern sich die Landschaft, durch die beide Figuren sich zu bewegen scheinen, in weiten Teilen aus ebendiesem Buch sowie weiteren Schriftzeichen und deren verschiedenen Trägermaterialien zusammensetzt, entsteht der Eindruck einer Text-Welt, deren adäquate Rezeption offenbar erlernt werden kann, die allerdings auch (in ihren Einzelteilen) produziert werden muss. Während die frühen Kapitel in *Simplicissimus*' Text durch die Lehrsituation vielleicht eher auf die Rezeptionsseite abheben, rücken die späteren Kapitel, vornehmlich die der *Continuatio*, die Produktionsseite stärker in den Blick. Bekanntermaßen endet *Simplicius*' Lebensgeschichte schließlich mit einem Bericht über eine kleine Inselwelt, die sich der Protagonist mithilfe der ihm zur Verfügung stehenden Sprache und ihrer Zeichen als sinnhaften Lebensraum zugerichtet hat. Die Idee eines Zusammenhangs von Weltwahrnehmung und -gestaltung durch Sprache umfasst als thematische Klammer folglich nicht allein beinahe die gesamte Handlung des *Simplicissimus* und seiner *Continuatio*, sondern bringt darüber hinaus als eine Art programmatische Rahmung ein spezifisches Selbstverständnis des Textes zum Ausdruck, welches die anderen Texte teilen, dessen Entwurf sie jedoch auf ihre je eigene Weise entwickeln.

Gerade über die plakative Deklaration als Selbstzeugnisse, die auf ihren Titelblättern in irgendeiner Form immer einen Bericht aus dem Leben der erzählenden Figuren versprechen, deutet sich eine Textgruppe-

63 Zur Scheidung beider Welten, derjenigen der Spessarter Kindheit und derjenigen des Dreißigjährigen Krieges, durch eine Grenze, die den Knaben von den historischen Ereignissen trenne und ihm folglich seine naive Perspektive auf die historische Welt belasse, Cordie: Raum und Zeit des Vaganten, bes. S. 364–374 u. S. 450.

64 <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10924827?page=96,97>; Bayerische Staatsbibliothek München, Res/P.o.germ. 519, S. 53, urn:nbn:de:bvb:12-bsb10924827-2. Die Bildbeischrift (*Schau Simplex Einfalt-Löschungs-Trieb/ Belehrt uns hier die Nächsten-Lieb/ Die Sterb-Bereitung nicht aufschieb*) fungiert hier selbst als Weltlektürehilfe, indem sie das Dargestellte recht stark in einen religiösen Kontext ein-schreibt, der, wie Kap. 3 Zwischen Himmel und Hölle argumentiert, von der Textfas-sung von 1668/69 weniger zur spirituellen Unterweisung genutzt, als für andere Zwecke instrumentalisiert zu sein scheint.

rung an, die sich – mit Blick auf als möglich erachtete funktionale Spielräume – zugleich in einem geteilten Selbstverständnis stabilisiert. Das jedoch scheint so nicht schon als klar referenzierbares erzählpoetisches Modell vorzuliegen und ist demgemäß auch nicht terminologisch eindeutig aufzurufen, sondern es bildet sich durch die bei allen Texten größtenteils in die Handlung verlagerte gemeinsame Arbeit als Modell allererst heraus und gibt eine jede sich daran beteiligende Schrift als dieser Gruppe zugehörig zu erkennen. Dieses Textfeld der Lebensbeschreibungen lässt sich über bereits untersuchte Charakteristika zusammenschließen: etwa die Nähe zum produktiven Umgang mit der Satire oder eine markierte Intention der Komik und Kurzweil. Worauf es im Folgenden aber besonders ankommt, ist der Befund, dass diese Textgruppe ganz wesentlich ein Bewusstsein dafür weckt, wie viel vermeintlich ‚objektiv gegebener Welt‘ sprachlich verfasst ist und inwieweit ‚Wirklichkeit‘ von ihrer sprachlichen Vermittlung abhängt: demnach auch von einer jeden ‚Erzählung von Wirklichkeit‘. Gekennzeichnet als autobiographische Schriften treten die Texte zwar selbst als derartige ‚Erzählungen von Wirklichkeit‘ in Erscheinung, geben aber auch zu bedenken, dass ihr als möglich erachteter Einfluss einerseits erst signifikante Geltung erlangen kann, sollten sie aktiver Teil von Kommunikation werden,⁶⁵ sich also ins Gespräch mit und von vielen bringen. Andererseits koppelt sich an dieses Selbstbild eines kommunikativen Elementes und die eben daraus sich begründende Erwartbarkeit einer Effektivität offenbar auch eine Verantwortung, welche die Texte ernst zu nehmen gewillt sind – ganz im Gegensatz zu anderen Veröffentlichungen auf dem zeitgenössischen Buchmarkt, werden doch gerade die Liebesromane dafür kritisiert, dass sie falsche Vorstellungen von der Welt transportierten und ihr Publikum damit in seiner Weltwahrnehmung in die Irre führten.

Die Konstruktion des Selbstbildes der Lebensbeschreibungen profitiert also – und dies betrifft vor allem die späteren Texte Beers sowie Reuters – ganz wesentlich von dezidierten Abgrenzungsbewegungen. Neben die Reflexion des Erwerbs und/oder Gebrauchs von Sprache im

65 Eine Aussage des *Welt-Kuckers* (*Wenn ich mich auch vor keinen Bücher-Schreiber ausbebe/ wird der Leser dieses nicht als ein hohes Werck/ sondern als eine Kommunikation gewisser Begebenheiten anzunehmen wissen*; SWK 93, 22–24) sowie dazugehörige Überlegungen durch Krämer: Johann Beers Romane, S. 82, sowie Krämer: Pflaumen und Kerne, bes. S. 70/71, weiterentwickelnd. Krämers Kommunikationsvorstellung richtet sich stark auf eine Interaktion zwischen Autor und Leser, in der ‚richtiges Lesen‘ vermittelt werde und Lesererwartungen Erzählstrukturen ausbilden helfen, die wiederum in einem Dialog mit vorhandenen literarischen Formen entwickelt werden; ‚Kommunikation‘ wird hier demnach stark als ein Zusammenspiel von Produktions- und Rezeptionsästhetik verstanden (vgl. auch ebd. S. 74/75 u. S. 217).

Allgemeinen treten nämlich mancherorts kritische Kommentare zu bereits literarisch gestalteter Sprache, die in der Regel mit spezifischen Literaturformaten in Verbindung gebracht werden. Erzähler oder andere Figuren treffen sehr direkte Aussagen zu Publikationstypen oder konkret benannten Texten und stellen deren empfundene Defizite heraus.⁶⁶ So berichtet etwa Corylo davon, wie einem seiner Herren, der kurz zuvor verunfallt ist, zu dessen Zeitvertreib aus den *Historien und andern kurtzweiligen Schrifftten gantze Geschichten daher* [ge]lesen (Corylo 29, 34/35) und darüber hinaus *Historien aus dem Kopff erzehl[t]* (Corylo 29, 38) werden müssen, zu denen beispielsweise die *schöne[] Melusina* (Corylo 29, 39) gehört. Der Erzähler, der sich zu diesem Zeitpunkt als unentdeckter Gast ebenfalls im Krankenzimmer aufhält, aber *muß die klare Warheit gestehen/ daß* [er s]ich *dazumal über die Erzehlung so viel und mancherley Abentheuer von Hertzen verwundert* (Corylo 30, 1–3), da er deren Wahrheitsgehalt massiv anzweifelt, sich in seiner eigenen Erzählung allerdings auch nicht weiter mit *dergleichen Historien* befassen möchte, *zumallen ihre Nichtigkeit ohne dem genugsam am Tag ist* (Corylo 30, 17–19).⁶⁷ Stattdessen leitet er nach dieser Kritik zur von ihm selbst erzählten Geschichte über, die so an die Stelle der für ‚nichtig‘ erklärten Historien tritt: [B]in *vielmehr beflissen dem Leser mit wenigem darzustellen/ wie und auf was Weiß ich aus der Cammer gerathen* (Corylo 30, 19/20), in welcher der lädierte Herr platziert worden war. Dieser Wettstreit literarischer Äußerungsformen kann auch, wie der *Schelmuffsky* zeigt, ohne direkten Bezug auf bekannte Veröffentlichungen ausgetragen werden, dennoch aber deren Formsprachen anzielen. Der Protagonist Reuters nämlich wird anlässlich der Hochzeit einer Bekannten zum Autor von Gelegenheitsdichtung:

Es war gleich um selbe Zeit bald Gertraute, daß der Klapperstorch bald wiederkommen solte und weil die Braut Traute hieß, so wolte ich meine invention von den Klapperstorche nehmen u. der Titul sollte heissen: Der fröliche Klapper-Storch etc. (Schelm. 70)

66 Das bekannteste und wohl in der Diskussion einer Poetologie des ‚niederer Romans‘ am häufigsten diskutierte oder wenigstens angeführte Beispiel ist das Pillengleichnis in der *Continuatio des Simplicissimus*, dem kurz darauf die Erläuterung folgt, wieso bittere Kerne einer Zuckerhülle bedürfen, wolle man, dass sie geschluckt werden: [D]er Theologische Stylus [sei] *beym Herrn Omne (dem [Simplicius] aber diese [s]eine Histori erzehle) zu jetzigen Zeiten leyder auch nicht so gar angenehm* (Cont. 564, 2–5), so dass ein anderer Stil entwickelt werden müsse, der jedermann erreichen könne.

67 Für die Deutung des hier von Corylo nicht weiter kommentierten Erzählens von Rittererzählungen als Entäußerung des Individuums siehe Solbach: Johann Beer, S. 114/115.

Doch kommt er mit der Textproduktion nicht recht voran und sucht Hilfe bei seinem Freund. Was dieser, so der Erzählerkommentar, *damahls nun aufschmierete, waren folgende Zeilen*:

Die Lerche hat sich schon in Lüfften praesentiret
Und Mutter flora steigt allmehlich aus dem Neste;
Schläfft gleich die Maja noch in ihrem Zimmer feste,
Daß also ietzger Zeit viel Lust nicht wird gespürt.
(Schelm. 71)

Die Hilfestellung des Freundes aber befriedigt den Protagonisten nicht, sondern löst bloß Gelächter aus; er tut den lyrischen Versuch als *albern Gemächte* (ebd.) ab und kritisiert vor allem die unpassende Bildsprache: *Denn an statt, da er den Klapperstorch hätte setzen sollen, hatte er die Lerche hingeschmiret und wo Traute stehen solte, hatte er gar einen Flor genommen; denn der Flor schickt sich auch auf die Hochzeit?* (Ebd.) Ohne gleichwohl das Bild vom Klapperstorch aufzugeben, das schließlich, wie Schelmuffsky später ergänzt, *von ungemeiner invention* (Schelm. 74) sei, entwickelt er seinen eigenen Text, den alle Hochzeitsgäste später werden sehen und lesen wollen, weil er *über aus artig und nette Teutsch* (ebd.) verfasst sei:⁶⁸

Getrautens-Tag werden wir balde nun haben,
Da bringet der fröliche Klapper-Storch Gaben.
Derselbe wird fliehen über Wasser und Graß
Und unsrer Braut Trauten verehren auch was.
(Schelm. 72)

Derartige, gewissermaßen die Konkurrenz evaluierende, Kommentierungen profilieren und stärken das Selbstbewusstsein des hier diskutierten Korpus, Teil eines Literaturbetriebs zu sein, in dem es sich durch bestimmte Kriterien zu behaupten und zu vermarkten gilt.⁶⁹ Zugleich benennen derlei Bewertungen mögliche Einflüsse durch literarische Formen und Ausdrucksweisen, die trotz explizit formulierter Ablehnung in den Erzählungen doch adaptiv angeeignet werden. So zeigt sich ein Wechselspiel von kritischer Auseinandersetzung mit bestehender Literatur auf der

68 Der Hinweis auf die geeignete Sprache, die das Hochzeitsgedicht sehens- und lesenswert macht, ist eine Ergänzung in der erweiterten und überarbeiteten Fassung des *Schelmuffsky*; auch in der Erstfassung wird der dichterische Schöpfungsprozess durch spezifisches Vokabular markiert (*Solche Materie zum Werck machen/ fiel mir denselben Morgen von dem Klapperstörche überflüssig bey*; Schelm. A., S. 46, Z. 6/7), aber nicht weiter diskutiert. Eine Besprechung des Gedichts mit Blick auf satiretheoretische Adaptationen findet sich bei Azazmah: *Poetologische Reflexionen*, S. 161–166.

69 Zur Selbstbehauptung durch Opposition auch Krämer: *Johann Beers Romane*, S. 217.

Ebene des Dargestellten und der kreativen, teils auch subversiven Verarbeitung verschiedener Formsprachen auf der Ebene der Darstellung, nutzen doch beinahe alle Texte ein Reisenarrativ, eine Bekenntnis-, gar Bekerungsrhetorik oder machen Anleihen beim Abenteuer- oder Liebesroman, dem erstaunlicherweise dann doch die meiste explizit geäußerte Kritik gilt. Eine solchermaßen explizite wie implizite Aufnahme und kreative Verarbeitung der zeitgenössischen als auch historischen Literatur zeugt von einer reflektierten Auseinandersetzung mit möglichen Formsprachen des Erzählens,⁷⁰ ebenso von einer ausgesprochenen Lust an der über Literatur ausagierten gesellschaftlichen Kommunikation und nicht zuletzt von einer Ahnung für die Macht, die daraus resultieren könnte.

70 Vgl. Krämer: Johann Beers Romane, S. 91.

2.2 Weltbefähigung durch Sprache? *Simplicissimus Teutsch*

Das neunte Kapitel im ersten Buch des *Simplicissimus Teutsch* kündigt in seinem Titel einen Erziehungsmoment, wenn nicht gar einen Moment der Domestizierung an, wenn es verspricht: *Simplicius wird auß einer Bestia zu einem Christenmenschen* (ST 40, 2/3). Bekanntermaßen trifft der junge Protagonist zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt in seinem Leben auf einen Einsiedler: nämlich unmittelbar nach seiner erzwungenen Flucht vom elterlichen Bauernhof, als er einem wilden Tier durchaus ähnlich in einem für ihn ebenso *wilden Wald* (ST 43, 2) umherirrt, und unmittelbar bevor er aus der *Wildnus* in *die Welt* aufbricht (ST 53, 9 u. 7). Dieser Einsiedler ist es nun, der aus dem Jungen und sich selbst eine religiöse Gemeinschaft formt sowie den Protagonisten – demgemäß, möchte man beinahe sagen – mit seiner Einführung in und Ausbildung für das christliche Leben zugleich auf den Namen *Simplicius* ‚tauft‘, ihn folglich zu besagtem *Christenmenschen* macht.

Die Kapitel rund um den Einsiedler zielen nun vordergründig definitiv auf die vom zitierten Kapiteltitel betonte religiöse Unterweisung; sie orientieren sich damit an der Berufung und Betätigung der von Simplicius angetroffenen Figur und richten sich überdies an den explizit deklarierten Defiziten des Jungen aus, der beim Eintreffen in der Klausen *weder GOTT [...] noch Teuffel* (ST 20, 19 u. 21) kennt. Doch erweist sich die Vermittlung geistlicher Inhalte zugleich aufs Engste verwoben mit einer dezidierten Sprecherziehung für Simplicius. Diese Sprecherziehung, die in ihrer Ausführlichkeit die gesamte Einsiedler-Episode in den Kontext einer umfassenderen wie auch poetologisch relevanten Sprachreflexion stellt, zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass sie nicht minder als das weltanschauliche System der Religion dazu angetan ist, eine spezifische Welt-sicht herzustellen und einzuüben sowie Einzelwesen und Umwelt in einen diese Welt mitkonstituierenden Bezug zueinander zu setzen.⁷¹

Erahen lässt sich dies bereits in der soeben als ‚Taufe‘ charakterisierten Benennung des Protagonisten, die aufgrund der vom Einsiedler empfundenen Notwendigkeit eines Namens für sein Gegenüber darauf hindeutet, dass jedes Element der Welt einer Bezeichnung bedarf, um einen Umgang mit ihm zu ermöglichen; so lautet eine der ersten Fragen an den Jungen: *Wie heissestu?* (ST 37, 4). Doch ist dieser Bezeichnungsakt durch den Einsiedler interessanterweise nicht dort platziert, wo sich

71 Die Episode ordnet sich somit einem der zentralen Themengebiete des simplicianischen Zyklus ein, wie Battafarano: *Grimmelshausen's 'Autobiographies'*, S. 49, konstatiert: „That theme is how perception, conviction, and knowledge relate to reality.”

das Gespräch der beiden um die Namenlosigkeit des Jungen dreht (vgl. ST 37, 4–23). Stattdessen ist er syntaktisch in eine Gebetslehre zum ‚Vater unser‘ integriert: *Hoere du Simpl. (dann anderst kan ich dich nicht nennen) wann du das Vatter unser betest/ so mustu also sprechen: Vatter unser/ der du bist im Himmel [...]* (ST 38, 13–15). Die Benennung des Jungen ist demnach der Anleitung zur betenden Anrufung desjenigen unmittelbar vorangestellt, dessen Kind man erst vollständig durch den Ritus der Taufe wird.⁷² Der vom Einsiedler Simplicius kurzerhand verliehene Name wird daher beinahe zu dieser vom Jungen noch benötigten Voraussetzung für den korrekten Gebetsvollzug, zumal die Benennung sogar ‚im Namen des Vaters‘ zu erfolgen scheint. Denn der Einsiedler beginnt seine Rede mit den Worten: *Ach HErr verleyhe mir deinen heiligen Nahmen* (ST 38, 10), bevor er den Jungen auf ‚Simplicius‘ tauft und ihm den Text des ‚Vater unser‘ lehrhaft vorspricht.

Obwohl die Paratexte – der Buch- wie auch die einzelnen Kapiteltitel – bereits von Beginn an von *Simplicissimus* oder *Simplicius* sprechen, bleibt der Protagonist bis zu dieser konstatierten ‚Christianisierung‘ auf der Handlungsebene ein Namenloser. Das *Ich* der Erzählperspektive mag zwar darüber hinwegtäuschen, aber in der Welt seiner Kindheit, der sich die ersten Kapitel der Lebensbeschreibung widmen, fehlt für den Jungen ganz offenkundig eine ihm eigene Benennung: Explizit adressiert wird er einzig mit dem scheinbaren Appellativum *Bub* (ST 23, 7)⁷³ oder aber mit Schimpfnamen wie *Eselkopp* (ST 23, 15). Diese spezifischen Modalitäten der Ansprache könnten bereits als Anzeichen einer mangelhaften Sozialisierung gelesen werden, die überdies, als *Baeurisch* klassifizierte *Aufferziehung* (ST 17, 2/3), (mit) dafür verantwortlich gemacht wird, dass der Protagonist zu Beginn seines Lebens einer *Bestia* gleichen musste, die vom Mensch-Sein offenbar genauso weit entfernt ist wie vom Christ-Sein, und daher einer erweiterten, umfassenden Erziehung bedarf.

In den ersten Kapiteln informiert der Erzähler über seine frühkindliche Prägung durch die vermeintlichen Eltern und charakterisiert sie in verschiedensten Teilbereichen, nicht nur *die* Theologiam *anbelangend* (ST 20, 16), als eine Phase der Privation.⁷⁴ Wahrgenommen als *Bub*, dem

72 Zur liturgiegeschichtlichen Einordnung des ‚Vater unser‘ im Taufgottesdienst vgl. Seitz: Art. Vaterunser III., S. 515–529, mit Bezug auf die Kindwerdung Gottes durch die Taufe bes. S. 516/517. Zur neutestamentlichen Fundierung der Gottessohnschaft durch die Taufe vgl. Schnelle: Art. Taufe II., S. 663–674, bes. S. 665/666.

73 Vgl. problematisierend dazu Kap. 2.5 Das pikarische Ich als Integrationsfigur.

74 Den von Mangel gezeichneten Ausgangszustand konstatiert auch Siebenpfeiffer: Zur Figur des Bösen, S. 183, allerdings sehr viel allgemeiner: „Er ist *nicht*-wissend, *nicht*-gläubig und *nicht*-moralisch.“

der Eigenname verwehrt bleibt, wächst er auf einem Bauernhof im Spessart auf, einer Bergregion zwischen Hessen und Bayern, die als ausgesprochen abgelegen charakterisiert wird: ein, wie der Erzähler sagt, *sehr lustige[r] Ort/ [...] allwo die Wölff einander gute Nacht geben* (ST 19, 24/25). Die hier erzeugte Vorstellung, dass sich das nahe Umfeld des Jungen durch einen Mangel an Menschen auszeichne und stattdessen aus weiteren *bestiae* zusammensetze, deckt sich mit anderen Informationen, die der Erzähler über seine Interaktionspartner – abseits der Kernfamilie aus Knan, Meuder, Ursele und einer Magd – gibt: *An statt der Pagen/ Laqueyen und Stallknecht/ hatte er* [i.e. der Knan; DF] *Schaf/ Boecke und Saew/ [...] welche mir auch oft auff der Waid auffgewartet/ biß ich sie heim getrieben* (ST 19, 5–9). Der Bauernhof und die Arbeit, die sein Betreiben erfordert, sind, wie der Erzähler mit einer Beschreibung der Beschäftigung seines Knans deutlich hervorhebt, die einzigen alltäglichen Seinsweisen und Tätigkeiten, die er als *Bub* bis zum Zusammentreffen mit dem Einsiedler hat erfahren können: *Mist außführen* [war] *sein Fortificationwesen/ und Ackern sein Feldzug/ Stall-ausmisten aber/ seine Adeliche Kurtzweil und Turnierspiel; hiermit bestritte er die gantze Weltkugel/ so weit er reichen konte [...]* (ST 19, 15–18; Hervorhebung DF). Angesichts der Betätigungen des Knans, die laut Simplicius nicht nur dessen Leben, sondern scheinbar die ‚ganze Welt‘ maßgeblich bestimmen, *kan ein jeder Verständiger*, wie der Ich-Erzähler weiter hervorhebt, *auch leichtlich schliessen/ daß* [s]eine *Aufferziehung [...]* *ähnlich gewesen* (ST 20, 1–3). Seine Erziehung, die in Form einer väterlichen Instruction (ST 21, 10) sogar als Szene zur Beobachtung dargeboten wird, richtet sich spezifisch auf diese Welt. Die väterliche Unterweisung zeigt jedoch nicht allein in ihrem abgezirkelten Geltungsbereich eine sehr eng gesteckte Begrenzung, sondern zudem im Modus ihrer Ausführung erhebliche Mängel. Während nämlich der Knan den Jungen in die ihm zugedachte Aufgabe des Schafhütens einführt, weist er ihn unter anderem an, darauf zu achten, *daß der Wolff nit kom/ und Schada dau* (ST 23, 9/10). Auf die Frage des Jungen aber: *sag mir aa/ wey der Wolff seyhet? Eich huun noch kan Wolff gesien* (ST 23, 13–15), reagiert der Knan mit Beschimpfungen seines Schülers anstelle mit einem Angebot des begehrten Wissens. Nicht einmal diese für das Bauernhofleben wesentlichen Inhalte werden dem Jungen adäquat vermittelt; vielmehr entzieht sich der Lehrer mit *unwillig[em] [...] Gebruemmel* (ST 23, 20/21).⁷⁵ Simplicius’ ohnehin schon eine lediglich kleine und sehr eigene Welt betreffendes Wissen ist folglich außerdem

75 Zur Mangelhaftigkeit der Erziehung durch den Knan siehe außerdem Solbach: Evidentia und Erzähltheorie, S. 13–15.

lückenhaft. Ein Erzählerkommentar listet seine Wissensdefizite überschaubar auf:

[...] ich kennete weder GOtt noch Menschen/ weder Himmel noch Hoell/ weder Engel noch Teuffel/ und wuste weder Gutes noch Böses zu unterscheiden/ [...] Eben auff diesen Schlag kan man mein Erfahrungheit in dem *Studio legum* und allen andern Kuensten und Wissenschaften/ [...] auch verstehen; Ja ich war so *perfect* und vollkommen in der Unwissenheit/ daß mir unmueglich war zu wissen/ daß ich so gar nichts wuste. (ST 20, 19–22 u. 27–32)

Die Diegese hingegen stellt die Effekte der mangelhaften Erziehung noch einmal anders vor Augen und diagnostiziert dabei ergänzend ganz andere Leerstellen als die aus der Retrospektive im Kommentar benannten Defizite im Bildungsgut. Ironischerweise nämlich führt die unzulängliche *Instruction* des Knans über eine Verkettung unglücklicher Umstände dazu, dass der Junge ‚seine Herde‘ gerade nicht vor Schaden bewahrt, sondern der Bedrohung aussetzt, und damit letztlich sogar die Zerstörung seiner kleinen Welt herbeiführt. Sein mit lautem Gesang gepaartes Dudelsackspiel als *Remedium wider den Wolff* (ST 24, 3), das Sinnbild der Bedrohung,⁷⁶ lockt *eine[n] Trouppen* Courassirer an, *welche im grossen Wald verirret gewesen/ und durch [s]eine Music und Hirten-Geschrey wieder zu recht gebracht worden waren* (ST 25, 19–22). Weil das Pferd, auf dem der Trupp Simplicius mit sich führen will, vor Schreck durchgeht und in Panik den einzigen Weg rennt, den es zuverlässig kennt, eilen *alle so einhellig/ und zwar deß geraden Wegs/ [s]eines Knans Hof* zu [] (ST 26, 23/24), den die Reiter, wie es der folgende Kapiteltitel unmissverständlich benennt, *erober[n]/ []pluender[n] und zerstoer[en]* (ST 27, 2/3). Was der Erzähler deutlich als Gefahr markiert und offenkundig auch die Hofbewohner als solche identifizieren – haben diese doch *die Hinderthuer troffen/ und wolten dieser Gaest nicht erwarten* (ST 26, 29/30) –, erkennt der Junge, der diese Gefahr nicht zu sehen gelernt hat, keineswegs als solche.⁷⁷ Stattdessen hilft er in *diesem* für alle anderen sichtbaren *Elend* Braten wenden sowie *die Pferd traencken* (ST 30, 1/2) und muss erst durch Dritte zur ihn rettenden Flucht vom Hof motiviert werden (vgl. ST 30, 5–7).

76 Die Assoziation der Reiter mit dem Wolf wird im Text durch die Wiedergabe eines Gedankengangs des Protagonisten gestützt: *Hoho/ gedachte ich/ diß seynd die rechte Kaetz! diß seynd die vierbeinigte Schelmen und Dieb/ darvon dir dein Knan sagte/ dann ich sahe anfaenglich Roß und Mann (wie hiebevordie Americaner die Spanische Cavallerey) vor ein einzige Creatur an/ und vermeynte nicht anders/ als es muessen Woelffe seyn/ [...]* (ST 25, 23–28).

77 So auch Solbach: *Evidentia und Erzähltheorie*, S. 14/15.

Außerhalb seiner Welt, der einzig seine *Aufferziehung* gegolten hatte, findet sich der Junge aber nicht zurecht (vgl. ST 30, 11–19) und spürt ganz deutlich, wie der Erzähler pointiert, *die Wuerckung deß Unverstands und der Unwissenheit* (ST 32, 4).⁷⁸ Zudem ist er nun nicht nur ein seiner Welt Außenstehender, sondern er erleidet einen regelrechten Weltverlust, muss er doch beobachten, wie *[s]eines Knans Hauß in voller Flamme steh[t]* (ST 30, 30/31), eine Rückkehr demnach unmöglich ist. Kurz: Wissen, das über die kleine Welt seiner Kindheit hinausgeht, hat der Protagonist nicht; diese Welt aber ist, so scheint es, unwiederbringlich verschwunden. Das also sind die Voraussetzungen, wenn Simplicius auf den Einsiedler trifft. Diese im Schwellenraum des Waldes⁷⁹ platzierte Figur (beg)leitet den Protagonisten in einer Übergangsphase, die vom Text sichtbar als ‚Weltenwechsel‘ inszeniert wird: nämlich von der *gantze[n] Weltkugel* (ST 19, 18) des Spessarter Bauernhofs hin zu seinem *ersten Sprung in die Welt* (ST 67, 21) des Dreißigjährigen Kriegs rund um den Gubernator von Hanau. Damit besetzt der Einsiedler eine äußerst signifikante Stelle, an der er – inner- wie metadiegetisch – mit der Kombination aus religiöser und Sprecherziehung die eben aufgeführten Mängel gleichermaßen zu beheben versucht und in dieser Funktion als Leitfigur den möglichen Zusammenhang dieser Sozialisierungsleistungen mit einer Weltbefähigung adressiert.

Während die religiöse Erziehung sowie der Erwerb sprachlich fundierter Kulturtechniken von den Kapiteltiteln sehr explizit als Simplicius’ wesentliche Lerninhalte beim Einsiedler herausgehoben werden,⁸⁰ weist auch das erste Aufeinandertreffen beider Figuren bereits auf die dominante Verquickung dieser zwei Themen hin, die sich so schon bei ihrer Einführung intensiv mit der Eremitenfigur verbinden, und deren Betonung im Verlauf der gesamten lehrhaften Interaktion nicht nachlassen wird. Der Erstkontakt rückt die menschliche Sprache ihrer Bedeutsamkeit nach sogar in den Vordergrund, stellt sich die Begegnung zwischen Simplicius und dem Eremiten überhaupt erst ein, weil der vom Bauernhof geflohene

78 Bemerkenswert ist hier überdies der Vergleich mit *ein[em] unvernuefftig[en] Thier* (ST 32, 5), das seinen Weg im Wald noch eher hätte finden können als der Protagonist, der sich kurz zuvor noch einer *Bestia* gleichgesetzt hatte. Zur möglichen Deutung der *bestia* und ihrer vielfältigen Implikationen gerade vor dem Hintergrund einer theologisch und/oder philosophischen Diskussion des Bösen siehe Siebenpfeiffer: Zur Figur des Bösen, bes. S. 183–186 (Simplicius’ Ausgangssituation).

79 Der Wald erscheint hier in literarhistorisch geprägter, durchaus prototypischer Funktion; vgl. Liebermann: Art. Wald, Lichtung, Rodung, Baum, bes. S. 559.

80 Vgl. Kapitel IX. Simplicius *wird auß einer Bestia zu einem Christenmenschen* (ST 40, 2/3) sowie Kapitel X. *Was gestalten er schreiben und lesen im wilden Wald gelernet* (ST 43, 2/3).

und sich vor Angst in einem hohlen Baum⁸¹ verbergende Junge eine Stimme hört (vgl. ST 32, 13/14), *vor deren Selzamkeit* [er sich zwar] *entsetzt*] (ST 32, 24/25), dann aber doch den Entschluss fasst, [s]ich der *gehörten Stimm zu naehern* (ST 32, 29). Den religiösen Gehalt der vernommenen Worte, die den Lesenden als zitierte Rede dargeboten werden (vgl. ST 32, 14–16), expliziert erst ein sich anschließender Erzählerkommentar und markiert damit sowohl die potenzielle Bedeutungsvielfalt sprachlicher Zeichen als auch die davon abhängigen variablen Effekte ihrer Äußerung – Charakteristika, aus denen sich in der folgenden Interaktion immer wieder Irritationen mit komischem Effekt ergeben werden. *Dieses waren wol Wort/ die einen Christen-menschen/ [...] billich auffmuntern/ troesten und erfreuen haetten sollen* (ST 32, 18–21); dem Jungen aber sind sie *ein gantz unversaendliche Sprach* (ST 32, 22/23) und flößen ihm in ihrer Fremdheit daher eher Schrecken ein. Ähnlich wie Simplicius aus der Unkenntnis des Signifikats zum eingeführten, aber nicht ausreichend erläuterten Signifikanten ‚Wolf‘ das Gegenteil von dem begünstigte, wozu er mit der Lehre über den Wolf angehalten worden war, provozieren die hier durchaus als menschliche Sprache erkannten Signifikanten: *O grosse Liebe/ [...]! Ach mein einiger Trost! mein Hoffnung [...]* (ST 32, 14/15), mit Furcht und Angst dem Ausgesagten ebenfalls genau Entgegengesetztes.

Mit dem im Kommentar genannten ‚verständigen Christenmenschen‘ ist wohl auch der Rezipient angesprochen, der folglich bei der Lektüre der von Simplicius‘ gehörten Worte nicht allein ihre jeweilige Bedeutung, sondern zudem den Gebetscharakter der vollständigen Phrase wird erkannt haben können, ruft die Stimme schließlich mit *O grosse Liebe* niemand anderen an als ihren *GOtt* (ST 32, 16).⁸² Diese pragmatische Dimension der vernommenen Sprache liegt Simplicius indes noch ferner als die ihm offensichtlich unbekannte Semantik. Denn sobald die Worte der Stimme Bedeutungen zu tragen beginnen, die nicht in Abstrakta, sondern sehr konkret Simplicius‘ aktuelle Situation adressieren sowie sich mit

81 Zum Motiv des Baums, das auch auf der später zu behandelnden Kreuzinsel wieder aufgegriffen wird, vgl. Krings: Im Wald der Schrift, S. 445–460, zum hohlen Baum bes. S. 446/447 sowie 460.

82 Menkhäus: Simplicius: Auserwählter Gottes?, S. 296, leitet aus diesen ersten Worten des Einsiedlers dessen „radikaltheozentrische[] Gesinnung“ ab, die auch das weitere Romangeschehen fundiere. In Anbetracht von Simplicius‘ Reaktion auf diese Worte sowie der sich fortsetzenden Irritationen zwischen dem Einsiedler und dem Jungen, die aus der Reibung von spiritueller Gesinnung einerseits und deren Ignoranz andererseits zumeist Komik generieren, ist die religiöse Fundierung des Romans, wenn auch nicht als eine seiner Sinndimensionen abzustreiten, so doch in ihrer Alleingültigkeit anzuzweifeln.

seinem vorhandenen Vokabelwissen decken, traut er sich, ihrem Literalsinn folgend, eine erste Annäherung zu:

[D]a ich aber hoerete/ daß dessen/ der sie redete/ Hunger und Durst gestillt werden solte/ riethe mir mein ohnertraeglicher Hunger/ mich auch zu Gast zu laden/ derowegen fasste ich das Hertz/ wieder auß meinem holen Baum zu gehen/ [...]. (ST 32, 25–29)

Auch wenn es sich von Seiten des Einsiedlers, dessen Stimme Simplicius hier hört, noch nicht um eine intendierte Kommunikation mit dem Jungen handelt, zeigt der Erstkontakt doch recht deutlich, dass gelingender sprachlicher Austausch eminent auf dem (sprachlichen) Vorwissen der Kommunizierenden aufbauen sollte. Die ebenfalls angedeuteten pragmatischen wie semantischen Dimensionen von Sprache werden kurz darauf erneut aufgegriffen, in einer Art variierender Wiederholung, welche ‚lustigerweise‘ auch die schon im Erstkontakt angelegte komische Pointe zum eigentlichen Abschluss bringt. In der bereits erwähnten Lehre des ‚Vater unser‘ rezitiert der Einsiedler das gesamte Gebet. An der Stelle, an der er *unser taeglich Brod gib uns heut* (ST 38, 17/18) spricht, fällt Simplicius ihm ins Wort und ruft: *Gelt du/ auch Kaeß darzu?* (ST 38, 18) Die variierte Wiederaufnahme betont zum einen die sprachliche Bedeutungsvielfalt ganz allgemein und verstärkt den Eindruck, darin eines der zentralen Themen der Einsiedler-Episode zu sehen. Zum anderen konkretisieren sich in ihr nicht allein der Witz, sondern auch die religiösen Rahmenbedingungen des kommunikativen Akts, indem das Gesprochene hier eindeutig dem Konzept ritualisierter, also in gewissem Maße ‚fester‘ Texte zugeordnet ist, das Simplicius aber, wenn auch aus Unkenntnis, nicht respektiert. So resultiert sein Zwischenruf in einer Rüge durch den Einsiedler, die interessanterweise aber nicht auf die religiöse Pragmatik aufmerksam macht, sondern den Jungen stattdessen – gewissermaßen nun mit einem Blick für soziolinguistische Aspekte – auf die Notwendigkeit der Beachtung von Redehierarchien hinweist:

Ach liebes Kind/ schweige und lerne/ solches ist dir viel noetiger als Kaeß/ du bist wol ungeschickt/ wie dein Meuder gesagt hat/ solchen Buben wie du bist/ stehet nicht an/ einem alten Mann in die Red zu fallen/ sondern zu schweigen/ zuzuhoeren und zu lernen/ wueste ich nur/ wo deine Eltern wohnten/ so wolte ich dich gerne wieder hin bringen/ und sie zugleich lehren/ wie sie Kinder erziehen solten. (ST 38, 19–26)

Wie unschwer zu erkennen ist, erfolgt hier zugleich ein Seitenhieb auf die Erziehung durch die Eltern, der einmal mehr die Suggestion stützt, Simplicius lerne beim Einsiedler etwas, das vorab versäumt worden war.

Dabei hatte der Junge seinem Knan bei dessen *Instruction* sehr wohl zugehört, und auch das Beten hatte er, wie er beteuert und bereitwillig demonstriert, gelernt – bloß ohne Sinn: ohne Sinn für das Gebet als kulturelle Praxis und Rede mit Gott;⁸³ ohne Sinn aber auch insofern, als er den gehörten Text lediglich phonetisch nachbildet und so zu teils sinnlosen Lautgebilden kommt (1), mitunter sogar zu sinnverkehrenden Phrasen (2), deren Inversion er allerdings ohne Verständnis fürs Ganze gar nicht realisiert:

Unser lieber Vatter/ der du bist Himel/ hailiget werde nam/ zrkommes
d Reich (1)/ dein Will schee Himmel ad Erden (1)/ gib uns Schuld (2)/
als wir unsern Schuldigern geba/ fuehr uns nicht in kein boeß Versucha/
sondern erloeb uns von dem Reich (2)/ [...]. (ST 37, 27–31)⁸⁴

Das Element des Sprachklangs samt der Frage seiner möglichen Bedeutungshaftigkeit wird im Umfeld der Behandlung des ‚Vater unser‘ noch mehrere Male durchgespielt. Zu Simplicius’ phonetischer Imitation dieses Textes kommt es, weil der Einsiedler ihn fragt, ob er auch beten könne. Die generische Terminologie allerdings ist Simplicius unvertraut, stattdessen versteht er lautlich Ähnliches und, vor allem, seiner kleinen Ursprungswelt Zugehöriges: *Nain/ unser Ann und mein Meueder haben als das Bett gemacht* (ST 37, 23/24). Konkretisiert der Einsiedler sein Anliegen, indem er abfragt, *ob* [Simplicius] *das Vatter unser kan*] (ST 37, 25/26), erhält er eine entsprechende Antwort: *Ja ich* (ST 37, 26). Im Gegensatz zu Konkreta verursachen Generika und Abstrakta, wie es sich schon bei den ersten Gebetsworten des Einsiedlers ableiten ließ (vgl. *Trost, Hoffnung*), ganz offensichtlich Verständnisschwierigkeiten,⁸⁵ insbesondere wenn sie dem Feld der Religion zugehören, obwohl der Junge mit einer gewissen Form der Volksfrömmigkeit vertraut sein muss. Ein vergleichbares Missverständnis, das auf lautlicher Ähnlichkeit aufbaut, wiederholt sich nämlich bei der Frage nach Simplicius’ Kirchgang, die er mit einer Auskunft über seine Kletterfähigkeiten in Kirschbäumen beantwortet,⁸⁶ so dass der Einsiedler schlussendlich die in diesem Feld wohl

83 Zum dialogischen Charakter allgemein siehe: Ratschow: Art. Gebet I., bes. S. 31/32.

84 Gegebenenfalls ließe sich hier, einem Hinweis von Björn Buschbeck folgend, noch eine konfessionelle Differenz identifizieren, beginnt Simplicius sein gelerntes Gebet mit den Worten *Unser lieber vatter* im Gegensatz zum *Vatter unser* des Einsiedlers; siehe Art. Vaterunser. In: DWB 25, Sp. 40, Absatz 1), welcher die Übersetzung „unser Vater“ durch Luther hervorhebt, die im 16. und 17. Jahrhundert unter den Protestanten die verbreitete Gebetsform gewesen sein soll.

85 Hierzu auch Breuer: Grimmelshausen. Politik und Religion, S. 295.

86 Vgl. die irritierte Reaktion des Einsiedlers: *Jch sage nicht von Kirschen/ sondern von der Kirchen* (ST 37, 34–38, 1).

allgemeinste Frage überhaupt stellt: *[W]eistu nichts von unserem HERR Gott?* (ST 38, 3/4). Und, ja doch, auch diesen Gott kennt Simplicius – als ein ganz konkretes Bildnis: *[E]r ist daheim an unserer Stubenthuer gestanden auff dem Helgen/ mein Meueder hat ihn von der Kuerbe mitgebracht/ und hin gekleibt* (ST 38, 4–6). Hier wird also die religiöse Vorstellung eines herrlichen Gottes in der bildlichen Konkretion des lebensweltlichen Bezugs durch den Jungen zu einem klebbaren Einrichtungsgegenstand geschrumpft.

Insgesamt fällt an den kommunikativen Äußerungen der Gesprächspartner auf, dass der Einsiedler versucht, Simplicius als das plötzlich aufgetretene Gegenüber in einem größeren, durch die ‚Christianisierung‘ obendrein auch heilsgeschichtlichen Rahmen einzuordnen; der Junge aber deutet sich überwiegend alleinig aus seiner aktuellen Situation heraus. Während fast alle Fragen oder Erläuterungen des Einsiedlers auf religiöses Wissen zielen, werden die sprachlichen Missverständnisse dazu genutzt, Simplicius mit einem Bezug zu Nahrungserwerb oder sonstigen körperlichen Bedürfnissen antworten zu lassen. Insbesondere das Ausspielen der Differenz von Literal- und übertragenem Sinn oder auch der beiden Bestandteile (Signifikat/Signifikant) eines Zeichens erzeugen hier zwar komische Effekte, stellen die Religion aber auch den existenziellen Notwendigkeiten deutlich gegenüber,⁸⁷ auf die der Junge immer wieder hinweist.

All diese kommunikativen Irritationsmomente dürften sich wohl nicht zuletzt – vor allem, da jedes ausgestellte und/oder kommentierte Charakteristikum mindestens in einer variierten Wiederholung auftritt – als poetologische Reflexe lesen lassen, die hinsichtlich der Vermittlungsleistung der Lebensbeschreibung auf die Bedeutsamkeit einer mit Bedacht genutzten Sprache aufmerksam machen, deren verschiedene Elemente wie Sinnebenen durchaus spielerisch bis kalkulierend ausgeschöpft werden.⁸⁸ Selbst das Element der sich in Schrift materialisierenden Sprache ist durch den Unterricht im Lesen und Schreiben in die Einsiedel-Episode integriert (vgl. bes. ST 43, 1–44, 24), so dass hier vom Protagonisten auch die kulturtechnische Handfertigkeit erworben wird, die eine

87 Zur durchaus kritischen Auseinandersetzung mit der Religion siehe allgemein Kapitel 3, zum Aspekt der existenziellen Bedürfnisse bes. Kap. 3.2 Bekehrung als Kunst?

88 Solbach: *Evidentia* und Erzähltheorie, S. 21 u. S. 19, spricht gar davon, dass „Simplicius’ Biographie [...] auf die Erfahrung der Schrift und ihre Meisterung hin angelegt“ ist und „die Erfahrungen mit dem Einsiedler in einem komplexen Motivgeflecht von moralischer Didaxe und der mündlichen und schriftlichen Unterweisung resultieren, die sich schließlich als immanente Romanpoetik und Reflexion über das Schreiben erweist.“

wesentliche Voraussetzung für das eigenhändige Verfassen seiner Lebensbeschreibung darstellt. Darauf aber wird zu einem späteren Zeitpunkt detailliert zurückzukommen sein. Hier soll für den Moment noch ein letzter Aspekt innerhalb der Sprecherziehung in den Blick rücken, der an die ‚beten–betten‘- sowie ‚Kirche–Kirsche‘-Thematik anschließt, weil ebenfalls Vokabulardefizite und -erweiterungen verhandelt werden, an die sich aber noch viel mehr knüpft: Simplicius nämlich scheint mit dem Erwerb neuen Vokabulars auch seine Kenntnis möglichen Soziallebens und somit einer maßgeblich durch gesellschaftliche Beziehungen konfigurierten Welt zu erweitern. Zunächst nämlich, kurz nach seinem verstörten wie verstörenden Eintreffen in der Klausur, will der Einsiedler den aufgepöppelten Jungen keineswegs bei sich behalten, sondern ihm vielmehr dabei behilflich sein, wieder aus dem Wald und zurück zur Gesellschaft zu finden: *Uff Kleiner/ ich will dir Essen geben/ und alsdann den Weg durch den Wald weisen/ damit du wieder zu den Leuten/ und noch vor Nacht in das naechste Dorff kommest* (ST 36, 16–19). Simplicius aber kann das Angebot gar nicht wertschätzen oder sich überhaupt dazu verhalten, da er es nicht versteht: *[W]as sind das fuer Dinger/ Leuten und Dorff?* (ST 36, 19/20). Der Einsiedler ist so irritiert über diese Frage, dass er sie nicht beantwortet. Aber Simplicius insistiert und erhält schließlich – ganz anders als bei seinem Knan – die begehrte Information: *Leut seynd Menschen wie ich und du/ dein Knan/ dein Meueder und euer Ann seynd Menschen/ und wann deren viel beyeinander seynd/ so werden sie Leut genennt* (ST 39, 20–23). Neben ‚Leute‘ und ‚Menschen‘ lernt Simplicius überdies weitere Wörter, die Sozialstrukturen bezeichnen helfen. So erfährt er durch den zum Lehrer gewordenen Einsiedler beispielsweise, was ‚Mutter‘ und ‚Vater‘ sind und in welchen Sozialformen sie stereotyp miteinander wie auch mit ihm als Kind interagieren (vgl. ST 37, 5–17).⁸⁹ Indem der Einsiedler folglich gerade Begriffe wie Vater, Mutter, Menschen, Dorf und Leute erläutert, vermittelt er Simplicius zugleich eine spezifische Vorstellung von Welt, die maßgeblich aus verschiedenen Sozialstrukturen aufgebaut ist, denen man sich – etwa über das Tragen gewisser eigener Bezeichnungen – einfügen oder von denen man sich auch

89 Siehe hierzu auch Strässle: *Pikarische Familienmuster*, S. 95, der das bis in Details durchgeformte, hintersinnige Spiel des Textes mit Familienmustern aufdeckt: Nach Vater und Mutter gefragt, weiß der Junge keine Antwort. „Dem einfältigen Simplicius wird in den Mund gelegt, was sich im engsten – biologischen – Sinn als zutreffend herausstellen wird, nämlich dass er im Knan und der Meuder keinen Vater und keine Mutter gehabt hat.“

Auf den Aspekt der familiären Sozialform hat mich dankenswerterweise Sarina Tschachtli während eines Forschungskolloquiums hingewiesen, in dem ich die Überlegungen ein erstes Mal vorstellte.

absondern kann.⁹⁰ Dass der Einsiedler den Jungen ins Christentum einführt und ihn zu einem *Christenmenschen* ausbildet, macht Simplicius zudem zum Teil einer speziellen Glaubensgemeinschaft in dieser Welt und vermittelt gleichzeitig ein Verständnis davon, dass spezielle Gruppen spezielle Überzeugungen haben, welche sie die Welt diesen Überzeugungen gemäß interpretieren lassen – wie es die Folgekapitel auch eingehend demonstrieren werden.

Für den sich anschließenden, retardiert vollzogenen *ersten Sprung in die Welt* (ST 67, 21)⁹¹ nämlich erweist sich das vom Einsiedler ausgeführte Weltbefähigungsprogramm als ebenso prekär wie die *Instruction* des Knans in der vorherigen Lebensphase. Beide Lehrer bilden ihren Schüler jeweils maßgeblich bis ausschließlich für die sie umgebende Welt aus und blenden dabei anderes aus, auch wenn der Einsiedler in diesem Tun vom Ich-Erzähler grundsätzlich als reflektierter dargestellt wird:

Zwar wolte mich mein getreuer Einsidel ein mehrers nicht wissen lassen/ dann er hielte darvor/ es seye einem Christen genug/ zu seinem Ziel und Zweck zu gelangen/ wann er nur fleissig bete und arbeite/ dahero es kommen/ ob ich zwar in geistlichen Sachen zimlich berichtet wurde/ mein Christenthum wol verstunde/ und die Teutsch Sprach so schoen redete/ als wann sie die *Orthographia* selbst außsprache/ daß ich dannoch der einfaltigste verbliebe; gestalten ich/ wie ich den Wald verlassen/ ein solcher elender Tropff in die Welt war/ daß man keinen Hund mit mir auß dem Ofen haette locken koennen. (ST 47, 9–19)

Ähnlich wie der Knan dem Jungen lediglich das Wort ‚Wolf‘ anbietet, es dann aber bei einer zu vagen Definition belässt, führt der Einsiedler Simplicius zwar terminologisch in Sozialstrukturen ein, hält ihn aber praktisch, nach der Integration in sein Eremitenleben, gerade von diesen fern. Der sonn- und feiertägliche Gang in die Kirche – *die etwas vom Dorff abgelegen war* (ST 46, 16/17) –, der zur Erfahrung der Dinge geradezu einlode, geschieht heimlich, *ohne maenniglichs Vermercken* (ST 46, 15); man hält sich auf der Orgelempore auf und geht *nach ver-*

90 Vgl. Tatlock: *Engendering Social Order*, bes. S. 270/271, die aufzeigt, wie über den Spracherwerb beim Einsiedler insbesondere auch die Kategorie Gender als die Welt ordnend inszeniert wird, sei dem Einsiedler vor allem anderen an Simplicius' Namensgebung gelegen, die sein Geschlecht eindeutig festlegt; erst im Anschluss gehe er zur religiösen Erziehung mittels der Gebetslehre über, was suggeriere, dass für eine katechetische Ausbildung eine stabile Sozialordnung Voraussetzung sei.

91 Retardiert insofern, als Simplicius, schon bevor besagter Kapiteltitle seinen Eintritt in die Welt verheißt, kleinere Exkurse aus seiner Einsiedelei heraus in die angrenzenden, menschlich besiedelten Gegenden unternimmt, sich aufgrund der dort erfahrenen Unbill aber doch schnell wieder zum Rückzug entscheidet, vgl. ST 51, 28–52, 7 sowie ST 53, 7–9 u. 19–23.

richtetem Gottesdienst [...] eben so verstolen wieder heim (ST 46, 22–24) in den Wald. Die Diskrepanz zwischen dem Ort, an dem Simplicius Informationen über die Welt erhält, und der Welt, die eben gerade dieser Ort nicht ist, könnte größer kaum sein.⁹²

Möglicherweise hätte Simplicius, wie es der Einsiedler intendierte, *vermittelst* [seiner Lehren]/ *als nach einer ohnfehlbaren Richtschnur/ zur ewigen Seeligkeit [...]* gelangen (ST 48, 3–5) können – im Grunde also seinen Weg *aus* der irdischen Welt hinaus finden. In der Welt aber, die ihn außerhalb der Klausur erwartet, findet er sich – mitunter gerade wegen dieser Lehren und somit auch in einem erneut variiert wiederholten Szenario – nicht zurecht. Das kündigt sich bereits im Gespräch mit dem Gubernator von Hanau an (Buch I, Kap. XX), das der Unterredung mit dem Einsiedler (Buch I, Kap. VIII) merklich ähnelt,⁹³ hebt es zum einen den dialogischen Charakter durch wiederholte Inquitformeln hervor und führt zum anderen beim neu angetroffenen Gesprächspartner zu erheblichen Irritationen, weil Simplicius' Antworten jeglicher Erwartung widersprechen. Hatte man beim Gespräch mit dem Einsiedler Simplicius' Unwissenheit noch aus seinen unpassenden Antworten ableiten müssen, markiert er diese in der Befragung durch den Gubernator selbst überdeutlich semantisch, indem er auf alle Fragen mit derselben Aussage reagiert: *Er wueste es nicht* (ST 73, 16/17).⁹⁴ Wohl aber weiß Simplicius, die neu betretene Welt mit dem vom Einsiedler sprachlich vermittelten Bild von einer christlichen Welt abzugleichen (1), was ihn, gerade wenn er dies öffentlich tut, erneut zu einem irritierenden Fremdkörper in der neuen Umgebung macht (2):

- (1) [I]ch wuste von den Lastern nichts anders/ **als daß ich sie etwan hoeren nennen/ oder darvon gelesen hatte/** und wenn ich deren eins wuercklich sahe/ war mirs ein erschroeckliche und seltene Sach/ weil ich erzogen und gewehnet worden/ die Gegenwart Gottes

92 Zur Problematisierung der Lehrerfigur als eine die Welt bewusst meidende vgl. beispielsweise Simmank: Heiligenleben und Utopismus, S. 82, der durch einen Vergleich mit Don Quijote des Einsiedlers fehlerhafte oder doch mindestens ‚alternative‘ Weltwahrnehmung hervorhebt.

93 Durch diese Parallelisierung erhält auch das Gespräch mit dem Einsiedler retrospektiv eine negative Färbung, erscheint die Reihung an Fragen nun nicht allein als neugieriges, zugewandtes und hilfsberechtigtes Interesse am ‚Eindringling‘, sondern ebenso als ein skeptisches Verhör.

94 Vgl. ST 73,15–21 (Hervorhebung DF): *ALs ich vor den Gubernator gebracht wurde/ fragte er mich/ wo ich herkaeme? Ich aber antwortet/ **ich wueste es nicht:** Er fragt weiter/ wo wilstu dann hin? Ich antwortet abermal/ **ich weiß nicht:** was Teuffel weistu dann/ fragte er ferner/ was ist dann dein Handtierung? Ich antwortet noch wie vor/ **ich wueste es nicht:** Er fragte/ wo bistu zu Hauß? und als ich wiederumb antwortet/ **ich wueste es nicht/** veraendert er sich im Gesicht/ [...]*.

allezeit vor Augen zu haben/ und auffß ernstlichst nach seinem heiligen Willen zu leben/ und weil ich denselben wuste/ **pfl egte ich der Menschen Thun und Wesen gegen demselben abzuwegen/** [...]. (ST 86, 7–15; Hervorhebung DF)⁹⁵

- (2) Wann ich nun so etwas hoeret/ sahe/ und beredet/ und wie meine Gewonheit war/ mit der H. Schrifft hervor wischte/ oder sonst treuhertzig abmahnete/ **so hielten mich die Leut vor einen Narren/** ja ich wurde meiner guten Meynung halber so offft außgelacht/ [...]. Jch wuenschte/ daß jederman bey meinem Einsidel auffgezogen worden waere/ der Meynung/ es wuerde alsdann auch maenniglich **der Welt Wesen mit *Simplicii* Augen ansehen/** wie ichs damals beschauet. (ST 95, 5–15; Hervorhebung DF)

Gerade in den Fehlleistungen der Erziehung durch die beiden männlichen Leitfiguren in Simplicius' früher Lebensphase – sichtbar am Problem mit dem ‚Wolf‘ sowie am ‚Schwarz-Weiß‘⁹⁶ nach Simplicius' Welteintritt – zeigt sich also deutlich, wie maßgeblich auch durch die Sprache Weltsicht präformiert und Welt konfiguriert werden kann – ein Phänomen, das der Text zwar ausstellt, aber doch auch kritisch verhandelt.

Während beide Erziehungsbestrebungen in ihrer Funktion als Weltbefähigung des Jungen also zunächst scheitern, entfaltet das beim Einsiedler erworbene Wissen zu einem sehr viel späteren Zeitpunkt in Simplicius' Leben doch noch weltkonstitutive Bedeutung, und dies erneut in auffälliger Verquickung von sprachlicher Kompetenz und christlicher Religion. Auf der Kreuzinsel nämlich erschafft und gestaltet sich der Protagonist – maßgeblich dank seiner Fähigkeit zur zeichenhaften Kommunikation – eine eigene kleine Welt, die, wenigstens bis zum Ende seines Lebens in der eigenen Beschreibung, auch Bestand hat. Simplicius' Kreuzinsel-Einsiedelei ähnelt in einigen Aspekten dem zuvor ausführlich besprochenen Aufenthalt im wilden Wald beim Einsiedel. Doch ist es nun Simplicius, der sein Lebensende als Eremit verbringt. Der Protagonist ist offenkundig so weit herangewachsen, dass er vollständig in die Rolle seines geistlichen Vaters schlüpfen kann und keiner ihn begleitenden oder anleitenden Hilfsfigur mehr bedarf: Wie in seiner frühesten Kindheit schon ist er auch am Lebensende abgeschieden von der ihm bekannten

95 Vgl. insbesondere Buch I, Kap. XXIV bis Kap. XXVI sowie Kap. XXX, in denen der Abgleich seines vom Einsiedler vermittelten Wissens (ebenfalls unter stetigem Bezug auf die Bibel) mit der angetroffenen Welt detailliert ausgeführt wird.

96 Vgl. ST 121, 3–5: *JN meinem Gaens-Stall concipirte ich/ was beydes vom Tantzten und Sauffen ich im ersten Theil meines Schwartz und Weiß hiebevör geschrieben/* [...].

Welt, diesmal gestrandet auf einer Insel, die keine Weltkarte verzeichnet.⁹⁷ Nach dem Tod eines mit ihm gestrandeten Kameraden ist Simplicius *allein ein Herr der gantzen Insul* und fängt, nun auf sich gestellt, *ein Einsidlerisches Leben an* (Cont. 673, 29/30). Hatte beim ersten Weltverlust noch der geistliche Vater für den Sohn den Wald zum neuen Lebensraum modelliert, für Unterschlupf, Nahrung, Betätigung, Ideologie, Lesefähigkeit und -material gesorgt, ist Simplicius nun in der Lage, dies alles selbst herzustellen. Auf der Kreuzinsel ist er es, der sich seine eigene kleine Welt modelliert, insbesondere indem er alles Vorgefundene mit Sinn und Bedeutung versieht. Dazu nutzt er sowohl seine beim Einsiedel erworbenen exegetischen Fähigkeiten, indem er im Buch der Natur ‚liest‘ (1),⁹⁸ als auch seine Schreibkompetenz, die den gelesenen Sinn, wie durch den Beschluss des holländischen Kapitäns zu erfahren ist, in der vorgefundenen Welt obendrein materialisiert (2),⁹⁹ somit fixiert und die Welt in gewisser Weise doppelt:¹⁰⁰

- (1) [...] wiewol ich/ so zusagen/ nit mehr in der Welt war die kleine Insul muste mir die gantze Welt seyn/ und in derselbigen ein jedes Ding/ ja ein jeder Baum! ein Antrieb zur Gottseligkeit: und eine Erinnerung zu denen Gedancken die ein rechter Christ haben soll; [...]. (Cont. 676, 30–34)
- (2) [...] dann alle Baeum/ die von Art eine glatte Rinden trugen/ hatte er mit Biblischen und anderen schoenen Spruechen gezeichnet/ seinen Christlichen Geist dardurch auffzumuntern/ [...] zu keinem anderen Ende/ als sich der Himmlischen Goettlichen Dinge dabey Christlich zuerinnern; [...]. (Cont. 682, 12–16 u. 25–27)

Die Analogien beider Einsiedeleien wurden verschiedentlich bemerkt,¹⁰¹ die Abgeschiedenheit der Insel etwa als derjenige Ort gedeutet, an dem

97 Vgl. Cont. 690, 11–14. Strohschneider: Kultur und Text, S. 92, sieht Simplicius „unwiederbringlich aus dem semantisierten Raum der Christenheit [...] herausgeschleudert an einen menschenleeren Nirgendort“.

98 Zu den zwei Offenbarungen Gottes siehe den Exkurs bei Kaminski: *Vita Simplicii*, S. 143–151, dessen kurzer Überblick (mit weiterführender Literatur) zugleich einen Bezug zur nicht-geistlichen Literatur im Allgemeinen und zum Werk Grimmelshausens im Besonderen herstellt.

99 Vgl. Lepper: Buchwelt und Weltbuch, S. 392, der hier eine „doppelte metaphorische Strategie“ erkennt: „epistemologische Lektüre“ und „ethisch-didaktische Beschriftung“.

100 Simplicius’ „Ensemble von Texten“, das er über die ‚natürliche‘ Welt der Kreuzinsel legt, so resümiert es Strohschneider: Kultur und Text, S. 106/107, repräsentiere „ganz nur etwas Abwesendes, nämlich eine ‚große‘ Transzendenz“.

101 Eine dezidierte Zusammenschau bezüglich des Einsiedlermotivs bieten etwa Gruenter: *Simplex Eremita*, sowie Kaminski: *Vita Simplicii*, bes. S. 174 (mit Verweis auf die Schreibtätigkeiten) oder S. 182/183 (mit Verweis auf seine Wahrnehmung als Fremdkörper durch andere). Vgl. auch Berns: Buch der Bücher, bes. S. 112–115, der

allererst das möglich werde, was die Welt vereiteile,¹⁰² die Kreuzinsel-Einsiedelei insofern also nicht allein aufgrund ihrer romanschließenden Position Begonnenes zu einem Ende bringe. Wie bereits angedeutet, rücken hier, auf der Insel, auch die zu Beginn von Simplicius' Leben erworbenen Sprachfertigkeiten wieder in den Vordergrund und kommen zu ihrem eigentlichen Höhepunkt, indem ihr beinahe vollumfängliches weltgestalterisches Potenzial ausgespielt wird: einerseits in der spezifischen Zurichtung der Insel, andererseits im Verfassen der Lebensbeschreibung, welche Simplicius' Welt(en) allererst zugänglich macht. Von besonderem Interesse sind im Kontext von Fragen der Sprachverwendung die von Peter Strohschneider herausgearbeiteten Prozesse des Welterschaffens als Kultivierungsarbeit durch den Menschen, wie sie auf der Kreuzinsel zu beobachten seien. Zwar thematisiert Strohschneider den Spessarter Wald nicht eigens, macht aber Simplicius' dort erworbene Schreibkompetenz zu einem zentralen Gegenstand seiner Überlegungen, indem er in systematischer Perspektive vor allem auf den Zusammenhang von „Kultur und Text“ abhebt, den die Kreuzinsel-Episode konfiguriere.¹⁰³ Die folgenden Analysen schließen an diese Überlegungen zu einem „textualistischen Kulturkonzept[]“¹⁰⁴ an, dehnen dabei den Blickwinkel jedoch insofern auf den Zusammenhang von ‚Welt und Text‘ aus, als sie ihr Augenmerk insbesondere auf drei ausgewählte Passagen richten, welche die Repräsentationsfunktion sprachlicher Zeichen kommentieren und somit nicht zuletzt Literatur als kulturelle Vertextung von Welt poetologisch reflektieren.

sich gezielt mit der Zeichenreflexion auseinandersetzt, die beide Einsiedeleien ermöglichen, und darüber hinaus eine Medienreflexion markiert: Simplicius „Alphabetisierungsprozeß setzt demnach nicht nur auf höchstem Sakralniveau, mit dem Buch der Bücher ein, sondern auch auf höchstem medientechnischen Niveau: mit dem aufwendigst gedruckten illustrierten Buch der Bücher.“

102 So etwa Mohr: Inseln und Inselräume, S. 232, wenngleich die vom Text aufgebaute Suggestion des Inselraums als „Ort der Ruhe“ (S. 236) keineswegs bruchlos geschehe (vgl. ebd.). So etwa auch Breuer: Grimmelshausens Inselutopie, S. 82 u. 87. Ähnlich, jedoch ohne Hinweise auf komplexisierende Brüche, den Text vielmehr als „christlichen Bewährungsroman“ charakterisierend, Krings: Im Wald der Schrift, S. 447.

103 Strohschneider: Kultur und Text, liest die Kapitel der *Continuatio*, welche die Robinsonade des Kreuzinselaufenthalts thematisieren, „auf ein implizites Kulturmodell hin“ (S. 93), das nicht allein die „Kultivierung von ‚Natur‘“, sondern ebenso die Transformation alles Vorgefundenen in Texte und somit ein hermeneutisches Verfahren der Sinnzuweisung (S. 95) konfiguriere. Mohr: Inseln und Inselräume, bes. S. 232–234, hingegen sieht in der Kreuzinselepisoden nicht allein die Präsentation einer erfolgreichen „Kulturstiftung“ (S. 232), sondern kontrastiert Simplicius' Inbesitznahme der Insel mit demjenigen der später eintreffenden holländischen Schiffsmannschaft, die weniger erfolgreich verlaufe, vielmehr „im Wahnsinn unterzugehen droht“ (S. 234).

104 Strohschneider: Kultur und Text, S. 104.

Die Funktionsweise des Beschriftungssystems nämlich, mit dem Simplicius seine Kreuzinselwelt sinnhaft doppelt, indem er durch die Schriftzeichen die auf der Insel vorgefundenen Bildzeichen erläuternd konkretisiert, findet sich bereits in der Einsiedel-Episode entfaltet, und zwar in der oben bereits angesprochenen Vermittlung der Kulturtechnik des Lesens. Zu dieser Lehrstunde, in der *er schreiben und lesen im wilden Wald gelernet* (ST 43, 2/3), kommt es, weil Simplicius den Einsiedler in Unterredung mit einem Gegenstand beobachtet, was der Erzähler als Bibellektüre zu deuten weiß:

ALs ich das erste mal den Einsidel in der Bibel lesen sahe/ konte ich mir nicht einbilden/ mit wem er doch ein solch heimlich/ und meinem Beduncken nach sehr ernstlich Gespraech haben mueste; ich sahe wol die Bewegung seiner Lippen/ hingegen aber niemand/ der mit ihm redet/ und ob ich zwar nichts vom lesen und schreiben gewust/ so merckte ich doch an seinen Augen/ daß ers mit etwas in selbigem Buch zu thun hatte: [...]. (ST 43, 4–11)

Der neugierige Junge nutzt die erstbeste Gelegenheit, die sich ihm bietet, das Buch in Augenschein zu nehmen, und schlägt zufällig das erste Kapitel des Buches Hiob auf. Doch ist es nicht, wie der Kapiteltitel vermuten lassen könnte, die Schrift, die Simplicius' Aufmerksamkeit auf sich zieht, sondern ein Bild. Denn das biblische Buch ist eingeleitet durch einen *schoen illuminirt[en]* (ST 43, 15) Holzschnitt, mit dem nun auch Simplicius versucht, ins Gespräch zu kommen. Auf seine Fragen allerdings, die er an das Bild richtet, erhält er keinerlei Antwort, was ihn verärgert: *Jhr kleine Hudler/ habt ihr dann keine Maeuler mehr? habt ihr nicht allererst mit meinem Vatter [...] lang genug schwaetzen koennen?* (ST 43, 18–21) Der Einsiedler, der diese Szene amüsiert beobachtet,¹⁰⁵ unterrichtet seinen Schüler kurz darauf darüber, dass die Bilder keineswegs lebten, *sie seyend nur gemacht/ uns vorlaengst geschehene Dinge vor Augen zu stellen* (ST 44, 3/4) – eine Erläuterung, die den Jungen jedoch mitnichten zufrieden stellt, hatte er schließlich ganz anderes beobachtet: *[D]u hast ja erst mit ihnen geredt/ warumb wolten sie dann nicht leben?* (ST 44, 5/6) Erst

105 Wirth: Die Performanz des komischen Körpers, S. 179 u. Anm. 28, glaubt im „Lachen des Einsidels ein ‚protestantisches‘ Gelächter über einen ‚katholischen‘ ‚excess of media misunderstanding‘“ zu erkennen, da Simplicius das „Sichtbare [i.e. Bibelbuch, Abbildung, Lippenbewegung des Einsiedels; DF] nicht zu transzendieren vermag“, gibt aber gleichfalls zu bedenken, dass diese These nur haltbar sei, wenn „der Einsidel auch tatsächlich Protestant ist“. Seine generelle Orientierung an Heiligen und Einschätzungen wie die folgenden dürften Zweifel daran wecken: *Meines Erachtens ist er durch Lesung vieler Papistischen Buecher/ von dem Leben der Alten Eremiten/ hierzu [i.e. zum ärmlichen Leben in der Einsiedelei; DF] verleitet worden* (ST 80, 6–8).

jetzt bezieht das Lehrgespräch zwischen Einsiedler und Simplicius auch die Schrift mit in die Diskussion ein, nicht aber als eigenwertiges Medialisierungssystem, sondern lediglich in Relation zu den Bildern, die Simplicius maßgeblich interessieren. Der Einsiedler nämlich hält an seiner Behauptung der Unbelebtheit von den Bildern fest und fährt in seiner Erläuterung fort:

Liebes Kind/ diese Bilder koennen nicht reden/ was aber ihr Thun und Wesen sey/ kann ich auß diesen schwartzen Linien sehen/ welches man lesen nennet/ und wann ich dergestalt lese/ so haeltest du darvor/ ich rede mit den Bildern/ so aber nichts ist: [...]. (ST 44, 8–12)

Als genuines Repräsentationsmedium verhandelt der Text hier folglich das Bild, das *gemacht* ist, *vorlaengst geschehene Dinge vor Augen zu stellen*; die Schrift wiederum wird bemerkenswerterweise allein in Ergänzung zum Bild funktionalisiert und nicht als eigenständiges Repräsentationsmedium eingeführt. Die *schwartzen Linien* erläutern vielmehr das Bild in seiner stellvertretenden Funktion und werden so in den Status eines eher auslegenden Hilfsmittels versetzt,¹⁰⁶ das Bedeutung zu eindeutigen Ausdruck zu bringen, sie zu konkretisieren in der Lage ist, aber nicht vollumfänglich selbst zu beinhalten scheint. Eben diese Medialisierungslogik findet sich in den letzten Kapiteln der *Continuatio* aufgegriffen: Wenn nämlich „Simplicius seine Welt, die Kreuzinsel, mit ‚schönen Sprüchen‘ glossiert [...], so ist er damit nicht nur als Leser, sondern auch als Kommentator des Weltbuchs vor Augen geführt, der seine Erkenntnisse zur Sprache bringt“,¹⁰⁷ indem er alles, was sich seinen Augen als Bildeindruck darbietet, durch die Zugabe von Schrift in seiner Bedeutung konkretisiert.

Da die beiden hier besprochenen Einsiedeleien ziemlich zu Beginn und Abschluss der Lebensbeschreibung platziert sind, dem gesamten Text somit eine Art Rahmung verleihen, lässt sich auch die in ihnen gegebene Information zur Repräsentationsfähigkeit von Zeichen als programmati-

106 Diese relative Vermittlungsfähigkeit der Schrift wird während des gesamten Kapitels beibehalten, so verspricht der Einsiedler mit folgenden Worten, Simplicius schlussendlich das Alphabet sowie Lesen und Schreiben zu lehren: *daß du so wol als ich mit diesen Bildern wirst reden koennen* (ST 44, 17/18). Greene: „To see from these black lines“, bes. S. 334, deutet die schwarzen Linien selbst als Bildzeichen und Lesen somit als „visual engagement with books“, das selbstreferentiell auch die mögliche Lektüre des Simplicianischen Zyklus beschreibe, der sich, wie das konsultierte Buch Hiob aus Bildern und Schriftzeichen zusammensetze.

107 Gersch: *Geheimpoetik*, S. 129.

sche Rahmung der eigenen Medialisierungsbestrebungen lesen.¹⁰⁸ Die dargestellte Verwendung und Reflexion von Schriftzeichen bezieht sich dann poetologisch auf die Schriftzeichen des Lebensberichts, der sich folglich maßgeblich in einer exegetischen Funktion deutet.¹⁰⁹ Als aufschlussreich erweist sich in dieser Hinsicht noch eine weitere, relativ unscheinbare Tätigkeit Simplicius' auf der Kreuzinsel, welche die soeben dargelegte Reflexion der Zeichenfunktion anschaulich ins Bild setzt: das Anlegen seines Gartens.

[D]erowegen **pflantze ich einen Garten** dessen ich doch weniger als der Wagen des fuenfften Raths bedorffte/ **weilen die gantze Insul nichts anders als ein lieblicher Lustgarten hette genant werden moegen**; meine Arbeit taugte auch zu sonst nichts/ **alß daß ich eins und anders in ein wolstaendigere Ordnung bracht**/ obwol manchem die naturliche Vnordnung der Gewaechse wie sie da untereinander stunden/ anmuthiger vorkommen seyn moechte; und dann daß ich wie obgemelt/ dem Muessigang abschaffte. (Cont. 676, 13–22; Hervorhebung DF)

Dieser Garten schafft als Maßnahme gegen den Müßiggang nicht allein eine weitere Parallele zum Leben beim Einsiedler und intensiviert dergestalt die Verklammerung beider Episoden.¹¹⁰ Die kultivierende Tätigkeit verdoppelt darüber hinaus vor allem auch das Vorhandene, indem sie das Vorgefundene, wie Simplicius betont, abbildet (*nicht anders*), in dieser Doppelung jedoch nach einer eigenen Ordnung verfährt.¹¹¹ Dass sich Simplicius' Gartengestaltung hier durchaus als Metapher seiner schreibenden Tätigkeiten und somit auch der Gestaltung seiner Lebensbeschreibung lesen lässt, legt der unmittelbare Übergang von der Kommentierung seiner Gärtnertätigkeiten zur Lektüre im Buch der Welt nahe, der

108 Siehe auch Berns: Buch der Bücher, S. 112, der darauf hinweist, dass Lesen in der Deutung Grimmelshausens auch immer „das Erkennen von Natur und Welt meint, ein Dekodieren der Welt- und Naturdinge, die für sich genommen nicht verständlich sind.“

109 Siehe hierzu auch Heßelmann: Gaukelpredigt, S. 30.

110 Vgl. ST 46, 29–32: *An Wercktaegen thaeten wir/ was am noetigsten zu thun war/ je nachdem sichs fuegte/ und solches die Zeit deß Jahrs/ und unser Gelegenheit erforderte/ einmal arbeiteten wir im Garten/ [...]*.

111 Vgl. Lepper: Buchwelt und Weltbuch, S. 393, der den Garten als „Produkt einer zeichentechnischen Redundanz, eine Allegorie der intellektuellen Ordnungsmacht und Komplexitätsreduktion“ deutet, die ein „formalisierte[s] Sinnangebot“ darstellt. Entgegen einer Fokussierung auf die im Garten verhandelte Zeichenhaftigkeit Kaminski: *Vita Simplicii*, S. 164–171, der „den Garten von Anbeginn der Szene als Sinnbild für die geistige Konstitution Simplicii“ (S. 165) betrachtet wissen will, da seine Anlage und Pflege als selbstdisziplinierende Beschäftigungsmaßnahme eingeführt ist, die gegen anfechtende Gedanken dienlich sein soll, und den Garten so zu einem „Seelengarten“ (S. 165) mache.

seine verschiedenen Gestaltungsprozesse, wie die Weiterführung des obigen Zitats belegt, ausgesprochen nah aneinanderrückt:

O wie oft wuenschte ich mir/ wann ich meinen Leib abgemattet hatte
und demselben seine Ruhe geben muste/ geistliche Buecher/ mich
selbst darinn zutroesten/ zuergoetzen und auffzubauen/ aber ich hatte
solche drumb nit; Demnach ich aber vor diesem von einem heiligen
Mann gelesen/ daß er gesagt/ die gantze weite Welt sey ihm ein grosses
Buch/ darinnen er die Wunderwercke GOttes erkennen: und zu dessen
Lob angefrischet werden moechte; Alß gedachte ich demselbigen nach-
zufolgen/ [...]. (Cont. 676, 21–30)

Wie bereits gehört, mündet diese zunächst ausschließlich kompensatorisch durchgeführte Lektüre in der sich anschließenden Beschriftung der vorgefundenen Welt, wobei die Schrift den in der Welt vorgefundenen Objekten diejenige heilsgeschichtliche Ordnung sichtbar aufprägt, in der Simplicius sie wahrnehmen möchte.¹¹²

In dieser Hinsicht wären dann auch die schwarzen Drucklinien von Simplicius' Lebensbeschreibung, wie sie den Rezipierenden vorliegen und Simplicius' geführtes Leben zeichenhaft verdoppeln, lesbar als ein ordnender, erklärender Deutungsversuch eines von Gott gegebenen Lebens in einer von Gott gegebenen Welt.¹¹³ Wie insbesondere die Analyse der Erziehung durch die männlichen Leitfiguren in Simplicius' Leben gezeigt hat, ist sich der Text als kalkuliert gestaltete Sprache seiner weltformierenden wie wahrnehmungspräformierenden Macht durchaus bewusst. Doch grenzt er diese Macht letztlich durch den Hinweis auf seine Perspektivität ein. Die Schrift des Textes, der als Lebensbeschreibung Bilder des Buches der Welt aufzugreifen vorgibt, in deren Wiedergabe

112 Hierzu auch Krings: Im Wald der Schrift, S. 449/450, insgesamt allerdings stärker an der künstlerischen Verarbeitung christlicher Allegoresepraktiken interessiert sowie die Religiosität von Simplicius' Schrift betonend, deren im „Kern [...] enthaltene[r] Schatz“, wie die Analyse herauszustellen versucht, „Jesus Christus“ sei (S. 453), dessen heilsbringende Funktion die botanischen Motive wiederholt herausstellten. Weit aus kritischer in Bezug auf die Durchsetzung der Religion zum Ende der *Continuatio* argumentiert Krämer: Pflaumen und Kerne, S. 76–80, der wegen der Ausgliederung des Eremiten Simplicissimus auf eine in der Welt nicht mehr bekannte Insel auch „die radikal heilsgeschichtlich-exegetische Sicht als extreme Ausnahme [interpretiert], die mit der gegenwärtigen Kultur und mit der Lebenswirklichkeit der Moderne kaum mehr vermittelbar erscheint“ (S. 78).

113 Anstelle wie Krämer: Pflaumen und Kerne, S. 75 u. 78, im *Simplicissimus* das Votum für eine „nicht-exegetische Lektüre“ zu sehen, ließe sich hier vielleicht eher vom Beibehalten einer religiösen Praxis ohne ihren theologischen Überbau sprechen, während Berns: Buch der Bücher, S. 116, gar von einer „heikle[n] Romanapothese“ spricht, da in der literarischen Form der Autobiographie *Liber Dei* und *Liber Mundi* aufgehoben und sich auflösen würden. Vgl. auch Kap. 3 Zwischen Himmel und Hölle.

aber zugleich deutet und Welt somit in einer spezifischen Lesart ausprägt,¹¹⁴ nähme als erklärender Deutungsversuch so wahrhaftig eine mittlere Position ein: zwischen Welterfassen und Weltverfassen.

114 Hierzu auch Zeuch: Das Versprechen der „ewigen Seligkeit“, S. 26, sowie Schmitt: Intertextuelles Verwirrspiel, S. 69–87, bes. Abschnitt II (S. 72–77) zur Dekomposition von eindeutigem Sinn, sowie zur exegetischen Funktion des Textes, wenn auch lediglich bezogen auf die Titelbilder, Bässler: Sprecherkonstellationen, S. 26, der ausgehend von den Sprecherpositionen der Titelpuffer herleitet, dass diese „den Roman tatsächlich, wie öfters in der Forschung behauptet, in die Position der subscriptio [rücken]; er übernimmt die Deut- und Auslegungsfunktion der zunächst obskuren pictura.“

2.3 Fama und Gerede: Der Gossip der Courasche

Der *Simplicissimus Teutsch* widmet der Präsentation und Reflexion schriftsprachlichen Ausdrucks, speziell auch der Buchmedialität wiederholt besondere Aufmerksamkeit. Das zeigt sich nicht allein in den letzten Kapiteln der *Continuatio*, in denen Simplicius' Lese- und Schreibtätigkeit aufs Engste mit den zwei Büchern Gottes koordiniert wird, um schließlich in eine Schilderung der Schreibsituation seines eigenen Buches zu münden. Dessen eigentümliche Materialität (vgl. Cont. 677, 19–34 u. 679, 20–22) stellt sein erster Rezipient, der Capitain Jean Cornelissen von Harlem, wiederum als derart beachtenswert heraus, dass dieses Buch sogar als *die allergroeste* Raritet (Cont. 679, 12/13) aus India zum Exponat einer *Kunst-Cammer* (Cont. 679, 16) werden soll.¹¹⁵ Auch die ersten Kapitel der Lebenserzählung lenken den Blick immer wieder auf Schriftstücke und Bücher: Simplicius lernt mit Hilfe des Buchs der Bücher Lesen und Schreiben,¹¹⁶ er konstruiert sich sein eigenes Gebetbüchlein (vgl. ST 72, 21–24), in dem der Einsiedler eine Nachlassschrift für seinen Zögling versteckt, dem neben den frommen Lehren sonst nur die Bücher seines geistlichen Vaters bleiben (vgl. ST 68, 21–69, 2). Dieses Brieflein mit wohlgemeinten Ratschlägen, das Simplicius als seinen größten Schatz sorgfältig aufbewahrt, ebenso wie das selbst geschriebene Gebetbüchlein veranlassen Soldaten später dazu, Simplicius, bei dem sie beides finden, für einen Verräter zu halten, da die Handschrift des Briefs derjenigen eines *wolbekandten Kriegs-Officier[s]* ähnele und Simplicius wegen seiner Schreibfertigkeiten keineswegs närrisch sein könne, sondern mit seinem nur närrisch anmutenden, sonderbaren Auftreten etwas im Schilde führen müsse (vgl. ST 73, 29–74, 30).¹¹⁷ Schon die Titelei des *Simplicissimus* setzt ein Buch zentral und lässt den fingerzeigenden Satyr des Kupfers nachdrücklich auf die Materialität und Medialität des hier Vorgelegten deuten. Verkündet das *Ich* der Bildunterschrift mit einer klaren Deixis, dass es eben *in diß Buche gesetzt* habe, was es *offt betrijebet und selten ergetzt* (ST Titelpuffer, Hervorhebung DF), und weist dieses gezeigte Buch eine Vielzahl von Bildern auf, empfiehlt die sich anschließende Titelformulierung dessen Inhalt dann allerdings weniger zur Ansicht,

115 Siehe Strohschneider: *Kultur und Text*, S. 129, der für Simplicius' Palmblättercodex anmerkt, dass „es weniger auf die Lesbarkeit des autobiographischen Textes an[kommt], als vielmehr auf die museale Aura der autographen Schrift: des exotischen *Rarissimum*“.

116 Siehe hierzu auch Lepper: *Buchwelt und Weltbuch*, S. 391, der die Bibel als Simplicius' „Lesebibel“ bezeichnet.

117 Mehr zur „Kraft der gedruckten Bücher“ (S. 105) im *Simplicissimus* bei Berns: *Buch der Bücher*, bes. S. 102–106.

sondern deutlich zur Lektüre; es sei nämlich [ü]berauß lustig/ und maenniglich nutzlich zu lesen (ST 11, 9).

Ganz anders verfährt hier die *Courasche*. Die gleichnamige Protagonistin dieser Erzählung verfügt zwar – im Gegensatz zum jungen Simplicius der Anfangskapitel – über eine Schulbildung (vgl. Cour. 23, 15/16) und wird während ihres Lebens dementsprechend ganz selbstverständlich und unkommentiert als Lesende und Schreibende gezeigt.¹¹⁸ Doch ist es der mündliche Ausdruck, der mehrfach und gerade zu Beginn ihrer Erzählung wiederholt als deren Medialität stark gemacht wird.¹¹⁹ Obwohl auch ihr Text eine *Lebensbeschreibung* (Cour. 11, 4; Hervorhebung DF) genannt wird, gibt das Titelblatt Courasche als Redende aus, die *dem* Autori in die Feder dictirt (Cour. 11, 15/16) habe, was in ebendieser Beschreibung zu erfahren – eben nicht ausdrücklich zu ‚lesen‘ sei. Auffälliger Weise findet sich in der ansonsten überdeutlich am *Simplicissimus* ausgerichteten Zeile zum Nutzen ihrer Erzählung nämlich ein anderes rezeptionspräformierendes Verb: Was ‚Courasche‘¹²⁰ [m]eisterlich agiret/ und ausbuendig vor[]stellet, sei [e]ben so lustig/ annemlich un[d] nutzlich **zu betrachten** als *Simplicissimus selbst* (Cour. 11, 10–12; Hervorhebung DF).¹²¹ Nicht blind für die religiöse Semantik der hier angeratenen Rezeption,¹²² die durch das erste Kapitel partiell gestützt werden wird, mutet *lustig* in einem etwaigen geistlichen Kontext dennoch eher unpassend an, und die empfohlene ‚Betrachtung‘ lässt sich wohl weniger auf eine besinnlich reflektierende Schau als vielmehr auf die sinnliche Wahr-

118 Schriftstücke spielen auch in der *Courasche* immer wieder, mitunter auch eine handlungsantreibende Rolle, etwa wenn sie sich im Briefverkehr mit ihrem dänischen Geliebten wähnt, eigentlich aber von dessen Eltern betrogen wird, die der wahre Absender derjenigen Briefe sind, die Courasche motivieren, aus dem Schloss des Dänen nach Hamburg zu reisen (vgl. Cour. 75, 19–76, 25). Auch einige der geschlossenen Ehen werden mit schriftlichen Verträgen fixiert, die teils in doppelter Ausfertigung an verschiedenen Orten hinterlegt werden (vgl. Cour. 65, 31–66, 7). Sich als selbst schreibende Autorin ihrer Lebenserzählung zu inszenieren, ist jedoch vermieden; auch ist die Buchmaterialität der Erzählung weniger stark ausgestellt als im *Simplicissimus*, wenngleich es an wenigen Stellen zur Adressierung eines Lesers kommt und an einer Stelle auch von einer noch zu füllenden Seite die Rede ist (vgl. etwa Cour. 101, 21/22; 132, 33; 133, 15; 139, 32–140, 2 u. 147, 3–6).

119 Allgemein zur Vermischung von Oralität und Literarizität im Simplicianischen Zyklus Berns: Buch der Bücher.

120 Ist sowohl die Figur Courasche wie auch der Text *Courasche* gemeint, steht der Name in einfachen Anführungszeichen.

121 Mit dieser Differenzierung im Vokabular gegen Breuer: Kommentar (*Courasche*), S. 772, der hier lediglich die Vergleichbarkeit zum *Simplicissimus* betont.

122 Die Erzählinstanz setzt das Spiel mit Termini der religiösen Sprache im ersten Kapitel fort, vgl. dazu auch Kap. 3.3 Ein imaginiertes Beicht-Gespräch. Kritisch zum Versuch, die Titelei eindeutig religiös zu deuten, ebenfalls Battaafarano/Eilert: COURAGE, S. 19.

nehmung des angedeuteten Schauspiels von ‚Courasche‘ beziehen (‚agieren‘, ‚beispielhaft vorstellen‘). Präsentiert der *Simplicissimus* in seinem Kupfer ein bebildertes Buch, ruft dann aber explizit zum [L]esen auf,¹²³ da es *lustig/ und maenniglich nützlich* sei, verspricht *Courasche* unter Verheißung selbiger und noch gesteigerter Rezeptionserträge (*annemlich*) eine Art von Performance,¹²⁴ die durch die *Erklaerung des Kupffers* (Cour. 12, 1) zusätzlich gestützt wird. Denn auch hier ist *Courasche* als Sprechende inszeniert, als [d]en *geneigten Leser anredende* *Courage* (Cour. 12, 3/4).¹²⁵ Dieses Reden der Protagonistin bricht mit dem Titelpupfer dann keineswegs ab, sondern prägt noch den letzten der Paratexte, die ihrer eigentlichen Lebensbeschreibung zur näheren Erläuterung vorangestellt sind. Als *Vorbericht/ [...] aus was dringenden Ursachen* sie ihren *Lebens-Lauff erzehlet/ und der gantzen Welt vor die Augen stellet* (Cour. 19, 2 u. 5/6), findet sich im ersten Kapitel des Textes ein imaginiertes Dialog zwischen *Courasche* und einer Gruppe namenloser Herren. Innerhalb des Gesprächs übernimmt *Courasche* alle Redeanteile, spricht für die Herren wie für sich selbst und stellt auch in dieser Rollenübernahme ihre eben bereits angedeutete Nähe zum Theatralen erneut unter Beweis.

Doch soll im Folgenden weniger der Schauspielcharakter des Dialogs im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen als vielmehr *Courasches* damit ein weiteres Mal unterstrichene Affinität zum mündlichen Ausdruck. Denn über die Inszenierung der Mündlichkeit lässt sich eine bisher kaum gesehene Poetologie des Textes erschließen, die den häufig vollzogenen sozialhistorisch-feministischen Lesarten der ‚Stimme erhebenden

123 Gegebenenfalls findet sich hier auch die ursprüngliche Bedeutung des ‚Auflesens‘, so dass dazu aufgerufen ist, aus den dargestellten Partikularitäten, die als Gegenstände bildlich visualisiert werden, dasjenige auszuwählen, was einem lustig oder nützlich ist. Vgl. Art. Lesen 1. In: DWB 12, Sp. 774–776.

124 Unter Einbezug des *Springinsfeld* sowie der dort thematisierten Gaukeltasche, zu der das vom Satyr gezeigte Buch erstaunliche Ähnlichkeit aufweist, ist auch hier – ganz abgesehen von den, jedoch gefallenen, Masken, auf denen die Figur steht – ein Schauspiel impliziert. Stellvertretend für die vielen Deutungen zum Holzschnitt: Gersch: Literarisches Monstrum; Bässler: Eselsohren in der Grimmelshausen-Philologie; sowie ders.: Sprecherkonstellationen, Anm. 2 mit weiterer Literatur. Zum Aspekt der ‚Performance‘ in der *Courasche*, wenngleich unter gendertheoretischen Gesichtspunkten, außerdem Strobel: Die *Courage* der *Courasche*.

125 Zur speziellen Form eines ‚Ich-Emblems‘, das die *Courasche* (ebenso wie der *Springinsfeld*) in ihrem Titelpupfer schafft, siehe Bässler: Sprecherkonstellationen, S. 21–27, der überdies betont, dass diese Art des aktorialen Modus, in dem eine Figur des Bildes zugleich Sprecherinstanz der Subscriptio ist, gar nicht so häufig vertreten sei (vgl. S. 21).

Frau¹²⁶ an die Seite zu stellen ist. Indem sogleich der Blick insbesondere auf konversationelles Gerede als eine mögliche Form sprachlicher Mündlichkeit gerichtet wird, die vor allem zu Beginn, aber auch im Verlauf von Courasches Lebenslauf immer wieder thematisiert ist, hebt die hier vorgeschlagene Lesart weniger auf die Rekonstruktion einer ‚Wirklichkeit der Frau‘ ab als vielmehr ganz allgemein auf die Reflexion einer wirklichkeitskonstituierenden Funktion erzählender alltäglicher Rede. Dem Klatsch und Gerücht äußerst ähnlich zeugt Gerede¹²⁷ von einem „Drang[] nach Geschichten“. ¹²⁸ Indem es Informationen über eine Person oder einen Sachverhalt verbreitet, diese aber zugleich in einer spezifischen Fokalisierung ausgestaltet, ¹²⁹ bewegt es sich zum einen auf der Schwelle zwischen einem kommunikativen Akt und dem Herstellen einer Geschichte, ¹³⁰ zum anderen zwischen Fakt und Fiktion, ¹³¹ so dass sich das Gerede als poetologische Reflexionsfigur der nach Diktat entstandenen Lebenserzählung nachgerade anbietet.

126 Maßgeblich Battaforano/Eilert: COURAGE, insbesondere Kap. 1.1 sowie 1.3, etwa S. 28/29, 39 und bes. S. 44. Siehe außerdem Colvin: *Doing Drag in Blackface*, S. 3, die das dominant genderorientierte Forschungsinteresse an der *Courasche* subsumiert: „Critics have wrestled with the question whether the novel is a rebuttal of gendered discourses that incites sympathy for a charismatic transgressor, or an exercise in seventeenth-century misogyny whose very title reduces women to the c-word. For much of the twentieth century, scholars tended to the latter view, without seeing much wrong with that – Grimmelshausen, they found, had produced an intelligible portrait of feminine inconsistency.“

127 Leyh: *Geräusch, Gerücht, Gerede*, S. 24, definiert Klatsch als „Sprechen über Dritte“, wohingegen für das Gerücht typisch sei, dass es in seiner Äußerung bereits als eine Art feststehende kleine Erzählung behandelt werde, bei der immer schon darauf verwiesen werde, dass der Erzählinhalt von anderen stamme. Zur weiteren Differenzierung vgl. Kurz: *Klatsch als Literatur*, S. 77/78: Sind ‚Klatsch‘ und ‚Gerede‘ insofern zwar synonym zu verwenden, konfiguriere ‚Klatsch‘ eine sich eher im Privaten befindliche Gesprächsgruppe, welche die Information zunächst gewissermaßen ‚hinter vorgehaltener Hand‘ austausche, bevor sie verallgemeinert in weiteren Umlauf gerate. Zur Etymologie von ‚Klatsch‘ und der daraus resultierenden leicht differentiellen Semantik zur englischen Entsprechung ‚Gossip‘ siehe Schuldt: *Klatsch!*, S. 42–45.

Trotz der Nähe wird für die folgenden Ausführungen der neutralere Begriff ‚Gerede‘ vorgezogen. Zur weiteren Ausdifferenzierung von ‚Gerücht‘ und ‚Gerede‘ siehe Leyh: *Geräusch, Gerücht, Gerede*, S. 31–35.

128 Leyh: *Geräusch, Gerücht, Gerede*, S. 22.

129 Vgl. Leyh: *Geräusch, Gerücht, Gerede*, S. 22, die eher auf eine mit dem Gerücht übernommene Fokalisierung hinweist, die nicht zwingend diejenige des aktuellen Gerücht-Erzählers sein müsse.

130 Differenzierung nach Scheffel: *Erzählen als anthropologische Universalie*, S. 131, um die entweder eher kognitive Bewältigung von Erfahrung oder das Herstellen/Pflegen sozialer Beziehungen im Erzählakt zu beschreiben.

131 Vgl. Leyh: *Geräusch, Gerücht, Gerede*, S. 24; außerdem Scheffel: *Erzählen als anthropologische Universalie*, S. 132: „Berücksichtigt man, daß ‚Erzählen‘ [...] immer auch Konstruieren von Zusammenhang bedeutet, so scheint es in der Tat naheliegend, daß alles Erzählen letztlich Fiktionen erzeugt.“

In den drei soeben kurz besprochenen Paratexten lässt sich ziemlich genau nachvollziehen, wie sowohl die Lebensgeschichte als auch deren Protagonistin auf verschiedene Weise mit eben dieser Form von Oralität in Verbindung gebracht werden. Dabei verknüpft der Textbeginn eine redende Courasche, die durch ihr Diktat eine schriftliche Erzählung generiert, mit einer Courasche, die Gegenstand von Gerede ist und sich letztlich durch ihr Reden selbst zum Gerede macht sowie dieses durch ihre Einmischung zugleich zu bestimmen und für ihre Zwecke zu nutzen versucht. Das fingierte Gespräch des ersten Kapitels hat nämlich keinen geringeren Gegenstand als Courasche selbst, die allerdings in den ersten Äußerungen der Herren nicht als anwesende Gesprächspartnerin gedacht ist, sondern lediglich als Objekt, über das geredet und über dessen Verhaltensweise spekuliert wie auch geurteilt wird. Konstant liefern die Herren Details aus Courasches Leben und Handeln, die jedoch wiederholt wie folgt eingeleitet werden: *wer solte wol gemeint haben/ daß [...]* (Cour. 19, 7/8), oder: *Solte sie wol vermeinen/ [...]* (Cour. 20, 5). Markieren die Modalverben und rhetorischen Fragen das Ausgesagte recht eindeutig als unsicheres Wissen, trägt die sprachliche Äußerung es nichtsdestotrotz in die Welt. Dass dessen Aussagegehalt sowohl wahr als auch falsch ist, macht Courasche dann ab dem Moment unmissverständlich klar, ab dem sie sich in das Gerede über sie einmischt. Zunächst gibt sie die Spekulationen der Lächerlichkeit preis und markiert sie demzufolge als keineswegs den Tatsachen entsprechend: *[U]nd wann ich solches erfahre/ so werde ich [...] mich [...] zu Stuecken lachen!* (Cour. 20, 31–34) Doch betreffen diese von den Herren verbreiteten Unwahrheiten lediglich die Schlussfolgerungen, die sie aus ihrer Empirie herleiten, die Courasche wiederum als Sachlage bestätigt: *Eine solche/ wie ihr wisset daß ich bin und mein Lebtage gewesen/ gedencke an die Bekehrung! [...] Ich bekenne unverholen/ daß ich mich auf solche Hinreis/ [...] nicht rueste[]* (Cour. 21, 4/5 u. 8–10). Gerede, wie Courasche es darstellt, fußt folglich auf Wirklichkeiten (*daß ich bin*), die von den Redenden durch Annahmen, Schlussfolgerungen, Unterstellungen etc. angereichert werden, um die Empirie in eine eigene Logik zu überführen, indem um das Wahrgenommene eine Geschichte konstruiert wird, die es in die Welt der Redenden einpasst und somit für diese verständlich macht.¹³²

132 Mit diesem Gerede der Herren setzt die *Courasche* sehr scharfsinnig die Grundlagen und Funktionen von (Alltags-)Narrationen in Szene, als „eine eigenständige Form der Wirklichkeitsaneignung“, die „einen Akt der Sinnbildung [impliziert], in dem wir nachträglich für an sich ‚sinnlose‘ kontingente Ereignisse eine sinnhafte Abfolge und eine Kausalität als strukturierte Begebenheit konstruieren“; in: Huber: Erzählen, S. 4.

Nun ist das Gerede der Herren nicht das einzige seiner Art, welches Courasche in ihrem ersten Kapitel kommentiert. Indem sie an dessen Ende die eigentlichen Beweggründe zum Erzählen ihres Lebenslaufes angibt und das spekulierende Gerede der Herren damit beendet, kommt sie auf Simplicius zu sprechen, der, wie ihre Wortwahl es nachdrücklich betont, Courasche ebenfalls zum Gegenstand von Gerede gemacht habe – und dies gleich in mehrfacher Hinsicht. Bezeichnet sie ihn unmittelbar nach der ersten namentlichen Nennung bereits als Vocativus (Cour. 22, 19), konkretisiert sie kurz darauf den von Simplicius angeblich ausgeführten sprachlichen Akt, den der Spottnamen bereits evoziert: Er *rufft* meine und seine eigne Schand/ vermittelt seiner schoenen Lebens-Beschreibung vor aller Welt **aus** (Cour. 22, 21–23; Hervorhebung DF). Simplicius rede folglich nicht allein über Courasche, sondern bringe sie, und zwar sie beide, in ein Gerede, sogar in dasjenige einer großen Öffentlichkeit (*vor aller Welt*), weil er für das ‚Ausrufen‘ seine Lebensbeschreibung genutzt habe, die hier recht deutlich als verbreitetes Druckerzeugnis und – trotz des Rufens – nicht als mündliche Erzählung behandelt wird. Damit ist die Möglichkeit eines ‚literarischen Geredes‘, einer Verquickung aus kommunikativem Akt und darüber herzustellender wie publizierter Geschichte, bereits impliziert, die auch Courasche für ihre eigene Äußerung aufgreifen wird. Auffällig ist hier überdies die soziale Wirksamkeit, die ein solches Gerede entfalten kann.¹³³ Courasche macht Simplicius nämlich nicht nur zum ‚Ausrufer‘ – dem Urvater der schelmischen Protagonisten, Lazarillo de Tormes, darin also ähnlich –,¹³⁴ sondern sie lässt ihn mit ebendiesem Redemodus ihren ‚Ruf‘, ihre Fama,¹³⁵ erzeu-

Vgl. außerdem Scheffel: Erzählen als anthropologische Universalie, S. 125, mit Verweis darauf, „daß ‚Erzählen‘ [...] tatsächlich auch ‚Erklären‘ bedeutet“.

- 133 Wenn auch in anderem Kontext, vgl. zur Nähe von ‚literarischem Gerede‘ und ‚satirischem Schreiben‘ Wolf: Ein Rattenmann auf Kavalierstour, S. 323. Außerdem Hutchinson: Textual Infection, der das diffamierende Gerede der beiden simplicianischen Protagonisten mittels gedruckter Bücher vor dem Hintergrund einer Syphilisinfektion untersucht, die er allerdings nicht allein metaphorisch, sondern auch literal deutet. Eine ‚infektiöse‘ Kommunikation bemerkt auch Solbach: Grimmelshausens Courasche als unzuverlässige Erzählerin, S. 150.
- 134 Vgl. *Lazarillo de Tormes, Tratado séptimo*, S. 154; Hervorhebung DF: [...] *un oficio real* [...]. *En el cual el día de hoy vivo y resido a servicio de Dios y de Vuestra Merced. Y es que tengo cargo de pregonar los vinos que en esta ciudad se venden* [...]: *pregonero, hablando en buen romance*. ([...] ein königliches Amt [...]. Davon lebe ich nun bis zum heutigen Tage und übe es aus im Dienste Gottes und Euer Gnaden. Und zwar ist es meine Aufgabe, in dieser Stadt beim Verkauf von Weinen [...] die Stimme zu erheben, auf gut Spanisch: Ich bin öffentlicher Ausrufer.)
- 135 Zur Etymologie von ‚Fama‘ sowie der Nähe des Begriffs zum ‚Gerede‘ siehe Leyh: Geräusch, Gerücht, Gerede, S. 31/32. Außerdem ausführlich zur, auch etymologisch begründeten, Relation von Fama, Ruf sowie der damit zusammenhängenden „trans-

gen. Und es scheint gerade dieses Ausrufen zu sein, an dem Courasche Anstoß nimmt und daher zum Gegenschlag ansetzt. Ihr wäre es weitaus lieber gewesen, wenn *er von* [ihrer] *Histori allerdings still geschwiegen haette* (Cour. 22, 26/27). Mit der geteilten Geschichte (*unserer Histori*) muss sie leben, aber mit der von Simplicius darum gebauten Erzählung will sie es nicht.

So mischt sich Courasche in das von Simplicius ausgehende Gerede über sie ein und gestaltet ihren partizipatorischen Redeakt sogar zur motivationalen Rahmung ihrer eigenen Lebensgeschichte, die demnach – relativ konsistent mit den anderen Präsentationen ihrer Person als Sprechende – ebenso von einer Mündlichkeitsfiktion getragen ist. Besonders deutlich zeigt sich dies, wenn Courasche im chronologischen Erzählen ihres Lebens an diejenige Stelle kommt, wo sie die Erwartungen, die ihre deklarierte Erzählmotivation geweckt hat, einzulösen scheint und ihre Sicht des Kontaktes mit Simplicius schildert, um damit die von ihm in die Welt ‚gerufenen‘ Unwahrheiten zu korrigieren. Denn kurz bevor sie von dieser Lebensphase zu erzählen beginnt, adressiert sie Simplicius wie folgt:

[A]ber *Simplice*, jetzt ists an dem/ daß ich dir auch sage/ mit was vor einer Laugen ich dir gezwaget; Will derowegen jetzt nicht mehr mit dir/ sondern mit dem Laster reden; du magst aber wohl auch **zuhoeren/** und wann du vermeinest/ daß ich luege/ mir ohngehindert **in die Rede fallen.** (Cour. 130, 24–29; Hervorhebung DF)

Hier zeigt sich dann auch, dass ihre Rachehandlung nicht das in der Vergangenheit mit Simplicius Erlebte adressiert, selbst wenn sie darunter gelitten, es allerdings bereits zu gegebener Zeit mit einem untergeschobenen Kind vergolten hat.¹³⁶ Nun, indem auch sie ihre Stimme erhebt, geht es Courasche um die Form und Rahmung der Bekanntmachung. In dem kurzen Kapitel gegen Ende ihrer Lebenserzählung, das, wie gesehen, nochmals ausdrücklich als Rede-Beitrag markiert ist, platziert Courasche nämlich gar keine Gegendarstellung, um – *Trutz Simplex* – aus ihrer Perspektive zu schildern, [w]ie *Simplicissimus und Courage Kundschaft zusammen bekommen und einander betrogen* (Cour. 131, 2/3). Vielmehr wiederholt und bestätigt sie die in Umlauf gebrachte Charakterisierung ihrer Person: Simplicius nenne sie *leichtfertig/ Jtem/ sag[e] er/ [sie] sey mehr mobilis als nobilis gewesen* (Cour. 132, 25/26). Mit einem unzwei-

formative power of words“, hauptsächlich erarbeitet am englischen Sprachraum, Walker: *Whispering Fama*, hier S. 11.

136 Darauf weisen auch Battafarano/Eilert: *COURAGE*, S. 41, hin und leiten eine „Instrumentalität der Rache als Schreibmotivation“ ab.

felhaften: *ich gebe beydes zu* (Cour. 132, 26/27.), gibt sie nicht nur Simplicius in dieser Einschätzung recht, sondern sich zudem durch ihre trutzige Reaktion überhaupt erst als diejenige zu erkennen, die der *Vocativus* zwar herablassend in seiner Schrift beschrien, doch aber namenlos gelassen hatte. Indem sie sich dergestalt in sein Gerede einmischt, bringt sie sich also auch hier, wie schon im ersten Kapitel, recht lautstark ein in den Gossip um ihre Person und wirkt mit an ihrer Fama des promiskuitiv-sündhaften Weibs.¹³⁷

Doch geht es ihr dabei, obwohl sie sich und ihr Leben ins Zentrum rückt, weniger um sich selbst. Wie sie es zu Beginn ihrer Ausführungen ankündigt, will Courasche Gleiches mit Gleichem vergelten, *weil* [sie sich] *anderer Gestalt nicht an* [Simplicius] *raechen kan* (Cour. 22, 17/18). Er habe in seiner *Lebens-Beschreibung vor aller Welt aus[gerufen]* und Fama erzeugt; nun will sie *ihm jetzunder hingegen erzehlen* und aufzeigen, *wessen er sich geruehmt* (Cour. 22, 22–25; Hervorhebung DF) zu haben glaubt. Wie sie im Verlauf ihrer Erzählung erneut betont, dient ihre Lebensbeschreibung in erster Linie dazu, mit ihrem nun von ihr selbst weiter beschrienen Ruf auch den sich ihrer Meinung nach fälschlicher Weise Rühmenden in Ver-Ruf zu bringen,¹³⁸ seinen Ruf durch ihren zu affizieren und somit sein selbst geschaffenes Bild in der Öffentlichkeit zu korrigieren:

Jetzt sollte ich zwar abbrechen und aufhoeren von meinem fernern Lebenslauf zuerzehlen/ weilen genugsam verstanden worden/ was vor eine Dame *Simplicius* ueberdoelpelt zu haben sich geruehmet; gleichwie er aber von deme/ was allbereit gesagt worden/ ohne Zweifel fast nichts als Spott und Schand haben wird; also wirds ihm auch wenig Ehr bringen/ was ich nach fuerders anzeigen werde. (Cour. 134, 16–22)¹³⁹

Courasche imitiert also nicht allein das von Simplicius gewählte Genre der Lebensbeschreibung, sondern ebenso den, wie sie diagnostiziert, da-

137 Anders Solbach: Grimmelshausens Courasche als unzuverlässige Erzählerin, S. 149/150, der gerade in dieser Rache-Argumentation gegenüber Simplicius Unstimmigkeiten erkennt, sogar Fehler beim Autor vermutet, der sich möglicherweise nicht mehr erinnert habe, dass Courasche im *Simplicissimus* nicht namentlich erwähnt worden war.

138 Eventuell könnte es sich hier um eine spielerische Aufnahme der frühneuzeitlichen Praxis des ‚Berühmens‘ handeln; vgl. Lindenmann: Gerücht, Gericht, Gender.

139 Siehe auch Cour. 150, 6–11: *Ich mus aber hiervon schweigen/ damit ich uns nicht selbst einen boesen Rauch mache/ und vermeine nunmehr ohnedas dem Simplicissimo zu ewigen Spott genugsam geoffenbahrt zuhaben/ von waserley haaren seine Beyschlaefferin im Sauerbrunnen gewessen/ deren Er sich vor aller Welt so herrlich geruehmet/[...].*

mit zugleich betriebenen kommunikativen Akt des Ruferzeugens. Derartig perspektiviert mag sich die von der Forschung wahrgenommene Diskrepanz zwischen dem vorgeblichen Erzählanlass der Rache, Courasches Lebensbeschreibung und der darin bloß knapp referierten Beziehung zu Simplicius etwas mehr erklären, und die von Courasche angegebenen „Auslöser für die Rachegelüste der alten Zigeunerin“ wirken nicht „mehr als *unglaublich*“ oder wie ein „haltlose[r] Vorwand“.¹⁴⁰ Der Unglaubwürdigkeit begegneten bereits Deutungsversuche, die Simplicius als repräsentativen Adressaten von Courasches Rache sehen, in dem „die Selbstgerechtigkeit und Eitelkeit des männlichen Geschlechts bloß[gestellt]“¹⁴¹ werde, dem auf keinen Fall „allein das Wort, die Literatur, die Darstellung der Welt zu überlassen“¹⁴² sei. Dass Courasche ihre Stimme erhebt, etabliere folglich eine alternative, eher unpopuläre und dennoch berechnete Sichtweise auf die Welt – eine Deutung, die maßgeblich auf die inhaltliche Seite der vom *Courasche*-Text ausgeführten wie ausgestellten Kommunikation abhebt.

Mit Blick auf die Bedeutsamkeit von Gerede, die Courasche definitiv erkennt und der folgend auch sie sprachlich handelt, rückt die Verfahrensseite der Kommunikation stärker in den Vordergrund: Denn um überhaupt – möchte man der oben kurz referierten Position folgen – als eine auf Gleichberechtigung bedachte Frauenrechtlerin aktiv werden zu können, muss Courasche über eine ausgeprägte Sensibilität für gesellschaftliches Kommunikationsgeschehen verfügen,¹⁴³ in das ganz offenkundig auch die Literatur eingebunden ist, liegen beide in Courasches ausgestellttem Gerede verhandelten Lebensbeschreibungen schließlich als Druckerzeugnisse vor.¹⁴⁴ In der Logik sozialer Verständigung erhält auch die trutzige Rache eine weitere, weniger inhaltlich bedingte als strategisch funktionalisierte Motivation: nämlich als eine gezielt eingesetzte Affektpolitik. Die Inszenierung als Invektive¹⁴⁵ emotionalisiert Courasches als Rufschädigung

140 Batafarano/Eilert: COURAGE, S. 26.

141 Batafarano/Eilert: COURAGE, S. 28.

142 Batafarano/Eilert: COURAGE, S. 28.

143 Und für die Bedeutsamkeit der „öffentliche[n] Meinung als Appellationsinstanz“, wie auch Bauer: *Ausgleichende Gewalt*, S. 113, hervorhebt.

144 Zur Bedeutung der Öffentlichkeit des gedruckten Buches, das als „Vermittlungsinstanz“ Courasche erlaubt, „mit dem nicht lokalisierbaren Mann, auf den sie in Haßliebe fixiert ist, in Kontakt [zu] treten“, auch Berns: *Buch der Bücher*, S. 105/106.

145 Allgemein zum Invektivischen Ellerbock u.a.: *Invektivität, zur Bedeutung von Affekten* bes. S. 10/11. Außerdem Münkler: *Einige Grundüberlegungen*; sie weist darauf hin, dass „[d]as Feld des Invektiven [...] auch Alltagssprachliche Sprech- und Schreibweisen [umfasst], die als kommunikative Gattungen verstanden werden können“ (S. 2); das in die Literatur überführte Gerede, wie es die *Courasche* ausstellt, dürfte als solch kommunikative Gattung gelten und demnach ein Beispiel für einen

intendierte Äußerung – die Simplicius gilt, aber den Umweg über ihre eigene Lebensbeschreibung nimmt – und verleiht ihr den Charakter einer Schmährede. Dass Courasche sich als gute Rednerin weiß, ihre rhetorische Kompetenz folglich nicht geringschätzt, betont sie bei der Wiedergabe einer für sie prekären Situation, aus der sie sich gekonnt herauszureden weiß: *Ich konte schwaetzen wie ein Rechtsgelehrter/ und meine Wort und protestationes fielen so scharpff und schlaw/ daß sich Verstaendige darvor entsetzten* (Cour. 137, 14–17). Insofern eine Rede aber nicht nur argumentativ, sondern auch affektiv an Überzeugungskraft gewinnt,¹⁴⁶ sorgt Courasche mit den immer wieder eingestreuten Anreden an Simplicius,¹⁴⁷ die an ihren eingangs deklarierten Racheakt erinnern,¹⁴⁸ rhetorisch versiert dafür, dass die emotionale Grundierung ihrer Rede nicht an Präsenz verliert und ihr Anliegen so an Eindringlichkeit gewinnt.¹⁴⁹ Dergestalt wirkt die Rache nicht mehr bloß als Erzählvorwand, sondern als ein integral ins Gesamtkonzept von Courasches Erzählung einbezogenes Element.¹⁵⁰

Dass und wie Emotionen als ‚Wirkbeschleuniger‘ funktionieren, hat die Protagonistin während ihres Lebens, wie sie als Erzählerin ganz offen und wiederholt zugibt, nicht nur einmal erfahren und die manipulierende

jener „vielfältige[n] Austauschprozesse“ darstellen, „in denen [...] rhetorisch-literarische Gattungen alltagssprachliche Elemente integrieren und bearbeiten“ (S. 7).

146 Vgl. Schulz: Was ist rhetorische Wirkung?, z.B. S. 559. Dass dies auch für die literarische Rede in Büchern gilt, betont Christian Weise innerhalb der Ersten Frage, Kap. XIV (S. 24/25), seines *Kurtzen Bericht[s] vom Politischen Näscher wie nehmlich dergleichen Bücher sollen gelesen/ und Von andern aus gewissen Kunst-Regeln nachgemachet werden*, und nennt dort explizit den Zorn als einen möglichen Affekt, dessen sich ein ‚lustiges Buch‘ bedienen kann.

147 Erstmals im rezeptionssteuernden Eingangskapitel Cour. 22, 16–18; sodann wieder aufgegriffen in Cour. 31, 27–32, 2; 68, 23–25; 87, 12–17; 90, 27–29; 94, 4–9; 105, 6–10; 105, 14–18; 105, 22–26; 106, 2/3; 107, 16–21; 111, 31–112, 8; 114, 7/8; 114, 27–29; 124, 18–125, 3; 129, 10–16; 129, 29–34; 130, 24–29; 131, 30–134, 12.

148 Zu affektiven Dimension von Rache ganz allgemein: Art. Rache. In: DWB 14, Sp. 14–17, bes. Absatz 5); Hervorhebung DF: „der heute gewöhnliche Sinn von rache, welcher **leidenschaftliche** und unedle **bewegtheit** bei verfolgung eines unrechts in sich schlieszt“; ausführlicher Bernhardt: Was ist Rache?, zur affektiven Dimension bes. S. 66/67.

149 Für eine mögliche alternative Motiviertheit dieses Elements vgl. Battafarano/Eilert: COURAGE, bes. S. 40, welche über die wiederholten Adressierungen eine Ebenbürtigkeit zu Simplicius hergestellt sehen wollen, oder auch Wagener: Simplicissimo zu Trutz!, S. 179, der im *Trutz-Simplex*-Motiv das integrative Moment für die heterogene Vielfalt „eigenbündige[r] Formen und sich wiederholende[r] Kurzhandlungen“ sieht, die Grimmelshausen in der *Courasche* zusammenschließt.

150 So zeigt sich im kalkulierten Einsatz des Affekts als funktionalem Element der Motiviertheit von Erzählung eine besondere Form des für die Wut/den Zorn konstatierten „intertwining of rationality and affect that informed notions of anger from antiquity to the early modern period“; in: Enenkel/Traninger: Introduction: Discourses of Anger, S. 2.

Kraft von Emotionen für ihre Zwecke eingesetzt.¹⁵¹ Ganz früh zeigt sich das, als sie in ihrem ersten Anstellungsverhältnis dem heimlich begehrten Rittmeister ihren blanken Busen und somit ihr bisher verborgenes Geschlecht preisgibt, darum bittend, er möge ihre bis dato im Krieg bewahrte Ehre beschützen helfen. [U]nd als [sie] *solches vorgebracht hatte/ fieng [sie] so erbaermlich an zu weinen/ daß einer drauff gestorben waere/ es sey [ihr] gruendlicher Ernst gewesen* (Cour. 31, 9–11).¹⁵² Vorm Spiegel in Wien übt sie die Mimik, die ihrer Meinung nach mit verschiedenen Emotionen korrespondiert, *und konte oft ein gantze Stund vorm Spiegel stehen/ zu lernen und zu begreifen/ wie [ihr] das Lachen/ das Weinen/ das Seufftzen und andere dergleichen veraenderliche Sachen anstunden* (Cour. 36, 28–31).¹⁵³ Kurz darauf quittiert sie das Werbungsverhalten eines Grafen *gar fremdt und kaltsinnig/ [gibt] kurtzen Bescheid und [zwingt] ein zierlichs Weinen daher* (Cour. 38, 32/33), nur um den Liebesanwärter in seiner Werbung weiter anzureizen. Beinahe als Selbstverständlichkeit erscheint die vorgetäuschte emotionale Bewegtheit, wenn Courasche sie als eine Art Sprichwort, als *alte[] Reime[]* zitiert: *Die Weiber weinen oft mit Schmerzen/ Aber es geht ihn nicht von Herten/ Sie pflegen sich nur so zu stellen/ Sie koennen weinen wann sie woellen* (Cour. 43, 5–10).¹⁵⁴ Die manipulative Absicht dahinter verbirgt sie nicht, *sintemal [ihr] wol bewust/ daß sich die Herten der Mannsbilder am al-*

151 Entgegen Battafarano/Eilert: COURAGE, S. 33, die behaupten, Courasche „kritisiert diejenigen, welche die Affekte einer anderen Person den eigenen Interessen dienlich machen, ebenso wie diejenigen, welche um eines materiellen Vorteils willen Affekte vortäuschen.“ Vgl. auch Cour. 43, 11–15: *Aber es war meine Meinung/ ihm hierdurch Ursach zu geben mich zu troesten/ sich selbst aber staercker zu verlieben/ sintemal mir wol bewust/ daß sich die Herten der Mannsbilder am allermeisten gegen dem weinenden und betruetzten Frauenzimmer zu oeffnen pflegen; [...]*.

152 Ähnlich in Cour. 32, 15–20.

153 Vgl. Malakaj: Courasche and the Queer Life of Objects, der hier ein komplexes Widerspiel aus dem Spiegel als stimulierendem Objekt und Courasches Reaktionen erkennt, nicht allein ein Dominieren der eigenen Mimik durch die Figur. In diesem Hin und Her aus Stimulanz und affektiver Reaktion respektive Simulation gliche die Spiegelszene letztlich auch der motivationalen Rahmung der gesamten Erzählung, in der Courasche emotional auf Simplicius' Stimulanz zu reagieren vorgibt und dies sogar in gewissem Sinne spiegelbildlich, denn *anderer Gestalt* könne sie sich nicht an ihm rächen (vgl. Cour. 22, 17/18).

154 Wiederholt in Cour. 72, 18–24, wobei hier zudem eine Verhandlung manipulierenden Sprechens vorangeht: *Solche und dergleichen Sachen brachte der Schloßherr vor/ mich zu dem jenigen zu persuadirn, wornach ich ohne das so sehr als er selbst verlangte; Weil ich aber mehr in dergleichen Schulen gewesen/ und wohl wuste/ daß man das jenige/ was einem leicht ankommt/ auch gering achtet/ als stellte ich mich gar weit von seiner Meynung entfernt zu seyn/ und klagte hingegen/ [...]* (Cour. 72, 27–34). Zur Intensivierung des Gesagten beginnt sie sodann zu weinen und dieses vorgetäuschte Weinen mit den ‚alten Reimen‘ zu erklären. Zur Deutung des Sprichworts auch Strobel: Die Courage der Courasche, S. 87/88.

lermeisten gegen dem weinenden und betrueten Frauenzimmer zu oeffnen pflegen (Cour. 43, 13–15). War es dereinst häufig eine ängstliche Verletzlichkeit, die Courasche als erlebendes Ich simuliert, ist es nun, als sprechendes Ich, ein Zorn, der gleichermaßen aus angeblicher Verletzung resultieren wie auf Verletzung hin angelegt sein soll und der das kommunikative Geschehen in Bewegung versetzt.¹⁵⁵

Die Inszenierung ihres Involviert-Seins in das mehrschichtige Gerede – als dessen Subjekt wie Objekt – zeugt von einem Wissen um die Wirksamkeit dieser spezifischen Kommunikationsform, das von Courasche zu einem erzählstrategischen Verfahren ausgebaut wird. Die Lebensbeschreibung setzt darauf, gewünschte Inhalte scheinbar niederschwellig zum Gegenstand öffentlicher Kommunikation zu machen, deren Verbreitung durch eine effektiv voll inszenierte emotionale Grundierung begünstigt werden soll.¹⁵⁶ So adressiert sie ihr Publikum nicht bloß argumentativ, sondern auch affektiv und schürt allein durch die Selbstinszenierung als Gerede, aber zugleich auch mit der verheißenen Rache Neugierde – verspricht beides schließlich die indiskrete Mitteilung von etwas bisher Unbekanntem.¹⁵⁷

Ein Blick auf den gesamten Lebenslauf zeigt, dass dieses erzählstrategische Verfahren nicht nur in Bezug auf die *imitatio Simplicii*, sondern auch darüber hinaus als eine biographische Lernleistung begriffen werden kann, die es Courasche erlaubt, eine von ihr wiederholt erfahrene alltagskommunikative Praxis letztlich in eine Erzählform zu transformieren. Der Text wiederum legt damit gleich mehrfach eine Verbindung von ‚wirklichem Leben‘ und ‚erzählendem Gerede‘ nahe: erstens, indem aus dem Leben fürs Erzählen gelernt wird; zweitens, indem alltägliches Kommunikationsgeschehen zu Gegenständen verschriftlichter und gedruckter Erzählung wird bzw. sich Literatur als Alltagskommunikation inszeniert. Nicht zuletzt, das werden die folgenden Beispiele herausstellen, wird diese Verbindung zudem gestützt, indem das bloße Gerede im ‚echten Leben‘ recht spürbare Konsequenzen zeitigt, Fakten schafft und somit wirklicher – im Sinne von wirksamer –¹⁵⁸ ist als jeder Tatsachenbericht.

155 Zur performativen Dimension von ehrverletzendem Sprechen aus linguistischer Perspektive siehe Lobenstein-Reichmann: Sprachliche Ausgrenzung im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit.

156 Mit Berns: Medienkonkurrenz, bes. S. 193, ließe sich hier auch ein Reflex des Zeitungswesens erkennen.

157 Vgl. Kurz: Klatsch als Literatur, S. 75, zur Indiskretion und der Wahrung/Verletzung von Grenzen eines Geheimnisses im klatschenden Gerede.

158 Vgl. Köbele: *Owê, owê, daz wænen*, S. 32, die auf diese semantische Dimension von ‚wirklich‘ hinweist, die „gerade nicht auf den Status empirischer Gegebenheit von Realität, sondern auf eine [...] Dynamik der Hervorbringung von Sein“ ziele.

Prägnant zeigt sich das in Courasches Beziehung zum italienischen Gatten, mit dem sie sich um die Hosen streiten muss, um die Hierarchieverhältnisse in ihrer Ehe zu klären. Zu diesem Kampf kommt es bloß, wie Courasches neuer Mann ihr am Ende der Hochzeitsnacht mitteilt, aufgrund von Gerüchten über ihre vorherige Beziehung:

Ja! liebste; ihr wist/ daß jederman darvor gehalten und geglaubt/ ihr haettet bey euers vorigen Manns Lebzeiten die Hosen getragen/ welches ihme dann bey ehrlichen Gesellschaften zu nicht geringerer Beschimpffung nachgeredet worden; [...]. (Cour. 47, 29–33)

Um derlei Nachrede über ihn zu vermeiden, wollte der Italiener vorsorgen und hat damit doch Gegenteiliges erreicht: Er hat die Hosen nicht nur im Gerede an seine Frau verloren, sondern im Kampf ganz realiter und vor den Augen *etliche[r] Officier[e]* (Cour. 49, 12), die er siegesgewiss vor der Tür positioniert hatte, damit sie seinen Triumph hätten bezeugen können. Statt der Kolportage seiner Überlegenheit erleidet auch er, wie sein Vorgänger, *das Gespoett der Leute* (Cour. 50, 5), dem er nicht standhält, von Frau und Regiment flieht und letztendlich *als ein Meineydiger Überlaufer gefangen und gehencket* (Cour. 50, 12/13) wird. Die Verkettung aus spottendem Gerede und daraus resultierender körperlich erfahrbarer Konsequenz setzt sich fort, denn Courasche bekommt *so ein hauffen Feinde/ die da sagten: die Strahl-Hex hat den armen Teufel umbs Leben gebracht* (Cour. 53, 20/21). Auch hier bleibt es nicht beim Gerede, sondern dieses führt dazu, dass sie

je laenger je mehr leiden muste/ [ihre] Knechte wurden [ihr] verfuehrt/ weil zu ihnen gesagt wurde/ pfui Teufel wie moecht ihr Kerl einer solchen Vettel dienen? [Sie] hoffte wider einen Mann zu bekommen/ aber ein jeder sagte/ nimb du sie/ ich begehrt ihrer nicht; was ehrlich gesinnet war/ schuetzelt den Kopff ueber [sie]/ [...]. (Cour. 53, 30–54, 4)

Was auch immer sie tut, ihre Lebenssituation zu verbessern, das Gerede ist zu mächtig, um dagegen anzukommen:

[A]ber es halff nichts/ ich war schon allbereit **viel zu tief im Geschrey**; man kannte die Courage schon allerdings bey der gantzen Armee/ und wo ich bey den Regimentern vorueber ritte/ wurde mir meine Ehre **durch viel tausend Stimmen öffentlich ausgerufen/** [...] Im Marchiren aeuserten mich ehrliche Weiber; das Lumpen-gesindel beym Troß schurrigelte mich sonst; und was etwan vor ledige Officier wegen ihrer Nachtweid mich gern geschuetzt haetten/ mussten bey den Regimentern bleiben/ bey welchen mir aber **durch ihr schaendlichs Geschrey** mit der allerschaerffsten Laugen aufgegossen ward; [...]. (Cour. 54, 17–28; Hervorhebung DF)

Wie es das Eingangskapitel der *Courasche* andeutet und das Wirtshausgespräch im *Springinsfeld* stützt, wird auch hier überdies deutlich, dass tratschendes Gerede keineswegs eine ausgewiesene weibliche Kommunikationsform ist;¹⁵⁹ die ganze Gesellschaft bedient sich ihrer oder lässt sich durch sie in ihrem Handeln beeinflussen und kolportiert so – auch non-verbal, in der Herstellung von Evidenzen – den Aussagegehalt des Geredes durchaus mit.¹⁶⁰

Was, laut Courasches Wiedergabe ihres Lebens, besonders häufig in die Welt getragen wird, ist ihr Name. Seit ihrer Geschlechtsoffenbarung vor dem ersten Dienstherrn, dem Rittmeister, beginnt sich der ursprünglich eher spöttelnd verliehene Name unter den Leuten zu verbreiten sowie mit Geschichten anzureichern, so dass sich im Text dargestelltes und über den Text ausagiertes Gerede hier noch einmal auf besondere Weise überlagern. Nachdem sie ihrem Rittmeister den nackten Oberkörper gewiesen und ihm das Gerangel mit weiteren *Kerln* (Cour. 29, 20) als Notwehr ausgelegt hat, weil ihr einer dieser Kerle *nach der Courage gegriffen* (Cour. 30, 26/27) habe, gehen beide eine Beziehung miteinander ein, deren Geheimhaltung die nun auch Geliebte nicht sonderlich erfreut. Doch ärgert sie anderes weitaus mehr:

[U]nd was mich zum allermeisten verdrosse/ war diß/ daß er mich nicht mehr Janco/ auch nicht Libuschka sondern *Courage* nannte; denselben Nahmen aehmten andere nach/ ohne daß sie dessen Ursprung wusten/ sondern vermeinten mein Herr hiesse mich dessentwegen also/ weil ich mit einer sonderbaren *Resolution* und unvergleichlichen *Courage* in die alleraergste Feinds-Gefahrn zu gehen pflegte/ und also musste ich schlucken was schwer zu verdauen war. (Cour. 32, 29–33, 7)

Immer wieder wird es dieser Name und die sich mit ihm verbindende Fama sein, die sich ausbreiten, Courasche manchmal ihr Leben schwerer machen, manchmal hingegen auch leichter. Trotz Rückzug ins Hurenhaus in Wien etwa kann sie es nicht verhindern, dass ihre *abgeschaffte Diener ausgesprengt und unter die Leute gebracht/ was [sie] vor eine Rittmeisterinn gewesen/ [...]/ und weil sie [sie] nicht anders zu nennen wusten/ verbliebe [ihr] der Nahm Courage, [...]* (Cour. 37, 25–29). Die Breitenwirksamkeit von ‚Courasche‘ betont sie nahezu blasphemisch, wenn sie

159 Vgl. Fauser: Klatschrelationen, S. 391.

160 Walker: Whispering *Fama*, S. 12/13, weist ebenso auf die nicht als gegendert wahrgenommene Praxis des Gossip in Mittelalter und Früher Neuzeit hin, betrachte man spirituelle Unterweisung, die explizit auch die Männer, gar Priester mahne, nicht geschwätzig zu sein. Daneben entwickle sich aber vermehrt die Zuordnung des Geschwätzes zur Frau (vgl. S. 13–15).

die Bekanntheit ihres Namens mit dem wohl bekanntesten Gebet der Christen konkurrieren lässt:

[I]ch konnte abermal des Nahmens Courage nicht los werden/ [...];
dann meine alte/ oder vielmehr die junge Kunden von der Armee [...]/
fragten mir mit solchem Nahmen nach/ welchen auch die Kinder auf
der Gassen ehender als das Vatter unser lerneten. (Cour. 57, 21–28)

Insofern nun der ganze Text nicht allein als Widerrede *Trutz Simplex* ausgeschrieben ist, sondern darüber hinaus – etwas kleiner zwar, aber ebenso zentriert gesetzt und weiter unten in ebenfalls vergrößerter Schrift wiederholt – auf dem Titelblatt prominent ihren Namen trägt, wird auch mit dem Druck der Name ‚Courasche‘ in die Welt getragen. Im obigen ausführlich wiedergegebenen Zitat, gewissermaßen der Urszene der Verbreitung von ‚Courasche‘, versteckt sich in dieser Hinsicht noch eine besondere Pointe, wenn man das ‚Versteckspiel des Autors‘ mit in die hiesigen Überlegungen einbezieht, das die Forschung mit allerlei anagrammatischen Schreiber-, Autor- und Herausgeberinstanzen häufig beschäftigt hat.¹⁶¹ Denn so wie Courasche in der Urszene die Kommunikationsform ‚Gerede‘ nahezu programmatisch beschreibt – als die Vermittlung eines Inhalts, dessen Ursprung unbekannt ist, der sich aber mit jeder Vermittlung unter dem Zutun vieler variierend ausgestaltet –, verhält es sich auch mit dem Text *Courasche*. Seine eigentliche Urheberschaft bleibt im Ungewissen: *Von der Courasche eigner Person* (Cour. 11, 14) sei er zwar, wie das Titelblatt es angibt, diktiert worden, aber die Feder habe ein anderer geführt – einer, *der sich vor dißmal nennet PHILARCHUS GROSSUS von Trommenheim* (Cour. 11, 16/17), der also ebenso gut ein anderer sein könnte?¹⁶² Auch an diesen Text lagert sich sehr schnell Weiteres an: noch im Druck der *Courasche* etwa eine *ZUGAB DES AUTORS* (vgl. Cour. 150, 17–151, 5), eine Warnung – von Philarchus als dem auf dem Titelblatt genannten Autor? –, die als Nachwort einer äußerst ‚üblen Nachrede‘ gleicht, indem er rät, sich vor *Lupas*, wie Courasche wohl eine sein soll, in Acht zu nehmen, da man erst zu spät gewahr werde, *was man an ihnen gehabt/ wie unflaetig/ wie schaendlich/ laussig/ gruendig/ unrein/ stinckend* (Cour. 150, 29–151, 1) sie gewesen seien. Im *Springinsfeld* dann tritt Philarchus erneut auf, gibt sich als Schreiber des *Courasche*-Textes aus und macht sowohl diesen wie auch Courasche selbst zum Gegenstand eines Gesprächs zwischen ihm, Simplicius und Springinsfeld –

161 Vgl. beispielsweise Berns: Die ‚Zusammenfügung‘, bes. These 9, S. 309/310, oder Kaminski: Narrator absconditus.

162 Siehe hierzu auch Kaminski: Wer ist Philarchus Grossus?

eine Wirtshausplauderei, die stark an das erste Kapitel des *Courasche*-Textes erinnert und etwa in der Schilderung der Schreibszene von Courasches Lebensbeschreibung Informationen über sie und ihren Text ergänzt (vgl. Spr. Kap IV–VI).

Die zweite Lebensbeschreibung innerhalb der Simplicianischen Schriften verarbeitet als eigenständiger Text, aber auch in ihrem intertextuellen Widerspiel mit dem *Simplicissimus* und ‚Courasches‘ späterer Verhandlung als Figur und Werk im *Springinsfeld*, den kommunikativen Akt des Geredes folglich äußerst produktiv in ihrer Narration. Dabei stellt die *Courasche* mit ihrem ausgewiesenen Interesse am mündlichen Austausch eine regelrechte Kommunikationsanalyse aus, die aber nicht bei der Präsentation von Befunden Halt macht. Vielmehr überführt sie deren Ergebnisse transparent in eine wirkungsästhetisch reflektierte Literaturgestaltung, ‚lernt‘ gewissermaßen aus Alltagsredepraktiken und gewährt ihrem Publikum dergestalt einerseits Einblick in die eigenen Funktionslogiken – etwa ein kalkuliert eingesetztes Affektspiel oder die Aufmerksamkeitserregung über Andeutung von Indiskretion im Gerede. Andererseits gibt sie auch ihre Wirkmöglichkeiten und -absichten preis. Dass sich nämlich der gedruckte Text inner- und intertextuell als Gerede rahmt sowie ins Gerede zu bringen gedenkt, weist zum einen ganz allgemein auf die Dialogizität wie Perspektivität literarischer Werke hin. Zum anderen aber bringt die *Courasche* hier auch ein Selbstverständnis zum Ausdruck, das Literatur als Teil (alltäglicher) gesellschaftlicher Kommunikation interpretiert, die sich demzufolge und trotz ihrer möglicherweise eingeschränkten Perspektive sowie der mitunter daran hängenden Fiktionalität eine soziale Prägekraft zuschreibt. Denn sie besitzt – wie verschiedentlich durch die dargestellte Geschichte der Courasche belegt – eine meinungsbildende und darüber auch wirklichkeitskonstituierende Qualität.

2.4 Vom Erzählen erzählen oder ‚Unterhaltung‘ im *Corylo* und im *Jucundus*

Auch in den Romanen Johann Beers wird viel geredet. Interessanterweise geht Reden hier unglaublich schnell in Erzählen über, und das Sprechen als eine der elementaren Möglichkeiten zur zwischenmenschlichen Verständigung in der Welt und über die Welt erhält so eine ganz bestimmte Struktur und Form. Kaum etwa ist die Lebenswelt des jungen Ich-Erzählers von *Jucundi Jucundissimi wunderliche[r] Lebens-Beschreibung* detailreich dargestellt,¹⁶³ dringt das Fremde ins Heimische ein.¹⁶⁴ Es zwingt zur Verständigung und bringt das Heim dazu, sich zu verändern. Ein Unfall mit dem Pferd nämlich führt eine fremde Edeldame zunächst ins Dorf, sodann auch in das Elternhaus des Ich-Erzählers, wo sich die Dame zwar für die umsichtige Hilfe der Mutter bedankt, aber sogleich Ansprüche artikuliert: Sie habe Durst und in den Räumlichkeiten rieche es schlecht. Also wird das Kind zum Wasserholen geschickt und das Raumklima mit dem Duft einer brennenden Wacholderstaude beeinflusst. Auch den heimkommenden Vater – der den Unfall zwar nicht miterlebte, aber Sattel und Zaumzeug des verunglückten Pferdes findet, mit sich nimmt und damit unverhoffte Wertgegenstände in die Ärmlichkeit des Haushalts hineinträgt –¹⁶⁵ provoziert der Unfall zur Kommunikation: *Das erste Wort/ so er zu der Mutter redete/ war dieses: Indem er vermeldet/ welcher Maßen er auf der Höhe ein halb-Pferd angetroffen/ [...]* (*Jucundus* 108, 18–20). Anstelle der angesprochenen Mutter aber reagiert die Edelfrau und *legt ihm [...] den Traum aus* (*Jucundus* 108, 23). Sie nimmt dem Vater folglich die Illusion vom unerwarteten kleinen Reichtum und markiert durch ihren anhaltend appellierenden Redegestus eine klare Hierarchie in der sich mit ihr neu formierten Sozialstruktur des Hauses: *Sie hieß ihm demnach niedersitzen/ [...]* (*Jucundus* 108, 24/25).

Dem derartig arrangierten Publikum beginnt sie darauffolgend, ausholend zu erzählen, wie sie in die Situation gekommen sei, in der sie sich nun alle befinden und deren zeitlich nahes Umfeld all die mittlerweile

163 Gerade dieser Einstieg hat dazu beigetragen, den ‚Realismus‘ Beer’scher Romane zu behaupten, maßgeblich angeregt durch Alewyn: Johann Beer, S. 193–196. In der Folge wiederholt aufgenommen und diskutiert etwa von Tatlock: *Fact and the Appearance of Factuality*, bes. S. 600/601 (mit Diskussion weiterer Forschung zu diesem Aspekt).

164 Vgl. die Angabe zur Motivation des Ich-Erzählers, nach seinem Botendienst so schnell wie möglich wieder heimzukehren: *Ich hatte eine ziehmlische Ecke zu gehen/ dann der Brunn war von unserm Hause weit abgelegen/ aber die Begierde neue und fremde Leute zu sehen triebe mich behende hin und wider/ also daß ich gleich in die Stube kam/ als sich die Fremde bey dem Ofen niederließe* (*Jucundus* 108, 7–10).

165 Vgl. *Jucundus* 106, 21–34.

bloß noch Zuhörenden auf je eigene Weise miterlebt haben: die Mutter, indem sie der Verunfallenden aktiv hilft, und der Ich-Erzähler in der Beobachtung des gemeinsamen Falls der Frauen. Selbst der zeitlich später hinzutretende Vater partizipiert am Unfallgeschehen; seine Teilhabe überführt das bisherige Gespräch unter den Frauen zudem gleich zweifach in die Qualität einer Erzählung. Er nämlich nimmt nurmehr die Zeichen des Unfalls wahr und buchstäblich mit nach Hause, da sie ihm eine Geschichte bedeuten – eine in der Vergangenheit liegende und eine möglicherweise zukünftige.¹⁶⁶ Zu dieser will er gerade ansetzen, doch statt seiner beginnt die Edelfrau zu sprechen: ‚*Damit ihr wißet was mich hieher getrieben/ [...]*‘ (*Jucundus* 108, 25; Hervorhebung DF). Ihre als Erläuterung ausgegebene Rede wird *Jucundi Jucundissimi Kurzweiliger Historie Erstes Buch* nahezu komplett einnehmen, lediglich an zwei Stellen abgelöst durch Einlassungen des eigentlichen Ich-Erzählers, die unter anderem dazu genutzt werden, die Rede der Edelfrau als *Erzählung* (*Jucundus* 114, 2 u. 119, 36) zu bezeichnen und den Rahmen ihrer Äußerung mit allerhand Details anzureichern – Details etwa zur Präzisierung des Ortes, zur Stimmung der Erzählerin, zu Nebenbeschäftigungen während des Erzählens, zur Begierde des wachsenden Publikums, die Erzählung zu hören, zur Möglichkeit, sie lediglich ausschnitthaft zu rezipieren und dennoch darauf zu reagieren:

Alle diese Wort redete die fremde Frau/ bey dem Ofen sitzend/ sehr ernstlich/ und als sie biß daher gekommen/ nöthigte sie mein Vater ein wenig Brod und Käse zu essen/ aber sie bate ihn/ den vom Pferd genommenen Mantel-Sack zu eröffnen/ alwo er viel *Victualien* eingepacket gefunden/ welches sie vor dießmal preyß gegeben/ und uns Kinder recht satt gemacht. Sie aße selbst mit/ und legte uns allen vor/ versprache auch/ nach vollendter Malzeit ihre Rede zu schließen/ und als wir nach Tisch gebetet/ ruffte ich etlichen alten Weibern/ welche gemeiniglich Nacht-Zeitens ihr Wärk in unserer Stube zu spinnen pflegten/ als sie sich nun Reyheherum gesetzt/ führet die fremde Frau/ ihre Erzählung fort und sagte: ‚[...]‘.

Nach dieser Erzählung kamen sie bald auf diesen/ bald auf jenen *Discurs*, wie es unter dergleichen Leuten herzugehen pfleget. Eine fragte sie/ wo sie her wäre; die andre/ wie sie hieße; die dritte/ wo sie sich aufgehalten; die vierdte seufzete über ihr großes und barmherziges Un-

166 Einerseits spekuliert der Vater darüber, dass, hätte er die Gegenstände nicht mitgenommen, es *sonsten Zweifels ohne dem Puffer zu Theil wäre worden* (*Jucundus* 108, 21/22). Andererseits wird das durch sein Reden Thematisierte und ins Haus Gebrachte als *Abentheur* (*Jucundus* 108, 23) bezeichnet.

glück; die fünfte weinete gar mit/ [...]. (*Jucundus* 113, 34–114, 2 u. 119, 36–40)

Im Gegensatz zu den anderen Texten Beers, die in der Folge Alewyns gemeinhin als diejenigen Romane pikarischer Prägung behandelt werden,¹⁶⁷ zeichnen sich der *Corylo* und mehr noch der *Jucundus* gerade durch den überwiegend narrativen Modus der in ihnen dargestellten Rede- und Gesprächsszenen aus. Weitaus weniger als der *Simplicianische Welt-Kucker* und der *Pokazi* machen sie gelehrte Diskurse oder Streitgespräche zum Teil der Handlung,¹⁶⁸ sondern lassen die Figuren, die miteinander reden, einander etwas erzählen. Damit verdichten die beiden späteren Texte einerseits Elemente – wie das Ausstellen von Erzählsituationen – und andererseits Verfahren – wie das In-Beziehung-Setzen verschiedener Binnenerzählungen –, die insbesondere im *Welt-Kucker* bereits angelegt sind.¹⁶⁹ Mit der räumlichen Konzentration geht eine thematische Exposition einher, welche die Narration nicht nur als Vermittlungsform nutzt, sondern sie zugleich als einen von den Lebenserzählungen behandelten Gegenstand ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt.¹⁷⁰

167 Vgl. Alewyn: Johann Beer, S. 220–222; er nennt den *Simplicianischen Welt-Kucker*, den *Pokazi*, den *Jucundus* und den *Corylo*, grenzt allerdings die beiden erstgenannten von den letzteren ab, in denen er anstelle einer „Uneinheitlichkeit“ in der Komposition „den pikaesken Typus in Reinheit“ verwirklicht sieht (S. 221).

168 Eine Ausnahme bildet im *Corylo* die Unterredung zweier Studenten, die als Hof-Kritik angelegt ist und deren Zeuge der Ich-Erzähler in einer Herberge wird. Vgl. *Corylo* 134, 30–141, 7. Zur disruptiven Erzählweise, gerade im *Simplicianischen Welt-Kucker*, siehe Krämer: Johann Beers Romane, S. 209/210.

169 So beispielsweise in der Verknüpfung der Erzählungen von der Welschen Gräfin oder auch Squalora, die bereits zu Beginn des Textes eine Rolle spielen, sodann im Verlauf des Romans und gegen Ende als Religiöse wieder in Erscheinung treten; Ähnliches passiert mit einem Pfarrer, der in Buch I im ersten Teil als Rebhüs Lehrer fungiert und im vierten Teil als Eremit erneut angetroffen wird. Im zweiten Teil werden Rebhüs Erlebnisse, die der erste Teil schilderte, auf einer Kutschfahrt zur Erzählung, der er selbst lauschen kann. Das erste Buch von Teil IV lässt Rebhüs verschiedenen Personen begegnen, die ihm ihr Leben erzählen, wodurch er erkennt, dass er ihnen schon einmal in anderer Konstellation begegnet ist (etwa Procelli oder Orbato); die verschiedenen Perspektiven zusammen genommen vervollständigen das ehemals Stattgefundene, an dem die verschiedenen Figuren in ihrer Vergangenheit teilhatten. Hierzu auch Solbach: Johann Beer, S. 115/116 u. S. 126.

170 Späni: Poetische Gärtner, S. 279, hebt diese Sonderstellung der Beer'schen Texte heraus, wenngleich er sich maßgeblich auf deren Rahmenkonstruktionen bezieht, die aus einer Erzählsituation bestehen, die in der konstatierten Stringenz allerdings lediglich von der Dilogie durchgehalten werde: „Darin, dass er dieser Kompositionstechnik in seinen Romanen eine zentrale Position einräumt und sie ganz in den Dienst einer Beobachtung zweiter Ordnung stellt, sie zum Werkzeug einer ‚metafiktionalen‘ Schreibweise macht, bleibt sein Werk aber ein Einzelfall.“

Erzählt wird nach und auf Reisen,¹⁷¹ beim Essen, aber auch für Essen,¹⁷² mitunter für Geld: Bettler werden bezahlt, damit sie *Stücklein*, die ihnen im Leben begegnet sind, zum Besten geben;¹⁷³ Studenten werden als Lehrpersonal eingestellt, weil sie ihren *Lebens-Lauff* zu *entwerffen* (*Jucundus* 143, 32) wissen – offenbar als so *artliche Erzehlung* (*Jucundus* 152, 34), dass sie für deren Lehrqualitäten einstehen kann. Erzählt wird im und vor dem Haus, auch weit entfernt davon,¹⁷⁴ nach verstörendem Geschehen,¹⁷⁵ als Ermöglichung von beglückenden Ereignissen,¹⁷⁶ vor einem Publikum aus einem oder mehreren Menschen,¹⁷⁷ vor Vertrauten ebenso wie vor völlig Unbekannten,¹⁷⁸ die durch die Erzählung ihrer

171 Vgl. *Corylo* 142, 28–37: *Dann ich trafte dazumalen eine sehr lustige Compagnie an/ und kame mit den Reisenden gar bald in gute Kundschaft. Unter andern saße ein Kerl mit auff der Gutsche/ der kame von einem Gymnasio/ [...] So bald wir den Fluß hinüber geschift/ wurde obbesagter von der gantzen Compagnie freundlich ersuchet/ seinen Lebens-lauff zuerzehlen/ wozu er sich lange nicht verstehen wollen.*

172 Vgl. *Corylo* 22, 44 u. 23, 11–14: [...] *derowegen erzehlete ich demselben meinen Zustand. [...] Der Edelmann hatte von meiner Antwortt gar sattsame Vergnügung/ gabe mir auf einem Teller ein gut Stück gebratens/ welches ich bey seits auf dem Schreib-Tisch abklaubte/ dazu mir der Schreiber ein Glaß Bier einschanckte/ [...].*

173 Vgl. *Jucundus* 152, 26–28: [...] *wo ich aber hingekommen/ muste ich von meinem Wandel etlich Stücklein erzehlen/ da spendirten sie mir/ als einem Historischen Betler voll-auf/ [...].*

174 Das Eingangsbeispiel aus dem *Jucundus* illustriert ein Erzählen im Haus; innerhalb der von der Edeldame präsentierten Binnenerzählung berichtet diese davon, wie ihre abtrünnige Schwester als Bettlerin vorm Haus von ihrem Leben erzählt (vgl. *Jucundus* 111, 25/26 u. 112, 15–113, 3); die Reisegesellschaften, die untereinander Erzählungen austauschen, liefern Beispiele dafür, wie auch außerhalb des Hauses und weit entfernt davon erzählt wird (vgl. Anm. 171).

175 Vgl. *Jucundus* 129, 11–20: *Sobald wir aus der Gutsche gestiegen/ berichte uns der Thor-Wächter eine recht Wunder-selzame Zeitung/ dann er sagte: Wie daß ungefähr/ nach unserm Hinscheiden/ dieselbe ganze Nacht in dem Schloße ein brennender Geist herum gegangen/ welcher immerzu geruffen/ Es wär ein Schatz in dem Keller verborgen/ und wann man solchen nicht würde suchen lassen/ solle das Schloß/ innerhalb acht Tagen/ im Feuer aufgehen. Die Frau erschrack nicht ein geringes/ und weil das Weibliche Geschlecht dergleichen Einbildungen ohne dem vor warhaffter/ als des Aventini Historien halten/ wird ihr über der Rede des Thor-Wärters recht übel.*

176 So im *Corylo* und im *Jucundus*, deren Heirat Erzählungen vorausgehen, wenn nicht gar die Heirat allererst ermöglichen. Vgl. dazu *Corylo* 173, 38–174, 7 und *Jucundus* 185, 11–186, 10.

177 Einen Zuhörer etwa findet *Corylo*, nachdem er aus seinem ursprünglichen Zuhause verbannt worden ist und in einem *Baurn-Dorff* einem zufällig angetroffenen Tagelöhner das soeben Erlebte erzählt, vgl. *Corylo* 19, 33–43. Wie aus dem Eingangsbeispiel zu diesem Kapitel zu erkennen ist, präsentiert die verunfallte Edeldame im *Jucundus* ihre Erzählung vor einem Publikum aus mehreren Menschen.

178 *Corylo* etwa erzählt seiner seit Kindertagen geliebten Sancissa sofort von seinem Zusammentreffen mit dem Eremiten, in dem er seinen biologischen Vater identifiziert zu haben glaubt; vgl. *Corylo* 173, 23–27. Der Verbrecher im *Jucundus* hingegen beginnt, dem Ich-Erzähler und seinem Begleiter ohne Weiteres zu erzählen, wie er ins Gefängnis gekommen ist und zum Tode verurteilt wurde, ohne dass die beiden sich

Lebensläufe vertrauter werden.¹⁷⁹ Erzählt wird also auch, um sich oder etwas zu erklären,¹⁸⁰ zur Erheiterung,¹⁸¹ zur Ablenkung,¹⁸² zur Abschreckung,¹⁸³ von Bettlern, von Adelligen, von Bauern, von Frauen, von Männern, meist mündlich, doch teils inspiriert durch Schriftliches¹⁸⁴ oder dazu angetan, verschriftlicht zu werden.¹⁸⁵ Die Texte suggerieren nahezu eine Allgegenwart des Erzählens, jedenfalls seine feste Verankerung und selbstverständliche Nutzung im zwischenmenschlichen Austausch.¹⁸⁶ Diese Selbstverständlichkeit ist es auch, die das Erzählen im *Corylo* und *Jucundus* von der später erscheinenden ‚Willenhag‘-Dilogie abhebt. Auch dort stehen Erzählakte in einer Erzählgemeinschaft im Zentrum der Aufmerksamkeit. Doch bestimmt diese Gemeinschaft den narrativen Redemodus als ihre dominante Kommunikationsform und legt ein Regelwerk fest, dem folgend dann üblicherweise reihum von allen Beteiligten erzählt

vorgestellt oder auch nur Angaben dazu gemacht hätten, wieso sie ihn besuchen und nach seiner Geschichte befragen; vgl. *Jucundus* 153, 26–158, 30.

- 179 So etwa der Eremit im *Corylo*, den der Ich-Erzähler durch Zufall antrifft, weil er sich vor einem Regen Schutz suchend in dessen Klausur unterstellt, und dessen Lebenserzählung ihn kurzerhand zum Vater des Ich-Erzählers werden lässt (vgl. *Corylo* 172, 12–173, 14). Auch der Jäger aus dem vierten Buch des *Jucundus* setzt zu einer Erzählung an, um zu erhellen, *wie und welcher gestalten er hinter die Art des Wassers gekommen* (*Jucundus* 162, 21/22), das alle, die es trinken, lustig macht.
- 180 Im *Jucundus* beispielsweise erzählt die verschollene Tochter der Edelfrau, die als vorgeblicher Kammerdiener wieder Eingang ins Mutterhaus gefunden hat, wie es dazu kam, dass sie ihr Geschlecht vertauschte, und erklärt folglich ihr derzeitiges Erscheinungsbild in dem Moment, in dem sie ihre wahre Identität aufklärt; vgl. *Jucundus* 185, 12–186, 4.
- 181 Die Erheiterung als angestrebten Zweck des Erzählens, besonders auf Reisen, bestätigt ein Gespräch in *Corylo* 143, 3–13.
- 182 Ablenkung von der zu verrichtenden Arbeit etwa, indem während des Spinnens erzählt wird (vgl. *Corylo* 20, 27–37), oder auch zur Ablenkung von anderweitigen, unerwünschten Gedanken (vgl. *Corylo* 163, 1–10).
- 183 So etwa der Verbrecher im *Jucundus*, der sich wünscht, seine Biographie möge in den Druck geraten, um anderen Menschen als Negativ-Exempel zu gelten; vgl. *Jucundus* 157, 11–14.
- 184 So etwa die Angestellten eines verunfallten Edelmannes im *Corylo*, die ihrem Herrn das Krankenlager abwechslungsreicher gestalten, indem sie gedruckte Geschichten wie diejenige über Melusine nacherzählen; vgl. *Corylo* 29, 37–43.
- 185 So etwa im *Jucundus* 159, 41–161, 22 (Zitat 161, 19/20), wenn im vierten Buch ein Edelmann vorgestellt ist, der Reisende in seinem Schloss aufnimmt, die ihm erzählen müssen, was ihnen auf ihrer Reise durchs Umland widerfahren ist, so dass er ein Buch daraus angefertigt hat, *welches dieses Abenteuer an denen Reisigen/ so wohl Geistlich= als Weltliches Standes bewiesen*.
- 186 Auch wenn von einer Allgegenwart des Erzählens als Austausch über die Welt und die individuelle Verortung der Erzählerfiguren in einer solchen Welt gesprochen wird, soll damit kein Hinweis auf eine Profilierung des Erzählens als anthropologische Konstante gegeben werden, den die Texte Beers noch weit vor jeder kognitionstheoretischen Narratologie vornähmen. Beers Aufmerksamkeit gilt weniger kognitiv-anthropologischen als sozial-kommunikativen Fragestellungen.

wird.¹⁸⁷ Die Runde formalisiert demgemäß die Erzählreden in Gesellschaft sowohl explizit als auch für einen festgelegten Zeitraum;¹⁸⁸ es zeigen sich deutliche Anleihen bei Kommunikationsspielen, Salonkultur¹⁸⁹ oder Novellarstrukturen,¹⁹⁰ die in dieser Form weder im *Corylo* noch im *Jucundus* gegeben sind. Diese zwei Texte Beers wollen, so scheint es, weniger die Künstlichkeit des Erzählens als eine situativ und reflektiert

187 Über derlei Merkmale wird Distinktion und Differenz zu allen außerhalb der Erzählrunde geschaffen; die erzählende Gemeinschaft wird als eine exklusive ausgezeichnet; Distinktion und Differenz, das hat Rose: Galanterie als Text, gezeigt, sind maßgebliche Bemühungen der Galanterie. Der *Jucundus* und der *Corylo* versuchen, so scheint es, gerade diese Abgrenzung von ausgewiesenen Erzählern und Erzählräumen zu unterlaufen.

188 Siehe Späni: Poetische Gärtner, S. 271–276, für Beispiele aus der Dilogie. Zur Vorstellung von ‚Unterhaltung‘, die Beer in der ‚Willenhag‘-Dilogie skizziere, Wirtz: Zur Poetik der Unterhaltung, bes. S. 108–114, mit besonderem Blick auf den abgeschlossenen Konversationsrahmen, in dem Unterhaltung hier stattfindet und auf den die verschiedenen Gesprächsperspektiven einzig beziehbar bleiben. Wie Informalität mit stetigen Formalisierungsbestrebungen korreliert sein kann, zeigt etwa auch Eybl: Informalität als Bedingung von Unterhaltung?, bes. S. 133–135, an Grimmelshausens *Rathstübel Plutonis*; auch hier aber ist der Gesprächsspielcharakter deutlich ausgeprägt.

189 Zu diesen Formen (Salonkultur, Gesprächsspielen) der geselligen Unterhaltung, die häufig im Zusammenhang mit ‚dem Galanten‘ verhandelt werden, siehe beispielsweise Gelzer: Thesen zum galanten Roman, der bei der Untersuchung des deutschsprachigen galanten Romans präsent hält, dass dieser auf ein Galanterie-Konzept rekurriere, das „ein Ideal der Konversation [...] als ‚gesellige[n] Umgang‘ wie auch als ‚geistreiches Gespräch‘“ (S. 382) ins Zentrum stelle; Niefanger: Romane als Verhaltenslehren, der an Christian Thomasius’ und Erdmann Neumeisters poetologischen Reflexionen herausarbeitet, wie „Galanterie [...] als ganzheitliche Kommunikationsfähigkeit verstanden“ (S. 353) werde, in die sich die Romane gleichermaßen einbetten wie sie sie vermittelten; ähnlich auch Rose: Galanterie als Text, der „Galanterie als Interaktions- und Kommunikationsmodell“ (u.a. S. 360) untersucht; außerdem Arnold: Raum für Unterhaltung(en), die ausgehend vom ‚Salon‘ ein Konzept von ‚Unterhaltung‘ nachzeichnet; Schock: Gespräch und Zerstreuung, mit starkem Fokus auf der Verbindung von Wissensvermittlung im unterhaltsamen Gespräch, das Multiperspektivität ermögliche (etwa S. 338/339). Kipf: Auctor ludens, S. 210, macht – auch wenn sich seine Untersuchung einer spielerischen Schreibweise als Repräsentation eines Selbstverständnisses unterhaltender Literatur mit Texten zwischen 1400–1600 befasst – im Rückgriff auf Huizinga dennoch deutlich, inwiefern sich die hier untersuchten Beer’schen Erzählenszenen von Salonkultur mitsamt Gesprächsspiel unterscheiden: Spiel nämlich sei zweckfrei, aber regelgeleitet, mit einem Bewusstsein für Abweichung vom gewöhnlichen Leben. Die Beer’schen Texte stellen in den Unterredungen gerade den Bezug zum gewöhnlichen Leben her. Zum möglichen Einfluss der „geistreichen Konversation“ auf Beers Romane vgl. Wirtz: Zur Poetik der Unterhaltung, S. 108/109.

190 Zur Beer’schen Adaption dieser Erzählformen in den *Teutschen Winter=Nächten* siehe Strohschneider: Zeit Tod Erzählen, der zudem auf die Differenz der Erzählenszenierung innerhalb der Beer’schen Texte aus der anderen Perspektive hinweist.

zu installierende Kommunikationsform beschreiben, sondern vielmehr seine Alltäglichkeit in den Vordergrund rücken.¹⁹¹

Wie die summarische Auflistung und das Eingangsbeispiel aus dem *Jucundus* außerdem erkennen lassen, ist der mitunter auch nur angedeutete Gegenstand der erzählten Erzählungen häufig ebenfalls eine (ausschnitt-hafte) Lebensbeschreibung – ein Gegenstand also, von dem potenziell jeder Mensch erzählen könnte. Damit sind der extradiegetischen Erzählkonfiguration, wie sie von den Titelblättern konturiert wird, überdies vielfältige Spiegelungen ihrer selbst eingefügt, und es entsteht eine Situation der narrativen Selbstbeobachtung. Das Erzählen, das sich über die Häufung von Erzählsituationen in Rahmen- wie Binnenhandlungen als ein Thema der Texte herausbildet, erhält folglich eine deutlich selbstreflexive Dimension.¹⁹² Beobachtet werden am Erzählen dabei nicht allein die Inhalte, die es vermitteln kann. Ebenso sehr interessiert am beinahe seriell erzählten Erzählen der Vermittlungsakt selbst, worauf etwa diejenigen Elemente der Serie hindeuten, bei denen zwar das Setting der narrativen Rede beschrieben, die eigentliche Metadiegeese aber nicht wiedergegeben ist.¹⁹³ Auch Unterbrechungen der Binnenerzählung, die – wie im obigen Beispiel aus dem *Jucundus* – nahezu alleinig dazu genutzt werden, die Erzählsituation detailreich zu entfalten, weisen auf ein derartiges Interesse hin. Was aber, so lässt sich fragen, geben der *Corylo* und der *Jucun-*

191 Vgl. Strohschneider: Zeit Tod Erzählen, S. 278, der für die *Winter=Nächte* explizit das „Planungsmoment“ für das regulierte Reihumerzählen hervorhebt als „Strukturelement“, „das dem Erzählen seine Unmittelbarkeit benimmt und schon auf der produktionsästhetischen Seite in die Reflexion zwingt“, wie es beim *Corylo* und *Jucundus* gerade nicht der Fall ist.

192 Späni: Poetische Gärtner, der sich dezidiert mit Formen poetologischer Reflexion im ‚niederen Roman‘ auseinandersetzt, klassifiziert diese Form der Selbstbezüglichkeit, die nicht in einer Aussage, „sondern in den Handlungen einer Figur“ zum Ausdruck kommt, als „implizite poetologische Reflexion“ (S. 27). Eine Typisierung impliziter poetologischer Reflexion bieten S. 28–30, zur durch ‚Beobachtung zweiter Ordnung‘ geprägten Literatur S. 276–279, wobei Beers Werk in Bezug auf die darin erzeugte ‚metafiktionale Schreibweise‘ einzigartig sei.

193 So beispielsweise in *Corylo* 75, 30–35: [...] und schwätzeten unter wegens zur Verkürzung der Zeit unterschiedliche Begebenheiten/ davon ich dem geneigten Leser wenig vermelden will. Dann auf dergleichen Land-Reisen verwechseln sich die discurs tausendfältig/ und wird von einer Materia auf die andere gefallen/ daß also das erzählte entweder leichtlich wieder vergessen oder sonsten mit kurzem stillschweigen kan übergangen werden. Ein Hinweis auf die Zweitrangigkeit der Inhalte findet sich auch bei Späni: Poetische Gärtner, S. 272, ohne allerdings weiter ausgedeutet zu werden. Insgesamt orientiert sich seine phänomenologische Erfassung von Erzählszenen maßgeblich an der ‚Willenhag‘-Dilogie, deren Erzählsituationen allerdings nicht identisch sind mit denen im *Corylo* und im *Jucundus*, auch wenn sie gewisse Charakteristika, wie etwa die Bevorzugung von erzählten Lebensläufen, teilen.

das über sich selbst zu erkennen, indem sie dieses Potpourri an Erzählsituationen entwerfen?

Indem die Pragmatik der Erzählakte selbst Aufmerksamkeit erhält, als ausschmückende Details hier u.a. die (tages-)zeitlichen wie räumlichen Rahmenbedingungen, die Beteiligung verschiedenster gesellschaftlicher Schichten, die soziale Einbettung der narrativen Rede, ihr möglicher Zweck sowie die erzeugten Wirkungen des Erzählens wie des Erzählten beleuchtet werden, lenken die Texte den Blick immer wieder verstärkt auf die Welt, in der das Erzählen stattfindet, geben also nicht allein derjenigen Welt Raum, die das Erzählen entwirft.¹⁹⁴ Eingedenk der selbstreflexiven Dimension der dargestellten Erzählszenen transportiert sich hier somit eine Einsicht der narrativen Texte Beers, allein deswegen über Welthaftigkeit zu verfügen, weil sie als Erzählakte in erster Linie Teil sozial organisierter Welt sind. Zugleich aber intensivieren sie mit dieser Stärkung der Welt des Erzählens die Gegenüberstellung zur Erzählwelt umso mehr und provozieren in dieser Konfrontation zweier Welten geradezu Fragen nach deren Verhältnis zueinander – zusätzlich unterstützt durch das häufig für die Binnenerzählungen gewählte Genre, die als Lebensberichte eine Bezüglichkeit im Modus der Repräsentation zwischen erzählter Welt und Welt des Erzählens unterstellen.¹⁹⁵ Indem also der *Corylo* und der *Jucundus* vom Erzählen erzählen, nehmen diese Texte Beers, so lässt sich zuspitzen, ihre gesellschaftliche Standortbestimmung vor. Dabei imaginieren sie ihre möglichen Relationierungen zur Welt außerhalb ihrer selbst und loten die funktionalen Spielräume aus, die sich für sie selbst als Erzählakte aus eben diesen Relationierungen ergeben.

Dabei reflektieren sie sowohl das sich ausdifferenzierende zeitgenössische Literatursystem, das wachsende Publikum, die Entstehung eines Marktes wie auch den Standort ihrer spezifischen Art des Erzählens innerhalb dieses Systems.¹⁹⁶ Ihre Autoreferentialität bleibt so nicht allein auf den Einzeltext bezogen, sondern adressiert darüber hinaus das Sys-

194 Eine derartige Blicklenkung „vom Inhalt weg auf die sprachliche Vermittlung“ diagnostiziert Späni: *Poetische Gärtner*, S. 29, als typisch für das letzte Drittel des 17. Jahrhunderts. Außerdem etwas ausführlicher ebd., S. 278–280.

195 Vgl. zur (durchaus kritisch betrachteten, aber doch unterstellten) Repräsentationslogik der Autobiographie als einer literarischen Form etwa Wagner-Egelhaaf: *Introduction: Autobiography/Autofiction*, S. 1–7.

196 In der hier nachzuzeichnenden Korrelation lässt sich wiedererkennen, was Krämer: *Johann Beers Romane*, als Zusammenhang von ‚symbolischem Diskurssystem‘ und ‚Handlungsraum Literatur‘ bezeichnet hat, da bei Beers Romanen der „‚Nutzen‘ eines Textes nicht mehr ausschließlich normativ auf der Ebene des symbolischen Diskurssystems festgelegt [zu werden scheint], sondern [auch] durch seine lebensweltlichen Funktionen im sozialen Handlungssystem“ (S. 56–58).

tem, in dem sich dieser verankert oder als dessen Repräsentant er sich gibt.¹⁹⁷

Dieses ‚System‘ soll versuchsweise in der unterhaltenden Literatur gesehen werden. Bei der umfangreichen Erfassung des Phänomens ‚Erzählen‘ fällt nämlich auf, dass sich in all den vom *Corylo* und *Jucundus* präsentierten Erzählsituationen verschiedene Dimensionen eines Verständnisses von ‚Unterhaltung‘ erkennen lassen, das sich im Laufe der ausgehenden Frühen Neuzeit herausgebildet haben soll. Auf den ersten Blick mag diese Feststellung nicht verwundern. Denn gerade die pikarischen Texte Beers werden in der Forschung gemeinhin einer ‚Unterhaltungsliteratur‘ subsummiert, ‚Unterhaltung‘ wurde gar als „literarische Epochensignatur“¹⁹⁸ vorgeschlagen. Doch wird diese charakterisierende Zuordnung häufig allein mit Hinweisen auf die von den Texten intendierte Kurzweil oder Komik begründet,¹⁹⁹ was, so die hier vertretene These, entschieden zu kurz greift. Erstens ist diesen Funktionalisierungen, welche die Texte selbst explizit vornehmen, nahezu immer auch eine klar formulierte Nutzabsicht beigeordnet. Im Falle des *Jucundus* beispielsweise verheißt das Titelblatt eine *kurzweilige Histori mit lauter abentheuerlich= und seltsamen Begebenheiten*, die aber doch [j]edermänniglich/ ohne Unterscheid des Standes/ ersprießlich und nützlich zu lesen sein soll. Auch der *Corylo* bringt seine auf dem Titel angekündigte *vollkommene Comische Geschicht* im folgenden *Vorbericht An den Leser* mit einer *Satyra* in Verbindung, *die nicht allein angenehm zu lesen/ sondern auch erbaulich im Leben sei* (*Corylo* 12, 1–5). Selbst wenn mit Rücksicht auf diese Zweipoligkeit konstatiert wird, dass Beers Romane „in ihrem Anspruch, in erster Linie zu unterhalten, weit über andere zeitgenössische Werke hinaus[gehen]“²⁰⁰ und dabei die moralische Nutzlegitimation, die sich bloß noch in traditionalistischen Worthülsen ausdrücke,²⁰¹ in den

197 Späni: *Poetische Gärtner*, S. 23, spricht von der „gesamte[n] *Umwelt* des Textes, also [...] andere[n] Texte[n] und Gattungen sowie [...] literarische[n] Phänomene[n] ganz allgemein (beispielsweise Aussagen zum Status der Literatur in der Gesellschaft, zum Bild des Autors usw.)“.

198 Eybl: *Einleitung: Unterhaltung*, S. 15.

199 So etwa Späni: *Poetische Gärtner*, S. 241.

200 Späni: *Poetische Gärtner*, S. 227.

201 Krämer: *Johann Beers Romane*, S. 60, spricht von ‚konventioneller Erstarrung‘. Zur etwas differenzierter gestellten Frage nach bloßen Schutzbehauptungen einer Nutzleistung in den Vorreden der Texte, zum Verhältnis von „Text und Moral“ sowie der These, dass „[e]xegese Lektürepraxis [...] zur Legitimation der Gattung Roman und der Unterhaltung“ werde, ders.: *Pflaumen und Kerne*, S. 74 u. 80 (Zitate). Ähnliche Fragen behandelt Rusterholz: *Scherz und Ernst*, allgemein bes. S. 339 sowie darauffolgend stärker an den Werken Beers erarbeitet. Von der gewissermaßen anderen Seite nähern sich apologetische Behauptungen, welche die ‚Lust‘ als Schmiermittel

Hintergrund drängen, wird ‚Unterhaltung‘ zweitens maßgeblich mit „Sprachwitz“, „Sprachspielereien“ oder „Spannung“ identifiziert.²⁰²

Der *Corylo* und der *Jucundus* liefern nun aber nicht allein Belege für den Aspekt des ‚spielerischen Zeitvertreibs‘, den die Forschung, wie gesehen, üblicherweise hervorhebt aus der von ihr konstatierten frühneuzeitlichen semantischen Expansion des Unterhaltungsbegriffs,²⁰³ deren Ergebnis allerdings erst spät – in Wörterbüchern wie Adelungs *Grammatisch-Kritischem Wörterbuch* von 1811 – lexikalisiert werde.²⁰⁴ Insbesondere in ihrer Serie von Erzählsituationen lassen Beers Texte das gesamte Spektrum der expandierten Semantik erkennen, auch wenn sie den Terminus zu keiner Zeit als Selbstbeschreibung anwenden.²⁰⁵ Weitaus interessanter noch, als darauf hinzuweisen, dass sich ein komplexer Unterhaltungsbegriff folglich weit eher als in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ausgebildet haben dürfte,²⁰⁶ deren Sprachstand Adelungs Wörterbuch abbildet, ist hier jedoch anderes. Denn die unterschiedlichen Bedeutungen von ‚Unterhaltung‘, die in den Beer’schen Texten zu erkennen sind, lassen verschiedene Dimensionen eines Weltbezugs der Erzählungen als Unterhaltung(en) aufscheinen, die in der Einengung auf die ‚komische Kurzweil‘ – als Gegenpart zur *moralisatio* oder als sie versüßender Beförderer – nicht erfasst werden.²⁰⁷

Die als *kurzweilige Histori* und *comische Geschicht* angebotene ‚Unterhaltungsliteratur‘ erscheint diesem Selbstverständnis nach gesellschaftlich weitaus komplexer, ja, auch nutzbringend eingebunden und nicht allein als eine der moralischen Erziehung oder Belehrung entgegengesetzte

für den ‚Nutz‘ behaupten (im *Simplicissimus* als ‚überzuckerte Pille‘) und die, wie Kipf: Auctor ludens, S. 211, herausstellt, spätestens seit etwa 1450 topisch verwendet werden.

202 Für die ersten beiden Realisationsformen von Unterhaltung Späni: Poetische Gärtner, S. 232, 234, 250/251; für die letztere Krämer: Johann Beers Romane, S. 261. Siehe auch Solbach: Johann Beer, S. 400, der in der Unterhaltung bei Beer die „komische Entlastung ohne Anstößigkeit“ sieht, der das *prodesse* übergeordnet bleibe.

203 Auch in anderen Zusammenhängen ist ‚Unterhaltung‘ – zwar immer gebunden an die unterschiedlich besetzte Zwitterformel aus ‚Lust und Nutz‘ – maßgebliche Chiffre für ‚Freude stiftend‘, Zeit vertreibend und Kurzweil bietend; vgl. Kipf: Auctor ludens, S. 221, in Bezug auf deutschsprachige Schwankromane des 16. Jahrhunderts.

204 Zur semantischen Verbreiterung von ‚Unterhaltung/unterhalten‘ siehe Roßbach: Lust und Nutz, S. 20–22.

205 Im *Corylo* kommt *unterhalten* dreimal vor: zweimal in seiner lebenserhaltenden Bedeutung, ‚sich aushalten lassen‘ (*Corylo* 72, 38/39) und ‚sich im Sold befindend‘ (*Corylo* 116, 18–20), und einmal im Sinne des geselligen Zeitvertreibs (*Corylo* 151, 27–30); im *Jucundus* sogar nur einmal in der Verwendung von ‚im Sold stehen‘ (*Jucundus* 186, 1–3).

206 Vgl. hierzu auch Arnold: Raum für Unterhaltung(en), bes. S. 353.

207 Zur allgemeinen Diskussion dieser Funktion in Bezug auf die Etablierung des Romans vgl. auch Multhammer: Zum Ort des Romans.

lustige Leichtigkeit.²⁰⁸ Dieses Verhältnis einer scheinbar simplen Dichotomie infrage zu stellen, ist nun ebenso wenig neu, wie die pikarischen Texte Beers der Unterhaltung zuzurechnen.²⁰⁹ Ein vorerst anachronistisch wirkender und experimentierender Vergleich mit ausbuchstabierten Unterhaltungsbegriffen soll im Folgenden dabei helfen, diejenigen, in der Forschung eher vernachlässigten ‚unterhaltenden‘ Aspekte der Texte in den Blick zu rücken. Auf diese Weise erhellt sich nicht allein ein viel differenzierteres Verständnis von frühneuzeitlicher ‚Unterhaltungsliteratur‘, sondern die Anwendung dieses Labels für die Beer’schen Texte wird zugleich plausibilisiert. Zudem offenbaren die herangezogenen Begriffs- bzw. Konzepterläuterungen ein intrikates Zusammenspiel aus Nutz- und Unterhaltungswert, das es erlaubt, auch der vielfach geführten Diskussion zum Verhältnis von ‚prodesse et delectare‘ weitere Facetten hinzuzufügen.²¹⁰ Nach dem bereits angesprochenen *Grammatisch-kritischem Wörterbuch* Adelungs beschreibt *unterhalten*:

(2) Figürlich. a) Die Fortdauer eines Dinges oder einer Veränderung desselben erhalten, durch thätige Gewährung der dazu nöthigen Hilfsmittel bewirken; [...] In engem Verstande, **die Fortdauer des physischen Lebens durch Reichung der nöthigen Nahrung**, und in weiterm Verstande, auch der Kleidung und Wohnung bewirken. [...]

208 Eybl: Einleitung: Unterhaltung, S. 10–15, deutet die Komplexität von ‚Unterhaltung‘ zwar an, indem er auf deren viele Synonyme hinweist und daraus eine „Funktion [...] der Gegensätzlichkeit und der Abwechslung“ ableitet, die alle Synonyme (etwa: ‚Zerstreuung‘ als Gegenstück zu ‚Konzentration‘) vereine und darin das „Transitorische der Unterhaltung“ betone. Doch auch seine Behauptung der Einbindung von ‚Unterhaltung‘ in ganze „Funktionszusammenhänge“ (S. 11) geht in erster Linie auf den wirkmächtigsten, seit Horaz immer wieder für die Literatur in Anschlag gebrachten Topos des ‚prodesse et delectare‘ ein, zudem auf die Vorstellung, ‚Erholung‘ (= ermöglicht durch Unterhaltung) sei die notwendige Voraussetzung für gute Arbeit, sowie auf die Idee, Unterhaltung diene als *remedium* bei Melancholie. So gerinnt auch bei ihm ‚Unterhaltung‘ letztendlich zur „Lustigkeit und Erholung“ (S. 15). Generell fällt auf, dass ‚Unterhaltung‘ immer mit dem *delectare* der Horaz’schen Formel identifiziert wird, so etwa auch bei Wirtz: Zur Poetik der Unterhaltung, S. 104, mit einem Hinweis auf Harsdörffers *Poetischen Trichter*, der ‚Unterhaltung‘ aufwerte, indem er die Belustigung durch den Poeten stark mache. Auch Krämer: Johann Beers Romane, etwa S. 236, erwägt ‚Unterhaltung‘ als eigenständigen, einer *moralisatio* gleichwertigen Nutzen der Texte Beers, schränkt das Unterhaltende dann aber doch wieder auf ‚Spannung‘ und ‚Kurtzweil‘ ein.

209 Beispielsweise bei Wirtz: Zur Poetik der Unterhaltung; Seeber: Diesseits der Epochen-schwelle; Roßbach: Lust und Nutz; Arnold: Raum für Unterhaltung(en), bes. S. 357; Schock: Gespräch und Zerstreuung, bes. S. 327/328; oder bei Solbach: Johann Beer, als Gegenüberstellung von *Moralisatio* und *Narratio*, sowie früher ders.: Evidentia und Erzähltheorie, S. 93, der das „Verhältnis als Aporie“ in der Romanpoetologie des 17. Jahrhunderts ausgewiesen sieht.

210 Für deren Diskussion im Zusammenhang mit einer „Wirklichkeit der Literatur“ siehe Kleinschmidt: Die Wirklichkeit der Literatur, bes. S. 184–187.

Besonders von der Erhaltung des menschlichen Lebens. Jemanden unterhalten. [...] **Sich mit Betteln unterhalten.** [...] b) Oft bedeutet auch **die Zeit verkürzen**, wo die Figur freylich ein wenig dunkel ist. Jemanden unterhalten, ihm **mit Gesprächen die Zeit verkürzen**. Ihn mit Musik, mit einem Spiele unterhalten, die Zeit verkürzen. **Sich von etwas unterhalten**, zur Verkürzung der Zeit davon sprechen. Da es denn **zuweilen auch wohl für unterreden überhaupt** gebraucht wird. Sich mit jemandem unterhalten, sich zur Verkürzung der Zeit mit ihm unterreden.²¹¹

Neben dem Aspekt der Zeitverkürzung besitzt ‚Unterhaltung‘ demnach auch eine dezidiert kommunikative Dimension sowie die semantisch stabil gebliebene Dimension der Lebenserhaltung.²¹² Wie im Folgenden zu sehen sein wird, integrieren beide Texte Beers gerade diese Bedeutungen augenfällig in ihre Verhandlungen von ‚Erzählen‘. Bereits das ausführlicher kommentierte Eingangsbeispiel aus dem *Jucundus* hat gezeigt, wie eine Lebenserzählung aus einem Gespräch hervorgeht. Damit stellt der Lebensbericht der Edelfrau keinen Einzelfall dar; immer wieder ist die von Figuren dargebotene Erzählung (ihres Lebens) Teil einer Unterredung und rückt so deutlich in die Nähe der kommunikativen Dimension von Unterhaltung. Ähnliches zeigt sich, wenn die Edelfrau im *Jucundus* davon berichtet, wie sie ihrer eigenen Schwester begegnet, die als Bettlerin eines Abends vor ihrem Haus erscheint, sie von der dort versammelten Tischgesellschaft weg- und vor das Schloss lockt, wo sie ein Gespräch mit der Edeldame beginnt:

‚Ich bin gewiß irre gegangen‘/ fienge sie an zu reden/ ‚die Jungfer verzeihe mir/ wohnet nicht hier sonst der von Willenhag?‘ Ich gabe zur Antwort/ ‚Ja! der von Willenhag hat vor einem Jahr hier gewohnt/ ist aber von schlimmen Leuten nächtlicher Weile ausgeraubet worden/ und als er die Flucht zu einem Dach-Fenster außnehmen wolte/ hat er sich auf die Erde gestürzt/ und hat also unversehens den Hals gebrochen/ von daran hat mein seeliger Vater das Gut gekauffet/ und nun besitze ichs vor mein Eigenthum.‘ ‚Seht doch‘/ sagte die Bettlerin/ ‚und ist euer Herr Vater schon gestorben?‘ ‚Ja!‘ sagte ich. Sie fragte weiter: [...]. (*Jucundus* 112, 5–14)

Die Edelfrau gibt der Bettlerin schlussendlich zu verstehen, dass sie in ihr die eigene Schwester erkennt, woraufhin die identifizierte Verwandte von

211 Art. unterhalten. In: Adelungs Grammatisch-kritisches Wörterbuch, Sp.1099/1100 (Hervorhebung DF).

212 Vgl. hierzu Art. unterhalten lassen (sich). In: Zedlers Universal-Lexicon, Sp. 2135, als Übernahme von Kriegsdiensten; in enger Verbindung mit ‚Unterhalt‘ (*alimentum*).

ihrem Lebensweg erzählt – beginnend bei dem Moment, an dem die Schwestern sich getrennt hatten, bis zu demjenigen Moment, in dem sie vor der Tür der Edelfrau wieder zueinander finden (vgl. *Jucundus* 112, 21–113, 3). Auffallend ist der Abschluss dieses kurzen Lebensberichts. Ein *Mägdlein* nämlich, das die Schwester gerade als ihre Begleiterin erwähnt hatte, kommt hinzu und unterbricht die Unterredung der Geschwister, die von der Edeldame ausdrücklich als *Gespräche* bezeichnet wird (beides *Jucundus* 113, 4). Nicht nur die Ich-Erzählung als solche schafft folglich durch die bettelnde Schwester als erzählte Figur und gleichermaßen Erzählerin einen Bezug zwischen der Welt der Metadiegeese und derjenigen des Erzählens; auch im Element des *Mägdleins* verwischen diese Grenzen, tritt es gewissermaßen aus der Metadiegeese hinaus und liefert einen sichtlichen Beleg für das Erzählte. In ebendiesem Moment wird die Edeldame zudem zurück zu Tisch gerufen, aber hieße [...] *die Schwester warten/ und sagte zu der Köchin/ daß sie der Bettlerin eine Schüssel voll Suppe/ und ein gutes Stück Rind-Fleisch vor das Thor gäbe* (*Jucundus* 113, 7–9). Zurück bei der Tischgemeinschaft erklärt sie ihre Abwesenheit sowie die emotionale Verstörung, die das Zusammentreffen vor dem Hause bei ihr ausgelöst habe:

[U]nd als sie die Ursach fragten/ gabe ich zur Antwort/ wie daß mir die Bettlerin erzehlet welcher Gestalten ihr Mann so erbärmlich von den Räubern wäre ums Leben gebracht worden; Aber die Gesellschaft sagte: Die Bettler wären oftmalen Erz-Lügner/ und sagten oft eine Geschichte daher/ daß man ihnen nur desto mehr geben solte. (*Jucundus* 113, 11–16)

Die kurze Lebenserzählung der bettelnden Schwester ist folglich sowohl Teil der Unterredung mit der Edeldame als auch Gegenstand des Tischgesprächs, durch das sie außerdem als lügenhafte Geschichte abqualifiziert wird, die lediglich dem Zweck diene, die angestrebten Almosen durch die Mitleid erregende Rührseligkeit zu erhöhen.

Auch im *Corylo* gestaltet eine Lebenserzählung das Tischgespräch, wenngleich der Ich-Erzähler der Rahmenhandlung sie hier selbst zum Besten gibt. Corylo, von seinem alten Wohnort vertrieben, hat gerade einen neuen Herrn und mit diesem ein neues Zuhause gefunden,

allwo [ihn] der Knecht vom Pferd gehoben/ und [...] mit sich in die Türnitz (so wird auf dergleichen Orthen die Stube genennet/ da man das Gesind speiset.) geführt/ allda [er] eine gantze Stunde in der Finster gesessen/ und niemand/ als etwan zwey Weiber und einen alten Haußknecht zur Gesellschaft hatte/ welche mit ihrem ersprießlichen

Discurs scilicet die Zeit bey dem warmen Ofen paßirten. (Corylo 22, 5–11)

Während Corylo zunächst also bloß Zuhörer ist, soll er relativ schnell in den *Discurs* des Gesindes einbezogen werden. Weitere Knechte nämlich, die nach ihrer Feldarbeit hinzukommen, sind an dem Neuen in der Stube höchst interessiert und *fiengen [ihn] auch an zu examiniren/ wo [er] her wäre/ wie [er] hiesse/ und was [er] könnte/ gleich* – so der ein wenig hochmütige Erzählerkommentar – *alß wäre ihnen an der Wissenschaft dessen ein Merckliches gelegen/ da sie doch schon lange Zeit ohne [seine] Person/ und dero Erkundigung geackert [...]* (Corylo 22, 15–19). Corylos Antwort allerdings findet verzögert und auch vor anderem Publikum statt. Der Schlossherr nämlich wünscht ihn bei Tisch, richtet aber dieselben Fragen an ihn, was die sprachliche Interaktion zwischen den beiden Männern wie eine Verlängerung des *Discurs* in der Gesindestube wirken lässt: *Hierauf befragte mich der Edelmann meines Zustandes/ und begehret meinen Nahmen zu wissen* (Corylo 22, 41/42). Corylo erzählt kurz seinen bisherigen Lebensweg und gibt an, welchen Namen er bisher getragen habe (vgl. Corylo 23, 1–10), was dem Edelmann *sattsame Vergnügung* und Corylo *ein gut Stück gebratens* (Corylo 23, 11/12) beschert – doppelte Bedürfnisbefriedigung sozusagen.

Bedürftig sind auch Jucundus und sein ihn begleitender Präzeptor, als sie auf einer Reise nirgends Unterkunft finden (vgl. *Jucundus* 159, 39–41). Ein Edelmann allerdings, der aufgrund seiner Gicht in der Bewegung eingeschränkt ist, heißt die beiden willkommen, da er *seine Ergötzung an denen vorüber Reisenden gesucht/ weil sie ihm durch allerley Erzehlungen seine Schmerzen lindern musten* (*Jucundus* 161, 4–6). In der Tat wird kurz geschildert – nicht allerdings als Metadiegeese eingefügt –, dass die beiden Reisenden ihre *Geschicht* (*Jucundus* 161, 13) als Gegenleistung für Kost und Logis erbringen. Doch steht hier – nimmt man die Erzählzeit als Indikator – gar nicht dieses erzählte Erzählen im Zentrum der Aufmerksamkeit, sondern es dient lediglich als Auftakt für eine weitere, sehr viel umfangreichere Lebenserzählung durch den Jäger auf dem Schloss, die den Großteil des vierten Buches einnimmt. Bevor dieser allerdings als Erzähler einer der vielen Metadiegesen im *Juncundus* auftritt, wird zunächst kurz vom verrückten Gelächter des Edelmanns berichtet, das, ausgelöst durch das gehörte Abenteuer der beiden Reisenden, kein Ende findet, während parallel *ein köstlich Abendmal* (*Jucundus* 161, 28) von ebenfalls dauerhaft lachendem Personal zubereitet wird. Jucundus und der Student können das Aufgetischte kaum genießen, irritiert sie die ange-troffene, „lächerliche“ Situation doch zu sehr. Statt zu essen, tauschen sie

sich über das ihnen gebotene Spektakel aus (vgl. *Jucundus* 161, 34–36). Schließlich kann sich auch der Edelmann wohl artikuliert in dieses Tischgespräch einbringen. Sobald nämlich der hinzukommende Jäger ihm mit einer Stange auf den Kopf geschlagen und seinen Lachflash beendet hat, beruhigt der Edelmann die beiden Gäste in ihrer Sorge: ‚*Geliebte Freund‘/ sagte hierauf der Edelmann [...]/ ‚verwundert euch nicht/ daß ich und meine Leute dergestalt gelachet und gefrolocket [...].‘* (*Jucundus* 162, 6–8). Es wird dann allerdings der Jäger sein, der durch seinen Redebeitrag – eben seine ausführlichere Lebenserzählung (vgl. *Jucundus* 162, 23–170, 8) – während des Tischgesprächs die Ursache des Gelächters aufklärt.

Die angeführten Beispiele verbindet nun nicht allein die Tatsache, dass die in ihnen thematisierten, mal mehr und mal weniger als Metadiegesen wiedergegebenen Erzählungen als ein Redebeitrag gestaltet sind und über die Koordination mit der Nahrungsaufnahme oder als Remedium gegen Schmerz in einem Bezug zu lebenserhaltenden Maßnahmen stehen. Ferner stiftet die erzählende Figur mit ihrem jeweiligen Gesprächsanteil eine Verbindung vom Erzählten zur Gegenwart aller am Gespräch Beteiligten, weil sie diejenige Situation herleitet, in der die Zuhörenden sie antreffen, also eine durch kollektives Wissen geteilte Vergangenheit und zugleich eine Perspektivierung des Ist-Zustandes schafft.²¹³ Diese integrative Funktion, die Neues oder Irritierendes in die Welt des Erzählens einzupassen hilft, ist bereits im *Simplicissimus* und der *Courasche* aufgefallen: Während Ersterer innerhalb der Einsiedel-Kapitel vorführt, wie ein Wort als konkretisierende Bezeichnung die Einordnung ins Bekannte ermöglicht,²¹⁴ zeigt die *Courasche*, wie diese Funktion vom kommunikativen Akt des Geredes übernommen wird,²¹⁵ in den

213 Anders perspektiviert bei Strohschneider: Zeit Tod Erzählen, S. 283, der konstatiert, dass „Figurenerzählungen für die Romanwelt präsent[halten], was handlungslogisch längst geschehen, abgeschlossen und erledigt ist“. Insofern verhalte sich die Handlungslogik progredierend, während die Erzähllogik (der Metadiegesen) regredierend verfare und darin eine bereits erfolgte ordnende Bewältigung des Geschehens durch sprachliche Gestaltung belegt würde; Handlungslogik (des Rahmens) und Erzähllogik (der Metadiegesen) folgten demnach dem Prinzip von „Verwirrung und Entwirrung“; Weltbewältigung erfolge durch ordnungsstiftendes Erzählen (vgl. S. 285/286). Im *Corylo* und *Jucundus* ist der Zustand der ‚Verwirrung‘ weniger stark ausgeprägt, die Metadiegesen ermöglichen eher eine zusätzliche Perspektive auf zurückliegendes Geschehen, das teilweise nicht einmal im Rahmen, sondern in einer weiteren Metadiegeze zum Gegenstand wird. Das Augenmerk scheint weniger auf der Notwendigkeit der Bewältigung von Welt als vielmehr auf der Konstitution von Welt durch Erzählen zu liegen.

214 Vgl. Kap. 2.2 Weltbefähigung durch Sprache?

215 Vgl. Kap. 2.3 Fama und Gerede.

Texten Beers dient dazu maßgeblich die ausführlichere Lebenserzählung, die demnach einen er-, ja aufklärenden Nutzwert erhält, der dennoch ganz abseits moralischer Belehrung angesiedelt ist.

Bezogen auf einen möglichen belehrungsfernen Nutzen fällt, wie bereits kurz angemerkt, in Beers Texten bei dieserart Gesprächen außerdem auf, wie deutlich sie nicht nur die kommunikative, sondern ebenso sehr die lebenserhaltende Funktion von ‚Unterhaltung‘ aufscheinen lassen – und dies häufig, wenn auch nicht ausschließlich in Bezug auf ihre Produzenten. Immer wieder nämlich werden, wie gesehen, entweder explizit Geld, Nahrung oder Unterkunft als Gegenleistung für eine Erzählung geboten. Häufig sind Bettler als Geschichtenerzähler erwähnt, die aus ihrem Leben erzählen, um ihr Überleben zu sichern – gerade in diesen Szenen zeigt sich eine starke Parallele zu Adelungs Wörterbucheintrag, der als beispielhaften Satz für die lebenserhaltende Bedeutung von ‚Unterhaltung‘ *sich mit Betteln unterhalten* angibt. So ist es etwa die Bettlerin vor dem Haus der Edeldame, die im Anschluss an ihren Bericht mit Suppe und Fleisch versehen wird; im *Jucundus* erfährt man außerdem, dass auf dem Schloss der Edeldame *oftermalen die alten Bettler zu solchen Erzehlungen* [ihres Lebenslaufs; DF] *angehalten/ und ihnen um einen Zweyer mehr spendirt* (*Jucundus* 143, 35/36) werde, oder dass ein im Schloss eintreffender Student sich von seinem ehemaligen Arbeitgeber bis zur Edeldame hat durchschlagen können, weil er etwas zu erzählen hatte: [W]o ich aber hingekommen/ muste ich von [m]einem Wandel etlich Stücklein erzehlen/ da spendirten sie mir/ als einem Historischen Betler voll-auf/ [...] (*Jucundus* 152, 26–28).

Eine existenzielle Bedürfnisbefriedigung durch die Erzählung wird ferner suggeriert, indem die Erzählszenen mehrfach mit Essszenen koordiniert sind –²¹⁶ im obigen Beispiel aus dem *Corylo* pointiert zum Ausdruck gebracht, wo sich die *sattsame Vergnügung* auf Seiten des Rezipienten mit dem *gut Stück gebratens* auf Seite des Produzenten der Erzählung verschränkt;²¹⁷ frei nach dem Motto: ‚Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral‘. Wenn Corylo sein *gut Stück gebratens*, das ihm sein offenkundig vergnüglicher Redebeitrag einbrachte, überdies *bey seits auf dem Schreib-Tisch abklaubte* (*Corylo* 23, 13), ist die Nahrungsaufnahme zusätzlich mit dem Verfassen von (erzählenden?) Texten verbunden und die ganze Szene lässt sich als Reflex der marktwirtschaftlichen Bedingungen lesen, in welche die schriftlich publizierte *Comische Ge-*

216 Zum Zusammenhang von Nahrungsaufnahme und Erzählakt siehe auch Lieb: Essen und Erzählen.

217 Außerdem etwa *Jucundus* 137, 14–17.

schicht des Corylo wohl ebenso eingebunden ist, die im Bestfall auch ihrem Urheber existenzielle Absicherung beschermen möge.²¹⁸

Eine aufschlussreiche Passage, die diesen Gedanken weiter entwickeln lässt, bietet der *Corylo* in seinem ersten Teil, da in dessen Kapiteln 21 und 22 der Zeitvertreib einer Hochzeitsgesellschaft – also das üblicherweise als ‚Unterhaltung‘ gefasste Phänomen – zum Gegenstand der Darstellung wird. Der Ich-Erzähler der Rahmenhandlung berichtet davon, wie er mit seinem Herrn bei ebenjener Hochzeitsgesellschaft *zimliche Zeit aufgehalten* [wurde]/ *welche unterdessen mit allerley Discursen und einem lustigen Karthen-Spiel ihre Zeit vertrieb* [] (*Corylo* 71, 13/14). Bemerkenswert ist hier zum einen, wie für den Erzählenden Zeitverlust und Zeitgewinn auf eine nahezu paradoxe Weise miteinander verschränkt werden: Indem *Corylo* und sein Herr von einer Tätigkeit abgehalten werden, tut sich allererst ein unerwarteter Zeitraum auf, der alternativ gefüllt werden kann. In ihrer Wartezeit partizipieren die beiden am Zeitvertreib der anderen – vornehmlich an deren *Discursen*, vom Kartenspiel ist keine Rede mehr –, obwohl sie anderes geplant hatten; aus der Perspektive des Rahmen-Erzählers deutet sich daher ein ‚Erzählen stattdessen‘ an.²¹⁹ Dieses Erzählen als ein alternatives, ein zusätzliches Geschehen, das Aufmerksamkeit binden und anderes in den Hintergrund drängen kann, fällt auch andernorts auf, wenn etwa bei Tisch, beim Reisen oder beim Werkspinnen, selbst gegen den Einzug trüber Gedanken erzählt wird. All diese Szenarien zeichnen Erzählen zwar nicht als etwas Beiläufiges, so doch als etwas Nicht-Exklusives aus; ein Charakteristikum, das sich interessanterweise auch am Inhalt der *Discurse*, die an die Stelle von *Corylos* Abreise rücken, weiterverfolgen und das Verständnis von ‚Unterhaltung‘ – ergänzend zu Zeitvertreib, Lebenserhalt und Gespräch – um eine Facette erweitern lässt.

In ebendiesem aus kleinen Erzählungen bestehenden Zeitvertreib der Hochzeitsgesellschaft nämlich addieren sich nicht allein die anderen Bedeutungen von ‚Unterhaltung‘, indem ein älterer Herr von einer schriftlichen Korrespondenz zwischen Vater und Sohn berichtet (kommunikativ), welche über einen kurzen Einblick ins Leben des Sohnes den Zweck verfolgt, diesem ein besseres Auskommen zu gewährleisten (lebenserhaltend). Darüber hinaus ist diese Erzählung vom Brief eingebunden in eine

218 Wenn auch hier wesentlich kürzer, so doch insbesondere dem Einstieg in den *Springinsfeld* ähnlich, wo über den Einblick in die prekären Lebensbedingungen des Schreibers Philarchus Grossus der Gelderwerb durch Textproduktion und die Ware ‚Schrift‘ als Thematik eingeführt ist.

219 In anderem Kontext Strohschneider: *Zeit Tod Erzählen*, bes. S. 269–274.

Sprach- wie Literaturkritik, die darauf abhebt, Äußerungen allgemeinverständlich zu gestalten (nicht-exklusiv),²²⁰ sollte man damit etwas bewirken wollen. Hier also verdichten sich die selbstreflexiven Momente, die (vom Leben) Erzählen auf verschiedenen Ebenen als ‚Unterhaltung‘ interpretierbar machen und dieses Erzählen zugleich in den Kontext publizierter Druckerzeugnisse stellen, so dass sich schließlich über das derartig reflektierte Selbstverständnis der Texte eine präzisere Konfiguration von ‚Unterhaltungsliteratur‘ ableiten lässt, als sie in der Forschung üblich ist.²²¹ Die Gesellschaft auf der Hochzeit nämlich diskutiert anlässlich eines Extract-Zettel[s], den ein *Buchführer* (Corylo 71, 16) dorthin geschickt habe, verschiedene Neuerscheinungen, darunter insbesondere *Liebes-Historien*, von denen recht viele angeboten würden, die aber alle *samt des Trucks nicht werth* seien. [D]ann die Authores *pfligten meistentheils [...] zu affectiren/ circumscribiren/ und ihre allegorias herauß zu bringen* (Corylo 71, 18–21). Erkennen ließe sich derlei sprachliches Gehabe sehr gut etwa daran, wie die Autoren der ‚schlechten‘ Bücher den Tagesanbruch beschrieben: [W]ann sie sagen sollen: *Als die Sonne aufgegangen/ so schreiben sie: Die liebliche Morgen-Röthe füng itzo an auszubreiten über unsern Erdkreiß/ das erste Liecht/ des nunmehr angehenden und daher wachsenden Tages/ [...]* (Corylo 71, 22–25). Illustriert wird dieses Beispiel eines sprachlichen Auswuchses durch eine Anekdote aus dem Leben eines älteren Herrn, der sein Erlebnis der Runde als kurze Geschichte mitteilt. Ein Werturteil über gute Texte leitet seine Erzählung ein. Er nämlich *lobe die Schreiber/ die einen fluidum stylum haben/ und die Sache kurtz erzehlen/ wie es an sich selbst ist* (Corylo 71, 28/29; Hervorhebung DF). Dieser vom alten Edelmann geforderte Stil zeigt auffällige Parallelen zu den Selbstauskünften über die Schreibart, welche sowohl der *Corylo* als auch der *Jucundus* in ihren einleitenden Partien platzieren, so dass der Eindruck einer Autoreferentialität der *Discurse* zum Zeitvertreib sich intensiviert. Im *Corylo* heißt es: *Ich schreibe hier sehr lose Stück/ nicht wie es die Welt machen soll/ sondern wie sie es gemacht hat* (Corylo 13, 28/29; Hervorhebung DF); mag sich hier auch die Negation

220 Hierzu auch Krämer: Johann Beers Romane, bes. S. 267–280, der für Beers Texte eine „Ästhetik der Ärmlichkeit“ (S. 81) konstatiert, die sich vom „Luxusprodukt“ (S. 268) der hohen Literatur absetze.

221 Es soll nicht unterschlagen werden, dass vor die Diskussion der Sprachverwendung eine recht ausführliche *Moralisatio* in Bezug auf christliches Verhalten eingeschoben ist (vgl. *Corylo* 70, 21–71, 4). Die plakativ belehrende Funktion scheint hier also ebenfalls realisiert, aber zugleich subvertiert, da sie im Anschluss an eine erzählte Predigt (also eine ebenfalls plakativ belehrend-moralisierende Redeform) erfolgt, die überhaupt keinen Nutzen zeitigt, sondern deren Inhalte nur so lange gelten, wie die Predigt andauert.

eines präskriptiven Textvorhabens andeuten, so wird doch ebenfalls ersichtlich, dass die vorzulegende Schrift keinem artifiziellen Gebilde gleicht, in dem sich mehr Rhetorik oder Wunsch- als Ist-Zustand ausdrückt. Ähnliches signalisiert der *Jucundus*, der genau dem vom Edelmann geforderten *fluidum stylum* zu folgen scheint, wenn der Ich-Erzähler einleitend kundtut: *Ich werde auch in solcher angefangenen Schrift nicht viel still noch innen halten/ sondern meine Feder denen Gedanken schnell nachfolgen lassen/ [...]* (*Jucundus* 105, 21–23; Hervorhebung DF).

Ein anderer, vermeintlich gebildeterer Stil – und das soll nun die kurze Geschichte des älteren Edelmanns belegen, die er seiner Sprachkritik folgen lässt – verhindere Kommunikation, indem er gewisse Rezipienten ausschließe, demnach äußerst exklusiv verfare und in diesem Sinne gleichermaßen beschränke wie beschränkt sei. Er, der Edelmann, sei vor Kurzem einem Schuster begegnet, dessen Sohn studiere und seinem Vater einen Brief geschrieben habe. Obwohl der Schuster habe lesen können, sei er nicht in der Lage gewesen zu verstehen, was sein Sohn ihm durch den Brief habe sagen wollen. Ebenjener Briefinhalt wird nun wörtlich wiedergegeben und präsentiert sich, als sei er ein Erzeugnis der von der Hochzeitsgesellschaft geschmähten gegenwärtigen *Authores*, beginnt er doch wie folgt: *GEliebter Ursprung meiner Person. Der Sternen-Prinz Aurora kam heute kaum so bald aus der Tetis Schoß hervor gegangen/ [...]* (*Corylo* 71, 36/37). Während der Schuster nichts versteht, aber dennoch stolz dafürhält, sein Sohn habe *so erschrecklich viel studiret* (*Corylo* 72, 8), und selbst dem *Schulmeister*, bei dem sich der Schuster Interpretationshilfe erhofft, das Geschriebene zu *gelährt* (*Corylo* 72, 6) erscheint, fällt die Einschätzung des erzählenden Edelmanns ganz anders aus. Der hält den Sohn für einen *verstilisirten* närrischen *Ertz-Esel* (*Corylo* 73, 7/8), bietet sich dem Schuster als Vermittler an und verfasst daraufhin in seinem Namen einen belehrenden Antwortbrief: *Lieber Sohn/ deinen närrischen Brieff habe ich empfangen/ wann du deinem Vater schreibest/ so schreibe/ daß ers verstehe/ [...]* (*Corylo* 72, 28/29).

Insofern diese kleine Beispielerzählung über den beinahe misslungenen Briefwechsel im Kontext einer Kritik an gegenwärtigen Buchpublikationen, vornehmlich den *Liebes-Historien*, platziert ist, lassen sich die an den Sohn gerichteten Ratschläge auch als wünschenswerte Richtwerte auf die diskutierte Literatur übertragen: *Was hilfft es dich/ daß du solche Umschweiff suchest/ du verleurest dadurch nicht allein die edle Zeit/ sondern*

verdunckelst die Sprache/ [...] (Corylo 72, 31–33);²²² die Empfehlung lautet: [S]chreibe fein Teutsch (Corylo 72, 41). Entsprechend fällt der zweite Brief des Sohnes aus, der hier in Gänze wiedergegeben wird, da er weitere Rückschlüsse auf den *Corylo* als eine gegenwärtige Publikation erlaubt, die schließlich ebenfalls auf einem *Extract-Zettel* eines Buchführers erscheinen könnte:

Lieber Vater/ so bald heut die Morgen-Röth hervorgegangen/ wuffte ich das Hembd über mein Haupt/ zoge meine Hosen an/ und satzte mich an das Fenster/ damit ich daselbsten mit der Feder auf dem Papier schreiben konte/ weil ich aber zu meinem Studiren viel Sachen vonnöthen habe/ als bitte ich dich mein lieber Vater/ du wollest mir mit ehisten ein wenig Geld schicken. (Corylo 73, 15–20)

Was sich hier nun, im Gegensatz zum ersten Brief des Sohnes, gut erkennen lässt: Beim Inhalt handelt es sich um einen sehr kurzen Bericht aus dem Leben des Sohnes, der beim Vater etwas ganz Bestimmtes bewirken soll; im zweiten Versuch sogar mit Erfolg: Der Schuster nämlich *schickte ihm 12. Groschen und liesse ihm dabey vermelden/ daß er sich wol halten solte/ damit war der gantze Handel aus* (Corylo 73, 23/24). In der Episode rund um die Hochzeitsgesellschaft schachteln sich also drei (ausschnitt-hafte) Lebenserzählungen, die unterschiedliche Stoßrichtungen verfolgen und von denen gerade die beiden gestaffelten Binnenerzählungen das semantische Spektrum des expandierten Unterhaltungsbegriffs erkennen lassen. Während die Rahmenerzählung sich als *Satyra* topisch im Spannungsfeld aus *angenehm zu lesen* und *erbaulich im Leben* (Corylo 12, 4/5) verortet, zielt die erste Metadiegeese explizit auf den Zeitvertreib (der Hochzeitsgesellschaft) und die zweite im Brief des Sohnes, der sogar in variiertem Wiederholung aufgeführt wird, auf den Lebensunterhalt. Überdies sind beide Binnenerzählungen dezidiert Teil von Kommunikation, wobei die ausgestellte sprachliche Zuwendung im Brief deren kommunikatives Gelingen sogar als eine existenzielle Notwendigkeit markiert; das Studentenleben wäre sonst in Gefahr. Insbesondere deswegen sollte die zur Kommunikation gewählte Sprache so gestaltet sein, dass sie nicht nur von einem exklusiven Zirkel, sondern von einer Allgemeinheit verstanden werden kann. Sich in rhetorischer Verkünstelung zu verlieren, sei gerade auch deswegen närrisch, weil sie viel Zielpublikum ausschließe – und dies gilt, so lässt sich schließen, ebenso als Erkenntnis auf dem Buchmarkt, machen der *Corylo* wie der *Jucundus* bereits auf ihren Titelblättern

222 Interessant ist an dieser Stelle ebenfalls der Hinweis auf eine vertane Zeit, sofern sie in die sprachliche Verkünstelung investiert wird; soll das Erzählen – produktions- wie rezeptionsseitig – doch mitunter gerade zum Zeitvertreib eingesetzt werden können.

deutlich, dass ihre Schriften breitenwirksam adressiert sind: Während der *Jucundus* verheißt, **[j]edermänniglich/ ohne Unterscheid des Standes/ ersprießlich und nützlich zu lesen** (*Jucundus* 101, 19/20; Hervorhebung DF) zu sein, will der *Corylo* seine Geschichte **der gantzen Welt durch sonderliche Zeit-Verkürzung vor Augen stelle[n]** (*Corylo* 7, 16–18; Hervorhebung DF).

Regt das Beispiel aus dem *Corylo* an, das Inklusionskriterium der Alltagssprache in seinem Nutzen stark produktionsseitig zu denken, verhandelt der *Jucundus* das Element der *verstilisierten* Redeweise ebenfalls kritisch, lässt dabei jedoch stärker Aspekte eines rezeptionsseitigen Nutzens aufscheinen. Zwar erfolgt die dortige Kritik in ganz anderem Kontext und ohne die bereits auf Handlungsebene platzierte Anbindung an den Buchmarkt; doch ist sie, so wird im Folgenden zu zeigen sein, keineswegs ohne selbstreferentielle Qualität. Sprachlicher Ausdruck, darunter insbesondere die gewählten Register sind somit Aspekte der Beer'schen Erzählungen, die in ihrem Selbstverständnis und als Distinktionsmerkmal zu anderen Texten eine wesentliche Rolle einnehmen. Am Ende des zweiten Buches im *Jucundus* berichtet der Ich-Erzähler davon, wie ihn die anfangs verunfallte Edeldame, die ihn im Anschluss an Kindes Statt bei sich aufnahm, zu einem Hofmeister machen möchte. Doch bedarf er aufgrund seines jungen Alters eines Hauslehrers. Zunächst übernimmt diese Rolle *ein Schreiber/ so ehedessen in eine Jesuiter-Schule gegangen/ der muste über das Feld herüber alle Tage eine Stunde zu [ihm] gehen/ und [ihn] so lang informiren/ bis [sie] einen Studenten auß einer vornehmen Stadt bekämen* (*Jucundus* 136, 3–6; Hervorhebung DF). Diese eröffnete Zeitspanne bietet Beers Text sodann Erzählpotenzial, denn in der Folge präsentiert sich ein bunter Reigen an denkbaren Lehrpersonen, die sich allesamt, jedoch auf je unterschiedliche Art durch ihre sonderbare Sprachnutzung auszeichnen. In jedem Fall aber verhindert gerade ihre Auffälligkeit in der Rede und der darüber angestrebte Ausdruck von Gelehrtheit ein Gespräch zwischen Bewerber und zukünftigem Arbeitsumfeld, so dass schlussendlich keiner der Bewerber für die Stelle in Betracht gezogen wird – wohl nicht allein ob der Skurrilität der jeweiligen Selbstvorstellung, sondern auch wegen der ausgestellten kommunikativen Unfähigkeit, die jeglicher Lehrsituation zuwiderliefe. Ähnlich wie es die Einschätzung des Schulmeisters zum ersten Brief im *Corylo* auf den Punkt bringt, scheinen auch die sich hier Vorstellenden *zu gelährt* (*Corylo* 72, 6), um überhaupt verstanden zu werden. Während im *Corylo* aber der Briefschreiber sich durch affektierte Sprache um das mit dem Brief erbetene Geld bringen würde, rahmt die Sprachkritik im *Jucundus* die

Suche nach adäquatem Lehrpersonal. Die hier reflektierte verbale Vermittlungsleistung zielt demnach mindestens genauso stark auf deren Nutzen für die durch Sprache zu Unterrichtenden wie auf den Lohn, welcher der Lehrperson für erfolgreich ausgeführte Tätigkeit zukäme; finanzieller Nutzen also auf der Seite des Produzenten und eine irgendwie geartete Form der Weiterbildung auf Seite des Rezipienten,²²³ beide verbunden durch eine kommunikative Leistung.

Der erste Anwärter, der auf das Schloss kommt, sich um die offene Stelle zu bewerben, wird sofort examiniert und exponiert in seiner ersten Aussage auch gleich die Bedeutsamkeit wohl beherrschter Sprache, wenn er sagt, dass es *eine Kunst* [sei,] *wol zu reden und zu schreiben* (*Jucundus* 136, 24). Dass seine ‚Kunst‘-Vorstellung sich jedoch nicht mit einer Anforderung an Verständigung durch die verwendete Rede oder Schrift verbindet, zeigt der weitere Dialog, in dem der Student nämlich alle Fragen mit der Rezitation linguistischen oder geographischen Wissens auf Latein beantwortet:

223 Dies wird hier so vage formuliert, da auch der Text nicht spezifiziert, was genau von der Lehrperson erwartet wird. Eingeleitet wird die Suche nach dem Lehrer über das Begehren der Edelfrau, *eine kleine Jurisdiction anzustellen* [...] *dahero* [sic Jucundus] *zum Hofmeister* macht, den zunächst *ein Schreiber* [...] *so lang* informiren soll, bis ein Student gefunden werde, der diese informierende Rolle übernehmen kann, die befördern soll, dass Jucundus *ein Magister* [...] *werde* [] (*Jucundus* 135, 40–136, 8). Der erste potenzielle Anwärter auf den Posten wird dann als *angekommene[r]* Praeceptor (*Jucundus* 136, 9) benannt, ein weiterer gibt zu erkennen, dass er verstanden habe, *daß sie einen Hof-Meister von Nöthen* (*Jucundus* 137, 6/7) habe. Der Schreiber am Schloss schlägt vor, *wer den bästen Discurs unter den Anwärtern führen würde/ der solle zum Praeceptor angenommen werden* (*Jucundus* 137, 15–17). Vom schlussendlich angestellten Lehrer, der sich darüber qualifiziert, sein Leben *artlich* erzählen zu können, wird in wenigen Zeilen summarisch berichtet, dass er *allerley Lectionen mit* [Jucundus] *tractirte/ und brachte* [ihm] *das Latein/ mit sonderlichem Vortheil/ bey. Dieses* [s]ein *Studieren währte vier ganzer Jahr/ als* [er] *schon anfienge eine Oration zu schreiben und aus der Philosophie zu disputiren* (*Jucundus* 152, 38–41). Sodann begleitet der studentische Lehrer Jucundus auf Reisen und von ‚klassischen‘ Lehrinhalten ist keine Rede mehr, sondern die gemeinsame Weiterfahrung steht im Vordergrund des auserzählten Geschehens. Von der Gerichtsbarkeit, über den unspezifischen Hauslehrer, die konkretisierte humanistische Bildung bis hin zur experientiellen Weiterfahrung klingen hier alle möglichen Formen von ‚Wissen‘ an. Diese Breite deckt sich mit den Qualifikationen, die ein Hofmeister – wie es Zeisberg: Das Handeln des Anderen, S. 369 (Hervorhebung DF), mit Verweis auf das *Memoriale Oeconomicum Politico-Practicum* Johann Wilhelm Wündschs pointiert – vorzuweisen haben sollte: „Als Verwalter begegnet hier ein Typus, der die Last des operativen Aufrechterhaltens des ökonomischen Systems zu tragen hat und dafür **eine Fülle an Wissen und praktischen Kompetenzen** benötigt.“

- A. Wo habt ihr studirt?
 P. *Octo*, als: *Nomen, Pronomen, Verbum, Participium, Praepositio, Interjectio, Conjunctio* und *& Caetera*.
 A. Ich weiß nicht was ihr saget.
 P. *Diphthongus longa est, tum in graecis tum in latinis dictionibus*.
 A. Was geht mich das an; Wie heist ihr?
 P. *Nomina in R masculina sunt*.
 A. Wie hat *Poeta* im *Accusativo*?
 P. *Quatuor*, als: *Europa, Asia, Africa, und America*.
 (*Jucundus* 136, 25–34)

Er bringt sich mit seinen gelehrten Redebeiträgen nicht in ein reziprokes Gespräch ein und verhindert somit Kommunikation. Der nächste Student mischt nicht nur Fremdsprachen unter sein Deutsch, um sich als Hofmeister anzupreisen, sondern wartet auch gleich noch mit Synonymketten in Fischart-Manier auf:

„Madam mon tres affectione & generositee di fortun contant und so fort! Derselben zu verbergen/ was Gestalten & quâ ratione, modo & figura ich verstanden/ vernohmmen und zu Gehör gebracht/ daß sie einen Hof-Meister von Nöthen [...]“ (*Jucundus* 137, 3–6)

Auch hier läuft die ausgestellte Gelehrtheit²²⁴ ins Leere, zu Kommunikation kommt es ebenso wenig, denn, so heißt es deutlich: Die Edelfrau *verstunde nicht was er haben wolte [...]* Damit gieng er weg (*Jucundus* 137, 10 u. 13). Zwei Tage später folgen gleich drei Anwärter auf einmal, die der Reihe nach examiniert werden und deren Gelehrtheit jegliches Bewerbungsgespräch unmöglich macht. Der erste verliert sich in seiner Antwort auf die gestellte Frage in Digressionen (vgl. *Jucundus* 137, 20–35), der zweite, der gebeten wird, einen *discurs [zu]* formieren,²²⁵ *der ihm selbst beliebte: fienge [...]* an/ *alle seine Lectiones, so wol*

224 Dass es darum geht, zeigt der weitere Redebeitrag, in dem der Anwärter seine Vorstellung der Anforderungen an einen Hofmeister spezifiziert: [...] *daß sie einen Hof-Meister von Nöthen/ welcher in omnibus linguis, profertim autem in latina versiret sey* (*Jucundus* 137, 6/7). Zur Rhetorik als einem „Produkt der Eitelkeit“ auch Krämer: Johann Beers *Romane*, S. 270/271.

225 Unweigerlich muss man bei einem *Jucundus Jucundissimus* an die Klarschrift von Baldanders' Lehrsatz denken, den dieser dem *Simplicius Simplicissimus* ins Büchlein schreibt: *Magst dir selbst einbilden, wie es einem jeden ding ergangen, hernach einen discurs daraus formirn, und davon glauben, was der wahrheit ähnlich ist, so hastu was dein närrischer vorwitz begehret*. Folgt man den Deutungen, dass durch Baldanders eine Anleitung zum fiktionalen Schreiben gegeben wird, würde der Student in *Jucundi* Lebensbeschreibung hier dazu aufgefordert, erzählerisch kreativ zu werden. Stattdessen bleibt er mit der bloßen Reproduktion von Lehren hinter dem zurück, was von ihm erwartet wird. Zur Interpretation der Klarschrift von Baldanders' Lehre in der *Continuatio* etwa Menkhaus: Zeichen – Sprache – Fiktionalitätseingeständnis, sowie Kap. 3.1 Hauptfiguren als Teufel und Heilige. Eine weitere Pointe mag in die-

Griechisch als Lateinisch daher zu recitiren (Jucundus 137, 42–138, 1). Der dritte beginnt zunächst zu reimen, driftet dann aber in philosophische Überlegungen zum Lachen ab, das sich ihm als Reaktion auf seine Reime präsentiert, und fährt fort mit logischen Verfahren der Schlussfolgerung: *„Das Lachen“/ sagte der Student/ „ist das proprium in quarto modo, dann Niemand/ als der Mensch allein kan lachen; Nun argumentire ich: Ein Frosch ist kein Mensch/ Ergo kann ein Frosch kein Spiel-Mann werden.“* (Jucundus 138, 14–17). Zuletzt verliert auch er sich im eigenen Reden; er listet willkürlich Informationen auf, die weder zueinander in Bezug stehen noch Bezug zu denjenigen Figuren herstellen, die sich im Moment seiner Befragung für ihn interessieren:

Unser Schulmeister hat eine rohte Kappe an. Gänse-Fliegel/ und was ich habe sagen wollen/ der große Thurn Fliegen-Wedel durchs ganze Dorf. Ich werfe die Pasteten nach einer Bachstelze/ da war es Tag. (Jucundus 139, 7–10)

Dieser letzte der drei Stellenanwärter nun verlässt das Schloss nicht von sich aus, sondern wird gewaltsam durch einen hinzutretenden Menschen entfernt, der sich als *Gefangenen Meister* (Jucundus 141, 4) zu erkennen gibt. Aus seinem Munde erfährt man gemeinsam mit der Schlossgesellschaft, dass es sich bei den Bewerbern um Studenten handele, die kürzlich aus dem Gefängnis ausgerissen seien, in dem sie *die meiste Zeit angeschlossen gelegen, da sie sich alle [...] närrisch studirt* (Jucundus 139, 25/26). Die sonderbare und nun eindeutig als ‚närrisch‘ charakterisierte Ausdrucksweise aller Bewerber, die sie der (wohl nicht allein situationsadäquaten) Kommunikation unfähig macht, wird hier also ausdrücklich an eine spezifische Form der Gelehrtheit rückgebunden.²²⁶ ‚Spezifisch‘ insofern, als schlussendlich doch ein Student für die Präzeptorstelle gewonnen werden kann, ‚studieren‘ als solches sich als Qualifikation zu lehren demnach nicht verbietet. Das Studiert-Sein plakativ aus sowie den damit erzeugten Eindruck von Gelehrtheit über alles andere zu

sem Zusammenhang darin liegen, dass die Aufforderung in Jucundi Lebensbeschreibung sofort im Klartext gegeben wird, während der mögliche Intertext sie als steganographische Verschlüsselung und somit sprachlich komplizierter einbindet; selbst in diesen Details wäre somit der Aufruf zur Alltagssprache gestützt. Zur Deutung der steganographischen Verschlüsselung im Verhältnis zum Klartext siehe Bergengruen: Teufelszeug und Heiligenlegenden.

- 226 Die episodisch gestaltete Vorstellungsrunde der Bewerber für den Präzeptorenposten lässt sich demnach als eine Gegenbewegung zum auch für das 17. Jahrhundert noch konstatierten „Abwertungsdiskurs“ des Volkssprachlichen, insbesondere des Deutschen, begreifen, da in Beers Romanen eine deutliche Abwertung der Gelehrtensprache erfolgt, und zwar selbst einer, die sich der Volkssprache bedienen würde, dadurch aber keineswegs volksnäher würde; vgl. Klein: Die deutsche Sprache, S. 466–472.

stellen und nur noch weltfern in seinem Gelehrt-Sein zu kreisen – insbesondere darauf deuten die ungerichtet wirkenden Digressionen der nährischen Studenten hin –, ist hier als eigentliches Problem markiert. Der nicht nährische Student nämlich ist des Lateinischen durchaus kundig, verfügt wohl ebenso über Kenntnisse in Rhetorik und Philosophie, vermerkt Jucundi Lebensbeschreibung doch knapp:

Auf eine solche Manier *tractirte* der *Studiosus* allerley *Lectionen* mit mir/ und brachte mir das Latein/ mit sonderlichem Vortheil/ bey. Dieses mein Studiren währete vier ganzer Jahr/ als ich schon anfieng eine *Oration* zu schreiben und aus der *Philosophie* zu *disputiren*. (*Jucundus* 152, 38–41)

Des Weiteren erfährt man von seinem Interesse an astrologischen und physiognomischen Studien, und doch ist es ein von den Wissenschaften differentes Vermögen, das ihn vor allen anderen auszeichnet – und dies sowohl auf Handlungs- wie auf Erzählebene. Auch er wird, wie die anderen, einem Examen unterzogen, soll sich nach Tisch bei der Edeldame einfinden, da *sie mit ihm ein mehrers reden* (*Jucundus* 143, 27) wolle. Dort wird er angehalten, *zu Verkürzung der Zeit/ seinen Lebens-Lauff zu entwerffen* (*Jucundus* 143, 31/32). Dieser Lebenslauf nun füllt beinahe das ganze dritte Buch von Jucundi Lebensbeschreibung und stellt damit eine der umfangreichsten Binnenerzählungen dar. So wird diesem letzten Studenten demnach nicht allein viel mehr Raum in Beers Text zugestanden, sondern seine *artliche Erzählung* hat obendrein alle Zuhörenden auf Handlungsebene *ziemlich ergetzet* (*Jucundus* 152, 34); auch sein Latein enttäuscht nicht, so dass er sofort eingestellt wird. Auffällig ist hier die Charakterisierung der Erzählung als *artlich*, das im Sinne von *aptus* und *concinnus* seinen Redebeitrag sowohl als der Situation angemessen wie auch gefällig wertet.²²⁷ Hier folglich schließt sich der Kreis, der mit der geäußerten Überzeugung des ersten Anwärters auf den Präzeptorposten eröffnet wurde, dass es nämlich *eine Kunst* [sei,] *wol zu reden und zu schreiben* (*Jucundus* 136, 24; Hervorhebung DF).

Wenn der Student also, indem er seine Lebensgeschichte erzählt, ‚wohl redet‘ (*artlich*), derartige Kunst folglich beherrscht und sich dabei zugleich als Lehrer auszeichnet, wirkt diese evaluierende Qualifikation auch zurück auf *Jucundi Jucundissimi Wunderliche Lebensbeschreibung*?

227 Die historische Situation berücksichtigend argumentiert Krämer: Johann Beers *Romane*, bes. S. 278, für einen Wandel „von lateinisch-humanistischer Schulrhetorik zur modernen Pragmatik der Hofberedsamkeit“, der in Beers Texten gerade an seiner Rhetorikkritik und der Etablierung neuer alternativer Formen ‚füglicher‘ Rede spürbar werde.

Wie des Studenten Erzählung beinhaltet schließlich auch sie eine beinahe *ab ovo*-Biographie, die von der Auflösung der ursprünglichen zugunsten anderer Sozialstrukturen sowie einer Bewegung durch die Gesellschaft berichtet, durch die der jeweilige Ich-Erzähler geprägt wird und in die er einem Publikum Einblick gibt. Beide erzählen dies außerdem, ohne sich einer affektierten Sprache zu bedienen, was im Falle des Studenten durch den Kontrast zu den anderen Stellenanwärtern betont ist, im Falle des Rahmenerzählers gleich zu Beginn seiner Geschichte explizit formuliert wird: *Ich bekenne meine Zustände! daß ich wenig oder gar keine Zierlichkeit in meiner Feder führe* (*Jucundus* 105, 8/9). Wenn also dies die *artliche* Manier ist, sich als Lehrer auszuweisen, dann ließe sich hier, in der Episode über die Suche nach dem geeigneten Präzeptor, gegebenenfalls auch Aufschluss über einen möglichen Nutzwert von Jucundi Lebensbeschreibung gewinnen, den sie auf dem Titelblatt so prominent platziert und der dann weder allein in der humoralpathologisch begründeten Lebenserhaltung noch in der (sich damit verbindenden) ersprießlichen Zeitverkürzung zu sehen wäre, die der prologartige Einstieg in den Text stark macht (vgl. *Jucundus* 105, 11–13 u. 28–30). Die über die Alltagssprache gewährleistete und von der alltäglichen Welt nicht losgelöste Kommunikation würde, so legt es die Suche nach einem Präzeptor nahe, lehrhaft sein können, auch wenn sie nicht in erster Linie den gelehrten Wissenschaften oder Künsten entnommene Bildungsinhalte vermittelt. Der Student wird schließlich gerade durch die Erzählung seiner Erfahrung der Welt zum Lehrer. Auch bei der erzählten Interaktion zwischen Schüler und Lehrer entfällt weitaus weniger Zeit darauf, von der theoretischen Vermittlung universitären Bildungsguts durch den Studenten zu berichten. Stattdessen erhält auch hier das Erfahren der Welt, das Jucundus in Begleitung seines Präzeptors unternimmt, die meiste Aufmerksamkeit. ‚Lehre‘ verbindet sich offenkundig ganz wesentlich mit einem Zugang zur Welt sowie einem Weltverständnis, das, so demonstriert es der Reigen an Lehrpersonen im *Jucundus*, durch zu viel Gelehrtheit weder verstellt werden noch, das hat die Briefdiskussion im *Corylo* erkennen lassen, lediglich einem exklusiven Zirkel möglich sein sollte.²²⁸

228 Auch dies ließe sich gewissermaßen als ‚Lernen von der Religion‘ fassen, nimmt man die durch die Reformation angetriebenen Sprachentwicklungen als beispielgebend, pointiert etwa in Luthers ‚dem Volk aufs Maul schauen‘. Zur eminenten Bedeutung der Reformatoren für die Entwicklung der Volkssprache(n) als Vermittlung Gottes und seiner Botschaften; vgl. Klein: *Die deutsche Sprache*, S. 477/478. In den pikarischen Lebensbeschreibungen werden nun nicht mehr die Geheimnisse der Bibel sowie der Weg zu Gott und Heil einer breiten Öffentlichkeit rezipierbar gemacht,

Der im *Jucundus* platzierte Reigen an entlaufenen Verrückten fungiert hier demnach nicht allein als belustigende ‚Narrenrevue‘²²⁹, die mit dem letzten eingefangenen Überstudierten sowie einem sich anschließenden, summarisch erzählten Besuch der Schlossgesellschaft im Narrenspital schon ihr Ende fände. Vielmehr ist dieser komische Aufmarsch an Narren eingebunden in eine umfangreichere autoreferentielle Erzählreflexion, die noch das Auftreten des keineswegs nährischen Studenten integriert und dergestalt Aspekte der sprachlichen Adäquatheit als Ermöglichung von Kommunikation an Möglichkeiten eines rezeptionsseitigen Nutzens der Alltagssprache zu binden erlaubt. In diese Erzählreflexion fügte sich selbst die Begründung für den nahezu touristischen Ausflug zum Narrenspital. Denn die Edeldame beschließt, *in die Stadt zu reisen/ und daselbst das Narren-Spital recht zu besehen/ weil [sie] ohne dem/ auf diesem einsamen Ort/ wenig Ergötzlichkeit hatten* (*Jucundus* 143, 9–11). Wie der Bewerberreigen auf dem Schloss nachvollziehen ließ, entfernen sich die dort untergebrachten Narren im gelehrt-affektierten Reden nicht nur kommunikativ von der Welt,²³⁰ mit der sie in Kontakt zu treten versuchen, sondern sie werden auch physisch von dieser Welt separiert. Ein anderer Nutzen als das zeitvertreibende (Be-/Ver-)Lachen verbindet sich mit diesen Weltfremden und ihren gelehrten Äußerungen nicht; mit dem Studenten und seiner Lebenserzählung hingegen durchaus.²³¹

An dieser Stelle lohnt sich der Blick auf noch ein letztes Textbeispiel aus dem *Corylo*, bevor die verschiedenen argumentativen Fäden zur Erzähl- und Unterhaltungsreflexion in den beiden Texten Beers zusammengeführt werden. Eine weitere Geschichte innerhalb der bereits behandelten Hochzeitsgesellschaft im *Corylo* nämlich hilft, die Argumentation gegen die Weltferne der Literatur weiterzuentwickeln, die sich dort bisher

sondern weitaus stärker das Verhalten in der Welt um seiner selbst willen in den Blick gerückt.

229 Und natürlich als Intertext zum Beer'schen *Narrenspital*, das ein Jahr später erscheinen wird als der *Jucundus*.

230 Christian Weise formuliert Ähnliches mit Blick auf eine Isolation, die aus zu großem Beharren auf sprachlicher Gelehrtheit resultiere, jedoch bei ihm innerhalb der Diskussion, ob die Aufnahme etwa französischer Modebegriffe in einem ‚lustigen Buch‘ annehmbar sei: *rede mit der Welt/ und lasse dir die neue Mode gefallen/ sonst bleibst du ein kluger Mensch vor dich alleine*; Weise: *Kurtzer Bericht*, Frage 1, Kap. LIV (S. 76).

231 Die Kritik am übermäßigen Studium, das zu unzureichender Kommunikationsfähigkeit mit der Welt führt, richtet sich hier deutlich an Fragen der Verständigung durch Verständlichkeit, nicht etwa, wie im Fauststoff oder auch in Gryphius' *Cardenio und Celinde* über die Cardenio-Figur ausgedrückt (vgl. Bamberger: *Geisterexperimente*, S. 577), an eine mögliche Distanzierung von Gott, der hinter der Konzentration auf die Wissenschaften verlustig ginge. Beers Texte sind in der Kritik des ‚Überstudierens‘ weitaus diesseitsorientierter.

dominant im Plädoyer für eine nicht-exklusive Sprache sowie die darüber ermöglichte Adressierung der ganzen Welt als Publikum ausdrückte. Liest man diese zweite Geschichte in Verbindung mit dem soeben besprochenen *Jucundus*-Beispiel, lassen sich zusätzliche Erkenntnisse über Funktionalisierungsmöglichkeiten von erzählender Literatur im Rahmen ihres Weltbezugs gewinnen. Hier nämlich wird *ex negativo* ein Einflussfaktor der Literatur auf die Welt, in der sie rezipiert wird, geltend gemacht, der – positiv gewendet – als ein wirkungsvolles Nutzpotenzial durchaus sinnvoll ausgeschöpft werden kann. Innerhalb der sich unterhaltenden Hochzeitsgesellschaft kritisiert ein zweiter Herr weniger die sprachliche Verfasstheit eines Textes, die mögliches Publikum ausschließt, als vielmehr die Wahl gewisser Inhalte, die von der Welt wegführen, in der die Texte produziert und rezipiert werden. Ein Beispiel dafür böten die *Ritters-Historien* (*Corylo* 74, 43),²³² wie er der Hochzeitsgesellschaft durch eine Erinnerung an sein zurückliegendes Leben illustriert. Er erzählt, wie er sich, einem Don Quijote gleich, im Anschluss an die Lektüre von Ritterromanen *machinationes* (*Corylo* 74, 30) machte,

wie dort ein Ritter gegen [ihn] kame/ gegen denselben stellte [er sich] zu wehr/ redete ihn an/ wo er hin wolte? was seines Thuns wäre? und wie er hiesse? Zoge also den Degen wider ihn aus/ und hiebe offermalen in der blossen Luft herum/ muste leiden daß mich die Leute noch auslachten dazu/ ein solcher Narr war [er] in [s]einer Jugend/ ja [er] triebe noch andere [s]eines gleichens zu solchen Lappalien mit an/ [...]. (*Corylo* 74, 30–37)

Die Ritterromane führen nicht allein in die Leere: Das erzählte Ich hieb *in der blossen Luft herum*. Zugleich sind sie Ursache von Spott und veranlassen demnach außerdem einen Ausschluss aus der sozialen Welt. Die im Anschluss ausgeführte *Lappalie* zeigt dann überdies, dass die durch die Rittergeschichten der Welt Entfremdeten nicht allein an der Gesellschaft, sondern auch an der natürlichen Welt als Lebensraum scheitern, weil sie in ihrer Weltwahrnehmung durch die Lektüren völlig verblendet sind. Der Binnen-Erzähler habe sich nämlich mit einem weiteren Liebhaber der Ritterromane verbündet und beschlossen, ebenfalls *ein Abentheuer anzugreifen* (*Corylo* 75, 1), weil sie *die vorgeschriebene Ritters-Historien vor pure Warheiten und wahre Begebenheiten hielten* (*Corylo* 74, 43/44). Ihr Vorhaben: einen Schatz bergen, der in kurzer Entfernung ihres Schlosses liegt. Sie bewaffnen sich dafür mit allerlei Zeug, ziehen aus, kommen in

232 Vgl. zur Deutung dieser Episode in leicht anderem Kontext Fuhrmann: „Allerley Grillen“, bes. S. 231/232.

den Wald – und plötzlich rührt sich ein Hase, der beide ‚Ritter‘ dermaßen erschreckt, dass sie den rasanten Rückzug antreten, dabei ihre Waffen liegen lassen und davon ausgehen, es wäre *der Teuffel gewesen/ solche Ritter waren [sie] in diesem Walde* (*Corylo* 75, 17/18).

Führt man nun die argumentativen Fäden zur Selbstreflexion des Erzählens zusammen, die in Beers Texten am präsentierten Potpourri von Erzählsituationen entwickelt wird, lassen sich folgende Erkenntnisse zuspitzen: Insofern sich der *Corylo* und der *Jucundus* dem ersten Anschein nach genau gegensätzlich zu den von ihnen kritisierten, auf dem Markt neu erschienenen Büchern verhalten – einem *fluidum stylum* folgen und erzählen, was die Welt getan habe, um eben zu dieser hin- anstelle von ihr wegzuführen –, liegt der Schluss nahe, dass sie es besser machen wollen als die *Liebes-* und *Ritters-Historien* mitsamt ihren *Authores*. In dieser abgleichenden Bewegung vollzieht sich demnach eine recht eindeutige Verortung der Erzählungen Beers in dem sich entwickelnden Literaturbetrieb des 17. Jahrhunderts. Denn obwohl sich die beiden hier diskutierten Texte, genau wie die simplicianischen Ich-Erzählungen, explizit im biographischen Schrifttum einordnen, schaffen sie aufgrund derjenigen Bücher und Intertexte, über die sie sich durch Schmähreden zu erheben versuchen, gerade eine Nähe zu ebendiesem Textfeld, das zeitgenössisch gemeinhin als ‚Romane‘ gefasst wird. Den Romanen also gar nicht so unähnliche, aber doch deutlich bessere kurzweilige Erzählprosa – wie sie sich der *Corylo* und der *Jucundus* nicht nur idealiter vorstellen, sondern deren Modell sie zugleich in Umsetzung präsentieren – soll, so lässt sich aus den vorgängigen Analysen schließen, das Potenzial besitzen, zur Welt, die außerhalb der Texte angenommen wird, hinzuführen und mit diesem Angebot von Weltsicht wie -zugang nicht exklusiv zu verfahren.²³³ Diese Zielsetzung gewährleistet maßgeblich die von den Texten gewählte Alltagssprache wie auch die Behandlung von Lebensläufen, die einem breiten Publikum zugänglich sind, mit dem die Texte in gelingende Kommunikation treten wollen; und dies nicht allein, um sich selbst einen möglichst großen Absatz und den Textproduzenten bestenfalls ihren Lebensunterhalt zu garantieren, sondern – so deuten es insbesondere die Perspektivierungen des Erzählmoments durch die Erzählenden und auch die Präzeptorsuche im *Jucundus* an – ebenso sehr, um auf

233 Tendenzen zur Ablehnung ausgestellter Gelehrsamkeit u.a. durch die Verwendung des Lateinischen, um eine Breitenwirksamkeit des zu Vermittelnden nicht zu unterbinden, zeigen sich auch in Texten, die viel deutlicher auf Wissensvermittlung abheben, als es die pikarischen Lebenserzählungen tun. Vgl. Klein: Die deutsche Sprache, S. 501–507.

Rezipierendenseite einen Nutzen zu fördern. Dieser Nutzen geht über den bloßen Zeitvertreib hinaus, indem er die Ausbildung eines Weltverhältnisses begünstigt, dabei aber keineswegs präskriptiv verfährt, also weder in der Vermittlung noch Stabilisierung von gelehrter Bildung und Verhaltensnormen aufgeht.

Hier sei ein weiterer anachronistischer Vergleich mit Konzeptualisierungen von ‚Unterhaltung‘ erlaubt, der bei den Überlegungen zur Funktionalisierung der Beer’schen Prosa innerhalb eines sich in der Frühen Neuzeit ausdifferenzierenden Literatursystems dabei behilflich sein kann, gerade diese zuletzt erneut angespielte Positionierung der Texte zwischen ‚prodesse et delectare‘ schärfer zu konturieren. Ziel eines solchen Vergleichs ist es folglich mitnichten, der Beer’schen Prosa Modernität zuzusprechen oder moderne ‚Unterhaltung‘ schon in der Frühen Neuzeit zu entdecken. Vielmehr können diese Ansätze poetologische Elemente, die im *Corylo* und *Jucundus* intensiv mit den verschiedenen Handlungsebenen der Erzählungen verwoben sind, abstrakter zu modellieren anregen. Denn moderne Konzepte von ‚Unterhaltung‘ erhellen insbesondere die in den Beer’schen Texten greifbar werdende Idee eines von der Literatur weit zu verbreitenden Angebots zur Ausformung eines möglichen Verhaltens zur Welt, zur literarischen wie zur nicht-literarischen. Ähnlich wie der *Corylo* und der *Jucundus* ihre Unterhaltungen insbesondere durch eine nicht-exklusive Sprache zugänglich machen, begreifen moderne Theorien ‚Unterhaltung‘ als eine „anerkannte Kommunikationsweise“, „bei der kein Teilnehmer sozial diskriminiert wird“. ²³⁴ Bindet sich dieser Inklusionsanspruch zwar dominant an die vorausgesetzte Existenz von Massenmedien, ²³⁵ ließe sich darüber nachdenken, inwiefern das ‚Massenmedium‘ in den Texten Beers – die schließlich ‚jedermann, unabhängig seines Standes‘ oder gleich ‚die ganze Welt‘ adressieren –, wenn auch vielleicht noch nicht in den sich im 17. Jahrhundert stärker und auch anonym verbreitenden Druckerzeugnissen, ²³⁶ so doch in der markierten Allgegenwart des Erzählens und der für jeden Menschen möglichen wie anschlussfähigen Lebenserzählung gesehen werden kann. „Unterhaltung ist“, so fährt die moderne Theorie fort und lässt sich in dieser Hinsicht ausgezeichnet mit dem Selbstverständnis der Beer’schen Texte in Deckung bringen, „nicht Zerstreuung, die nichts sagt“, ²³⁷ bloß verpflichtet sie ihre

234 Hügel: Lob des Mainstreams, S. 41.

235 Vgl. Hügel: Lob des Mainstreams, S. 41.

236 Krämer: ‚Frommer Betrug‘ am Leser?, S. 242, Anm. 37, deutet dies in seiner Untersuchung des ‚(Kurtzen Berichts zum) Politischen Näscher‘ immerhin beiläufig an.

237 Hügel: Lob des Mainstreams, S. 21.

Rezipierenden nicht in einer spezifischen Weise auf das Gesagte.²³⁸ Vielmehr „erlaubt die Unterhaltungsrezeption (fast) jedes Maß an Konzentration und Interesse. Nicht ‚richtiges‘ Verstehen, sondern Teilhabe ist wichtig, wenn wir uns unterhalten wollen.“²³⁹ Beispielhaft für eine derartige beliebige, aber doch involvierte Rezeption ist die bereits ausführlich zitierte Aufnahme der ersten großen Binnenerzählung im *Jucundus*. Dort hört ein größeres und gemischtes Publikum der erzählenden Edelfrau zu: Während sich dem Vater im Haus die Erfahrung, die er zuvor unerwarteterweise auf dem Heimweg machte, durch die Erzählung erklärt, provoziert sie mit Neugierde oder Empathie bei den anwesenden Spinnweibern eher affektive Reaktionen;²⁴⁰ den anwesenden Jungen stimuliert sie zu einem wesentlich späteren Zeitpunkt in seinem Leben zur Nachahmung gewisser Erzählinhalte und wirkt sich demgemäß zeitverzögert und noch einmal anders auch auf seine Lebenswelt aus.²⁴¹

Die hier verschieden realisierte Anteilnahme an der Erzählung lässt eine „im Unterhaltungsprozess vermittelte[] Welterfahrung“²⁴² deutlich

238 Ebenso Luhmann über Unterhaltung in: Die Realität der Massenmedien, S. 104 u. S. 115/116, auch wenn hier keine systemtheoretische Analyse der Beer'schen Texte vorgenommen wird. Krämer: Pflaumen und Kerne, S. 76–80, argumentiert in einer Analyse der Kreuzinsel-Episode des *Simplicissimus* ähnlich (bes. 79), stellt allerdings in erster Linie heraus, dass die von der Vorrede geforderte „exegetische Lektüre“ sich nicht mehr auf einen moraldidaktischen Sinn beziehen lasse, sondern vielmehr auf die Komposition des Textes als ästhetisches Erlebnis und die darüber ausgelöste Reflexion der kulturellen Praxis zielt.

239 Hügel: Lob des Mainstreams, S. 23/24. Siehe außerdem Solbach: Johann Beer, S. 111, der bei seiner Analyse des *Corylo* mit Verweis auf Weise herausarbeitet, dass Beer „das Gewicht der Doctrina [reduziere], um den Leser ‚bei der attention zu halten‘ (Weise)“, es aber gerade nicht darum gehe, Vielstimmigkeit als solche gelten zu lassen, sondern diese lediglich – wie die süße Hülle zum Kern – als Mittel zu verwenden, „die notwendige Eindeutigkeit der moralischen Intention zu belegen.“

240 Eine fragte sie/ wo sie her wäre; die andre/ wie sie hieße; die dritte/ wo sie sich aufgehalten; die vierte seufzte über ihr großes und barmherziges Unglück; die fünfte weinete gar mit/ [...] (*Jucundus* 119, 37–40).

241 Vgl. hierzu besonders die Beschreibung des Ich-Erzählers der Rahmenhandlung, die sich seiner Schulzeit widmet; *Jucundus* 123, 31–39: [...] und erdachte manchen Fund/ über welchen sich die andern Jungen verwundert haben/ derowegen freuet es mich/ so ich ihnen mit einer Invention konte bevor kommen; Ich dachte noch gar fleißig an die Erzählung/ welche die Edelfrau in dem Dorf bey meiner Mutter abgelegt/ absonderlich aber wie sie erzehlet/ welcher Gestalten ihre Tochter dem Jäger über dem Vogel-Leim gekommen/ und solchen auf das Sekret [...] geschmieret hatte: Derowegen offenbarete ich solches meinen Mit-Consorten/ und es brauchte nicht viel Besinnens/ wie wirs anfangen wolten/ [...].

242 Hügel: Lob des Mainstreams, S. 53/54; an anderer Stelle (S. 23) konkretisiert er: „Die Funktion der Teilnahme am Unterhaltungsprozess erschöpft sich weder gänzlich darin, Zeit totzuschlagen, noch ist sie reflexhaft einem Ziel zuzuordnen. Unterhaltung erlaubt es, ‚Erfahrungen auf Vorrat‘ zu machen [...]“. Und diese Erfahrungen können

aufscheinen,²⁴³ die – so konstatiert es die moderne Theorie und pointiert damit auch viele Aussagen zur Kurzweil nicht nur in Beers Texten – von der Unterhaltungsforschung häufig unterschätzt werde.²⁴⁴ Die im geselligen Rahmen gebotene Lebensgeschichte der Edelfrau zeigt exemplarisch ebendieses Potenzial auf, welches dem zum Vertreiben der Nacht- und Handarbeitszeit dienlichen Erzählen innewohnt, ohne dass es als Nutzen explizit formuliert oder durch einen Anspruch des Erzählens aufgezwungen würde: In eine Unterhaltung integriertes Erzählen *kann* Welterfahrung einordnen und zu begreifen helfen (‚Kenntnis erhalten‘), es *kann*, ohne dass Zuhörende sich physisch bewegen müssten, emotional-partizipatorisch Welterfahrung ermöglichen (‚erleiden‘) oder auch zu einem spezifischen Erfahren, d.h. Bewegen/Verhalten in der Welt anleiten (‚erleben‘).²⁴⁵

Die über die serielle Reihung von Erzählsituationen mitzuvollziehende Reflexion des eigenen Erzählens, die der *Corylo* und der *Jucundus* vornehmen, gibt zu erkennen, wie sich die Beer’sche Prosa als teilhabend

auch über ‚erfundene Wahrheiten‘ befördert werden (vgl. Hügel: Lob des Mainstreams, S. 28).

- 243 Trotz der Betonung eines kommunikativen Werts der Texte, richtet sich Krämer: Johann Beers Romane, S. 215, dezidiert gegen ihre Funktion, „Information über die Welt“ zu liefern, und betont in letzter Konsequenz deren „zeitverkürzende[] Komik“ und „moralisierende[] Haltung“.
- 244 Vgl. Hügel: Lob des Mainstreams, S. 53/54. Derartige Perspektivierung von ‚Unterhaltung‘ löst sich noch weiter von der meist latent verbleibenden Dichotomie bei jeder Argumentation für eine Aufwertung der ‚Unterhaltung‘ durch die niederen Romane, die, wie Krämer: Pflaumen und Kerne, bes. S. 81–83, ‚Unterhaltung‘ dennoch primär in der Belustigung gegenüber vermeintlich legitimeren Zwecken der Literatur höher zu gewichten sucht.
- 245 Die angebotenen Optionen, welche die Lektüren unterbreiten, aber eben nicht aufzwingen, werden auch in explizit poetologischen Aussagen formuliert; so etwa im *Simplicianischen Welt-Kucker*: *Vors achte übergebe ich dir mein übrig vollbrachtes Leben/ nicht als eine Regel/ nach welcher du deinen Wandel anstellen/ sondern dich vielmehr in demselben zu müßigen Stunden ergetzen sollest/ gefällt dir dort und dar eine reife oder zeitige Frucht/ brich es ab und gebrauche es nach deinem Belieben/ siede oder brate es/ mir gilt alles gleich/ [...]* (SWK 298, 14–19). Ebenso im *Corylo*, der die im *Jucundus* zur Handlung ausgebaute Rezeptionshaltung in seiner Vorrede vorwegzunehmen scheint: *Gleichwie es aber viel Köpffe giebt/ also giebt es auch viel Sinn. Man siehet oftmahls einen über eine Sache weinen/ über welche der andere lachet. Komt der dritte darzu/ so hält er sowohl den weinenden als lachenden vor einen Narren/ denn er macht bey sich selbst ein Mittel zwischen dem Lachen und Weinen/ und weiß doch nicht/ aus was vor einer Ursach der Erste weinet und der Andere lachet. Also lieset mancher ein Buch zu seinem Verderb/ der andere zu seinem Nutzen/ [...]* (*Corylo* 13, 1–8). Die Betonung einer Option erklärt auch die im Grunde paradoxe Bewegung, sich mittels satirischer Bearbeitung der Schulrhetorik gegen diese zu wenden, setzt die in der Satire entstehende Komik, ein Verstehensvermögen eben dessen voraus, das im selben Zuge verabschiedet wird; vgl. Krämer: Johann Beers Romane, S. 279/280.

an einem gesellschaftlichen Diskurs imaginiert, in dem sie eine von vielen Stimmen einnimmt – eine Stimme jedoch, die für alle zugänglich spricht und demzufolge auch eine unbestimmte Vielzahl von Zuhörenden prägen kann,²⁴⁶ aber nicht muss. Dieses Selbstverständnis zeugt von einer möglichen Einflussnahme der Literatur auf die Welt, in der sie rezipiert wird: Als kommunikatives Element in der Welt erhält die Literatur Macht, führen die Texte durch die Binnenerzählungen und insbesondere durch deren ausgestaltete Settings schließlich deutlich vor, wie jede individuelle Sicht auf die Welt zugleich dazu beitragen kann, die Optionen ihrer Wahrnehmung aktiv zu formen. Literatur, die sich einerseits in einer Selbstverständlichkeit inmitten der Gesellschaft als alltägliche Kommunikation platziert und andererseits eine in der Ich-Erzählung dezidiert perspektivsetzende Stimme verleiht, wirkt folglich – ohne präskriptiv zu sein – an der Wahrnehmung und somit auch Konstitution von Welt mit.

246 Darin wäre eine weitere Facette der von Beer betriebenen „Einebnung überlieferter Konzepte von sozialer Differenz“ zu sehen, die sich laut Zeisberg: Orte des Eigenen, Orte des Anderen, S. 223, in seinen Texten beobachten lasse.

2.5 Das pikarische Ich als Integrationsfigur und die Potenz der Leerstelle

Die beiden Beer'schen Texte, *Corylo* und *Jucundus*, präsentieren also ein äußerst vielschichtiges Verständnis von ‚Unterhaltung‘ und reflektieren nahezu all seine semantischen Facetten auf selbstreferentielle Weise – sei es der (lustige) Zeitvertreib, der Lebensunterhalt oder die Nähe zum Gespräch. Vor allem mit der Betonung der kommunikativen Dimension, deren Qualität maßgeblich auf einer nicht verkünstelten Sprache sowie der darüber garantierten Anspracheoption eines möglichst breiten Publikums beruht, schreiben sich die Texte in eine integrative Dynamik ein, die, hauptsächlich bezogen auf andere Aspekte zwar, aber doch wiederholt als ein wesentliches Charakteristikum pikarischen Erzählens benannt wurde.

Schon die ersten, vom *Lazarillo de Tormes* ausgehenden Definitionsversuche der Gattung Pikaroroman heben bekanntermaßen den Erzählerprotagonisten als ‚halben Außenseiter‘ hervor. Das sozial verschiedentlich marginalisierte Subjekt muss zu Überlebenszwecken Anschluss an die Gesellschaft suchen, wird sich aufgrund seiner spezifischen Sozialisierung aber trotz Integrationsbemühungen immer nur partiell angleichen können und wollen.²⁴⁷ Das als Hauptfigur gewählte Subjekt ohne festen Ort erlaubt es aufgrund seiner erzwungenen Wanderbewegung, verschiedenste Bereiche der Welt und Gesellschaft als Gegenstände in die Handlung einzubinden, so dass für die Pikaroromane gar eine ‚enzyklopädische‘ Organisationsform veranschlagt wurde.²⁴⁸ Ohne hier die gesamte Gattungsgeschichtsschreibung erneut zu entrollen, sollen doch kurz einige weitere Aspekte in einer Pointierung Nicola Kaminskis in Erinnerung gerufen werden, die schnell noch deutlicher erkennen lässt, dass und wie eine Dynamik der (Des-)Integration nicht allein das handelnde pikarische Subjekt, sondern auch – und zwar maßgeblich ausgehend von diesem Ich – die Konstruktionsverfahren der Erzählung und selbst deren Positionierung im literarischen System bestimmt:

Der Roman in der ‚niederer‘ Spielart des Schelmenromans, von der barocken Poetik als Gattung gänzlich totgeschwiegen, birgt gleichwohl oder eben darum ein anarchisches, subversives Potential insofern, als

247 Hierzu grundlegend Guillén: Zur Frage der Begriffsbestimmung des Pikaesken, S. 384; zu den drei traditionellen Merkmalen mit größter historischer Persistenz (Autonarration mit Selbstrelativierungspotenzial; Satire; Episodizität) vgl. Mohr/Struwe/Waltenberger: Pikarische Erzählverfahren, S. 3.

248 Vgl. Guillén: Zur Frage der Begriffsbestimmung des Pikaesken, S. 386; Bauer: Der Schelmenroman, S. 8–10.

er das Feld der Literatur nicht nur (wie die Komödie) für ‚niederer‘ perse ‚literaturunfähiges‘ Personal öffnet, sondern es *ihm, seiner* auktorialen Erzählregie rückhaltlos überantwortet. Der Schelm rückt nicht bloß in die Position des Protagonisten ein, er avanciert vielmehr zugleich zum Erzähler, zum fiktiven Literaturproduzenten, zum Autor; sein Ich schafft erzählend fiktive Welten, strukturiert und perspektiviert sie, bringt seine Sicht ‚von unten‘ zur Geltung und stellt so implizit die üblicherweise geltenden Hierarchien in Frage.²⁴⁹

So wie das handelnde Ich ohne festen Ort von denjenigen Instanzen, die gesellschaftliche Normen setzen, repräsentieren oder für sich reklamieren, auf Distanz gehalten wird, auch wenn es sich mit assimilatorischen Tricks immer wieder einzugliedern versucht, so hat auch der Schelmenroman keinen Platz in der normsetzenden Poetik; er startet von einem regelrechten Nicht-Ort aus und kann daher seinen eigenen Regeln folgen,²⁵⁰ nicht ohne jedoch in subversiver Aneignung mit ebendiesen vermeintlichen Normen zu spielen. Trotz der zunächst vielleicht beschränkt oder wenigstens eingeschränkt scheinenden Perspektive ‚von unten‘ integrieren die Texte in die von ihren jeweiligen pikarischen Ichs erschaffenen Welten somit Elemente der Norm ebenso wie außerhalb der Norm Stehendes. Im Erzählen (ausgehend) ‚vom Ort des Anderen‘²⁵¹ klingt demnach vielmehr ein Maß an Freiheit an, eine *Entgrenzung* anstelle einer *Begrenzung* sowie die Verheißung einer eher umfangreicheren als einer beschränkten Welt-Anschauung.²⁵² Was die oben zitierte Gattungsdefinition Kaminskis gerade in dieser Hinsicht zudem bemerkenswert macht, ist die beinahe unscheinbare Apposition zu Beginn: „Der Roman in der ‚niederer‘ Spielart des Schelmenromans, **von der barocken Poetik als Gattung gänzlich totgeschwiegen**, birgt gleichwohl oder eben darum ein anarchisches, subversives Potential [...]“. Zwar wird der Aussagegehalt des eingeschobenen Satzteils lediglich in der Erwägung einer Alternative („oder eben darum“) in seiner Relevanz für die integrative Dynamik des pikarischen Erzählens hochgestuft. Doch gerade diese Apposition stellt dem nicht an

249 Kaminski: Von Plißine nach Schelmerode, S. 252.

250 Man denke an den für die *Courasche* angegebenen Druckort *Utopia* (Cour. 11, 19).

251 In Anlehnung an Zeisberg: Orte des Eigenen, Orte des Anderen.

252 Auch Relativierungen „der Pikareske als Gattungsformation“ behalten die Betonung der literarisch produktiv werdenden Ich-Perspektive einer sozial marginalisierten Figur bei, betrachten diese aber als eine wesentliche Komponente der „Kategorie ‚pikarischen Erzählens‘, die an der Formierung verschiedener historischer Textgruppen Teil“ haben kann; ähnlich also, wie sich die Figur auf Handlungsebene in diverse soziale Gemeinschaften integriert und ihre Eigentümlichkeiten doch nicht vollends aufgibt, verhält es sich mit einer pikarischen „Schreibweise“ und ihr zugehörigen Erzählmustern. Alle Zitate aus Mohr/Struwe/Waltenberger: *Pikarische Erzählverfahren*, S. 5–7.

Normen gebundenen pikarischen Subjekt als einem maßgeblichen Einflussfaktor des skizzierten ‚auktorialen‘, d.h. eines selbstbewusst und allein verantworteten integrativen Weltentwurfs ein weiteres Element zur Seite. Sie markiert nämlich – und dies gerade auch im Aufbau der Definition – eine Aussparung, eine leere Stelle, die derjenigen Welt vorausgesetzt ist, die gleichermaßen vom pikarischen Ich wie durch das pikarische Ich erfahren werden kann.

Das, worauf die systematisierende Gattungsbeschreibung den Blick lenkt: die enge Verbindung der für die Texte charakteristischen integrativen Poetik mit dem pikarischen Ich, aber zugleich mit einer scheinbar konstitutiven Leerstelle, wird allerdings nicht erst in der Forschung reflektiert. Die Lebensberichte gestalten hier selbst einen systematischen triadischen Zusammenhang, allerdings meist, ohne einen expliziten Bezug zum literarischen System herzustellen. Vornehmlich innerhalb der von ihnen beschriebenen Lebensanfänge – also ebenfalls der sich später entfaltenden Bewegung durch die Welt vorausgesetzt – inszenieren beinahe alle der hier untersuchten Texte trotzdem eine spezifische Form der Leere und reflektieren diese demgemäß als Ausgangsbedingung ihrer präsentierten Welterkundung. Sie weisen diese Leere auf je eigene Art als Bedingung der Möglichkeit aus, über das pikarische Ich integrative Dynamiken zu generieren, welche die von den Texten präsentierte Welt mal mehr als eine erfasste, mal mehr als eine verfasste zu erkennen geben. Schlussendlich allerdings halten sie ihre Positionierung in Bezug auf eine Welt außerhalb ihrer selbst in der Schwebe, ohne durch diese Unentschiedenheit jedoch den Anspruch aufzugeben, auch mit entworfenen Welten valide Aussagen zum nicht literarischen Leben zu treffen. So vollzieht sich über die Leerstellen implizit eine selbstbezügliche literaturtheoretische Reflexion, die systemische Voraussetzungen und Verortung der Texte („von der barocken Poetik totgeschwiegen“), wesentliche Elemente ihrer narrativen Konstitution (pikarisches Ich, integrative Dynamik) und nicht zuletzt auch ihr als Lebensbeschreibungen suggeriertes Verhältnis zu einer Welt außerhalb ihrer selbst umfasst.

Die folgenden Analysen des triadischen Zusammenhangs aus Leerstelle, pikarischem Ich und integrativer Dynamik, die das soeben eher abstrakt Erörterte werden konkretisieren helfen, bewegen sich in der Zeit zurück und beginnen bei Reuters *Schelmuffsky*. Denn dieser treibt in einer durchaus kritischen Adaption verschiedene Elemente der niederen, insbesondere auch – der Protagonistenname pointiert es – der pikarisch geprägten Literatur hyperbolisch auf die Spitze und lässt dergestalt in den früheren Texten mitunter eher subtil Angelegtes zu größerer Sichtbarkeit

gelangen.²⁵³ Was ihn für die hier interessierenden Zusammenhänge nun aber vor allem bemerkenswert macht, ist sein Einsatz der perspektivsetzenden Stimme, wie sie in den vorherigen Kapiteln an den Werken von Grimmelshausen und Beer erarbeitet wurde: einer Stimme, die sich als bisher aus verschiedenen Gründen eher ungehörte in eine Öffentlichkeit einzubringen versucht, was sie sodann mitunter zu etwas Unerhörtem macht. Mit dem ganz besonders wortgewandten Schelmuffsky zeigt Reuters Text eine Sensibilität gegenüber der von den früheren Texten eher implizit in Erwägung gezogenen Prägungsmacht einer solchen, durch die Literatur in den gesellschaftlichen Diskurs integrierten Perspektive, indem er diese – vornehmlich in der erweiterten Fassung des Romans –²⁵⁴ radikalisiert und dabei die mit seiner Stimme zum Ausdruck gebrachte Weltsicht nicht als *eine* mögliche von vielen ins Gespräch einbringt. Vielmehr bestimmt dieser Protagonist mit seinen Erzählungen die ihn umgebende Welt und spricht allen anderen Stimmen ihre mögliche Geltung rigoros ab. Den Höchstanspruch seiner Sicht der Dinge generiert Schelmuffsky – und auch darin radikalisiert er Elemente, die bereits in der *Courasche* oder in den Texten Beers aufgefallen sind – gerade aus den Niederungen und setzt diese, wie er selbst sagt, auf *wunderliche*] (Schelm. 13) Weise ins Bild.²⁵⁵ Er paart nämlich die vermeintliche Anspruchslosigkeit einer Alltagssprache, die in seiner Verwendung mit ihren teils vulgären Zügen auf jegliche gelehrte Verkünstelung verzichtet, mit erzählten Nichtigkeiten wie einer Ratte und Löchern. Mitsamt dieser geballten und daher wohl durchaus verwunderungswürdigen Banalität integriert er sich in jegliche Kreise, insbesondere auch die dem Adel vorbehaltenen (literarischen) Höhen und nimmt sie regelrecht für sich ein.

253 Eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Einordnung bietet Azazmah: Poetologische Reflexionen, S. 152.

254 Die Unterschiede zwischen Fassung A und B1 allein liefern genügend Belege dafür, dass der *Schelmuffsky* sich kreativ mit vorhandenen Texten auseinandersetzt und diese verarbeitet; alle Fassungsdifferenzen werden in den Fußnoten kommentiert. Die Analyse konzentriert sich auf die überarbeitete Fassung, die an vielen Stellen ähnlich modifiziert (etwa bei der Integration von galantem Vokabular), so dass diese Eingriffe durchaus als programmatisch betrachtet werden können.

255 Es ist bemerkenswert, dass mit Blick auf die Sonderstellung der Geburt, die ohnehin durch die Qualifizierung als *wunderlich* sichergestellt ist, in Fassung B1 des Romans eine Reduktion im Vergleich zum Wortlaut in A erfolgt, wo der Erzähler nämlich noch ankündigt: *damit ich aber meine gefährliche Reiß-Beschreibung fein ordentlich einrichte/ so will ich von meiner wunderlichen Geburt und seltsamen Aufzucht den Anfang machen.* (Schelm. A, S. 7, Z. 4–7; Hervorhebung DF). Sowohl das Modalverb wurde in B1 getauscht als auch der Geburt die Alleinstellung überlassen.

„[B]ei allen Einordnungsschwierigkeiten im Detail, doch erkennbar in d[er] Tradition des barocken Schelmenromans“²⁵⁶ angesiedelt, wird der kurz vor 1700 in zwei Teilen erschienenen *curiöse[n] und sehr gefährliche[n] Reisebeschreibung* des namentlich deklarierten Schelms in der Forschung eine Zwitterstellung zugeschrieben: Epigone²⁵⁷ des pikarischen Genres und „Frühgeburt“²⁵⁸ der Aufklärung, insbesondere wegen der wahrgenommenen Tendenz zur „Selbstaufklärung über die eigenen Fabulationen“.²⁵⁹ Die Position auf der Schwelle prädestiniert Reuters Text als einen der letzten seiner Art dazu, die eigenen literarischen Traditionen überblicken zu können, sie spielerisch umzusetzen und ausgewählte Eigenheiten in deren Überspitzung bloßzulegen.²⁶⁰ Viel Aufmerksamkeit hat in dieser Hinsicht die Geburtsszene erfahren, die das erzählende Ich nicht nur zu Beginn des ersten Kapitels platziert, sondern die es darüber hinaus von seinem erzählten Ich an verschiedener Stelle innerhalb seines Lebens wiederholen lässt. Stets mit dem Zweck, sich zu erklären und ein gewisses Ansehen seiner Person zu generieren, gibt Schelmuffsky für verschiedenes Publikum zum Besten, wie er Monate zu früh, aber getrieben von Neugierde durch ein ‚vom Zimmermann gelassenes Loch‘ auf die Welt gekrochen sei, um eine dort herumrennende und Löcher in Kleider fressende Ratte zu sehen, die zu guter Letzt in einem Loch verschwunden sei, noch bevor er sie habe sehen können. Von der unerhörten Emanzipation,²⁶¹

256 Kaminski: Von Plißine nach Schelmerode, S. 249.

257 So Struwe-Rohr: Erzählen *ab ovo*, S. 64, die den *Schelmuffsky* als einen letzten Text des pikarischen Genres interpretiert, „der narrativ die eigene Epigonalität verhandelt.“

258 Wolf: Ein Rattenmann auf Kavalierstour, S. 306.

259 Wolf: Ein Rattenmann auf Kavalierstour, S. 305. Ebenso bei Villon-Lechner: Der entschwindende Erzähler, S. 95: „*Schelmuffsky* ist der frühe Roman der Aufklärung als *Aufklärung über den Umgang mit Fiktion* [...]“.

260 Bergengruen: Der große Mogol, konstatiert dieses Verfahren für den Umgang mit (Indien-)Reiseberichten, bes. S. 171/172, verweist auch auf dieses Modell als Grundprinzip der Parodie (vgl. S. 182); ähnlich bei Villon-Lechner: Der entschwindende Erzähler, S. 91. Im Folgenden soll allerdings weniger das evaluierende Moment an der überspitzten Aufnahme traditioneller Elemente betont werden, das ihr zweifelsohne zu eigen ist, als vielmehr deren Kenntlichmachung. Bemerkenswert in dieser Hinsicht auch Geulen: Noten zu Christian Reuters *Schelmuffsky*, S. 482, der in seiner Charakterisierung die dem Text eigentümliche Betonung einer Banalität benennt, diese allerdings anders ausdeutet, als es hier geschehen soll: „Eben der radikalere, zuweilen auch banalere Zug seiner Satire jedoch sollte provozieren. Er ist Ausdruck [...] gereizter Subjektivität in der Umgebung beschränkten Kleinstädtertums.“

261 Insbesondere bei Bergengruen: Der große Mogol, S. 174, als Verdrängung des Vaters und Konzentration auf die Frau Mutter(-Sprache), mit der gemeinsam der Roman als unsterbliches Kind gezeugt werde (vgl. S. 176).

sich selbst zu gebären und darin zugleich den eigenwilligen literarischen Selbstentwurf zu visualisieren,²⁶² bis hin zur Einfallslosigkeit,²⁶³ von nichts anderem erzählen zu können als von diesem initialen Ereignis, wurde dem Schelmuffsky aufgrund der markanten und perpetuierten Selbstschöpfung so einiges attestiert.

In ebendiesen Geburtserzählungen, die sich insbesondere über den ersten Teil des Textes ausbreiten, kulminiert trotz behaupteter Wunderlichkeit durch den Erzähler zugleich – und daher nahezu paradox – die Betonung einer Nicht-Exklusivität, insofern diese Erzählsequenzen mit ihren einfachen, ordinären, geradezu nichtigen Inhalten die ihnen stilistisch entsprechende – im neutralen wie pejorativen Sinne – vulgäre Sprache radikalisierten. Auf diese Weise realisiert Schelmuffsky gleich in mehrfacher Hinsicht eine Promotion des Banalen: Erstens bewegt er sich fort und mit sich auch seine Geschichte von einer Ratte und Löchern, die seinen Ursprung, abgeleitet aus dem Abjekten sowie aus dem Nichtigen eines Hohlraums, folglich konstant präsent hält und doch zum gern gehörten Erzählgegenstand gerade innerhalb von Adelsgesellschaften wird – ganz gleich, ob in Hamburg, Schweden, Amsterdam oder England. Zweitens bewegt sich seine Geschichte mit ihm nicht allein räumlich durch die Welt, von der dörflichen Nachbarschaft Schelmerodes zu Adligen in London, sondern sie hebt ihn zugleich sozial empor, lässt ihn zum angesehenen Teil der Edlen werden, die Edlen sogar überragen. Bereits in den ersten Kapiteln der Reisebeschreibung lässt sich nachverfolgen, wie Schelmuffsky sich selbst auf Ebene des Erzählten durch seine Ursprungsgeschichte ‚adelt‘,²⁶⁴ nicht zuletzt auch durch die Art ihrer vulgärsprachlichen Darbietung. Auf der Ebene des Erzählens hingegen ‚adelt‘ er den sprachlichen Ausdruck in *hochteutscher Frau Mutter Sprache* (Schelm. Teil I, Titelblatt)²⁶⁵ und ihrer alltäglichen Verwendung, indem er als „hochgeehrter grobianischer Galan“²⁶⁶ jeder Stillehre zum Trotz *sehr artig*

262 Zu Schelmuffsky als „Schöpfer seiner selbst“ vgl. insbesondere Grimm: Kapriolen eines Taugenichts, S. 148/149; Geulen: Noten zu Christian Reuters *Schelmuffsky*, S. 491; Wolf: Ein Rattenmann auf Kavalierstour, S. 317.

263 So bei Müller: Einfallslosigkeit als Erzählprinzip; auch Struwe-Rohr: Erzählen *ab ovo*, S. 63, spricht von der „Reproduktion des Immergleichen“.

264 Hierzu auch Wolf: Ein Rattenmann auf Kavalierstour, S. 316, der in seiner Deutung der parodistischen Adellung stärker die Kritik am bürgerlichen Aufstiegsphantasma qua zweiter Geburt gewichtet.

265 Auch dies eine Ergänzung auf dem Titelblatt der erweiterten Fassung; in A gibt es den Nachsatz *Und zwar die allervollkommenste und accurateste Edition, in hochteutscher Frau Mutter Sprache | eigenhändig und sehr artig an den | Tag gegeben | von | E.S. noch nicht.*

266 Villon-Lechner: Der entschwindende Erzähler, S. 90.

(ebd.) zwar,²⁶⁷ aber mit allerhand Flügen versehen und auch sonst relativ schmucklos, von Schlossgesellschaften, Adelshochzeiten und seinen Liebeshändeln mit *Standes-Personen* (Schelm. 70) erzählt – und dies oben-drein ohne Weiteres in unmittelbare Nachbarschaft zu Ausführungen über seine diversen Sauf- oder Ausscheidungsprozesse²⁶⁸ stellt und somit alle behandelten Gegenstände, niederste wie vermeintlich hohe, sprachlich egalisiert.

So kann im „[w]illkürliche[n] Collagieren mit literarischen Versatzstücken ‚hoher‘ und ‚niederer‘ Provenienz“²⁶⁹ die dargebotene Geschichte, die dem *Hoch-Gebohrnen Grossen Mogol* zugeeignet ist und die sich mit dieser Orientierung auf den *Keyser in Indien* (Schelm. 7) in höchstem Adelskreise positioniert, dennoch ihren Ausgang nehmen von einer vermeintlichen Nichtigkeit, einem Ungeziefer. Am Anfang der *sehr artig* eingerichteten Reiseerzählung – die Schelmuffsky wie einst Luther die Bibel *unter der Banck herfür gesucht* (Schelm. 9) – steht nämlich, so ist beinahe blasphemisch zu formulieren, die Ratte;²⁷⁰ wobei es präziser lauten müsste: Am Anfang der Geschichte *soll* die Ratte stehen. Denn der Erzähler trifft und reflektiert hier eine bewusste Entscheidung hinsichtlich des Beginns seiner Geschichte, für den er in der erzählten Zeit sukzessive immer weiter hinter den Antritt der Reise, die hier eigentlich beschrieben werden soll, zurücktritt. Im ersten Kapitel kommentiert er anschließend an eine sehr knappe Selbstvorstellung in Kombination mit einem Itinerar, das den Reiseweg in seinen Grundzügen skizziert: *Damit ich aber diese meine sehr gefährliche Reise-Beschreibung fein ordentlich einrichte, so*

267 Ob es wirklich, wie Wolf: Ein Rattenmann auf Kavalierstour, S. 307, festhält, eine „stilistische Nähe“ ist, die den *Schelmuffsky* mit dem „‚höfisch-heroischen‘ oder ‚galanten‘ Roman“ verbindet, erscheint fraglich. Dass eine kritische Auseinandersetzung mit diesen Mustern passiert (vgl. S. 309), hingegen keineswegs.

268 Wie hierin ein weiteres pikarisches Element, das Getriebensein durch Hunger, kreativ aufgenommen und ausgearbeitet wird, zeigt Tatlock: Hunger Pangs, die in der Logik des Einverleibens und Ausscheidens im *Schelmuffsky* die Herausbildung von Subjektivität durch den Magen erkennt.

269 Geulen: Noten zu Christian Reuters *Schelmuffsky*, S. 482.

270 Im Unterschied etwa zu Simplicius, für den Solbach: Evidentia und Erzähltheorie, S. 31, konstatiert: „Sein Anfang liegt im Wort, und seine Geschichte ist Schrift – das lebendige Wort seines ersten wahren Vaters, der gleichzeitig Vater des Wortes und Lehrer des Buchstabens ist.“ Doch auch Simplicius ‚adelt‘ seine Herkunft zu Beginn seiner Erzählung, indem er das Kleinste, teils auch das Nichts, sprachlich ein- und verkleidet, zum Herrschaftsraum aufbaut: Im Haus seiner Kindheit etwa waren die *Fenster [...] keiner anderer Ursachen halber dem Sandt Nitglaß gewidmet/ als darumb/ dieweil er wuste/ daß ein solches vom Hanff oder Flachssamen an zu rechnen/ biß es zu seiner vollkommenen Verfertigung gelagt/ weit mehrere Zeit und Arbeit kostet/ als das beste und durchsichtigste Glas von Muran/ [...]* (ST 18, 29–19, 1; Hervorhebung DF).

muß ich wohl von meiner wunderlichen Geburth den Anfang machen: [...] (Schelm. 13). Der hier explizit verheißene *Anfang* entspricht dann aber nicht dem Moment seiner Geburt, sondern geht auch hinter diesen zurück, indem die Geschichte folgendermaßen einsetzt:

Als die grosse Ratte, welche meiner Frau Mutter ein gantz neu seiden Kleid zerfressen, mit den Besen nicht hatte können todt geschlagen werden, indem sie meiner Schwester zwischen die Beine durchläufft und unversehens in ein Loch kömmt, [...]. (Ebd; Hervorhebung DF)

Schelmuffsky setzt also – *fein ordentlich*, wohlbemerkt – die *grosse Ratte* an den Beginn seiner Geschichte. Von diesem Tier aus, als einer Art notwendigen Basis (*muß*), wird sich dann alles Folgende entwickeln. Als Symbol für Fruchtbarkeit oder den Teufel als Eingebener von *Praestigiae*²⁷¹ ist dieses Tier als erstes Element einer sich entspinrenden Erzählung denkbar gut platziert und mag wohl an dieser frühen Stelle bereits einen Hinweis auf das nun zu rezipierende Produkt der Einbildungskraft geben. Mit der erzählerischen Scharfstellung auf die Ratte werden aber ebenso die Niederungen, das Widerliche und Ausgegrenzte, letztlich sogar aufgrund des Loches, das die Ratte verschwinden lässt, das Nichts ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt und als wesentliche Elemente, ja als Fundament der Geschichte inszeniert. Die Ratte fungiert überdies nicht allein als syntagmatischer Ausgangspunkt der Beschreibung von Schelmuffskys Reise. Sie wird darüber hinaus auch als kausallogische Bedingung der Möglichkeit eingeführt, überhaupt davon erzählen zu können. Kurz nachdem der Protagonist auf die Welt gekommen ist, verhilft ihm nämlich – äußerst stringent konstruiert, möchte man sagen – die von ihm selbst nie gesehene und in seiner Wahrnehmung ausschließlich als Signifikant existierende Ratte zur Sprache,²⁷² zu derjenigen Ausdrucksfähigkeit durch ausschließlich zeichenhafte Repräsentation. Von aller Welt noch unbemerkt krabbelt er – bemerkenswerterweise auch hier, sich promovierend, von ganz unten (von *den Fußsohlen* [Schelm. 14]) nach oben (bis

271 Dieser Aspekt wird von Struwe-Rohr: Erzählen *ab ovo*, S. 56, besonders stark gemacht, um über Schelmuffskys Erzählproduktivität nachzudenken; ebenso bei Bergengruen: Der große Mogol, sowie erneut in: ders.: Die Formen des Teufels, S. 278.

272 Vgl. Wolf: Ein Rattenmann auf Kavalierstour, S. 317/318, präsentiert eine psychoanalytische Lesart des Rattensignifikanten und zieht die Kompensation des fehlenden Vaters über die ‚Ratte‘ in Betracht, die für Schelmuffsky als bloßer Signifikant eine Leerstelle und ein Begehren indiziert; das mithilfe des Rattensignifikanten konstruierte Phantasma lasse den „zwangsneurotischen Sohn einerseits vor der Realität und ihren Aufgaben fliehen, ihn andererseits eine vormals unbekannte Lust entdecken“ (S. 317).

zum *lincken Nasen-Loche* [ebd.]) —²⁷³ am Körper seiner Mutter empor und versucht, auf sich aufmerksam zu machen,

wovon sie eiligst auffuhr und schrie: ‚Eine Ratte! eine Ratte!‘ Da ich nun von ihr das Wort Ratte nennen hörte, war es der Tebel hohlmer nicht anders, als wenn iemand ein Scheermesser nehm und führe mir damit unter meiner Zunge weg, daß ich hierauf alsobald ein erschreckliches Auweh! an zu reden fieng. (Ebd.)²⁷⁴

Der ‚Anfang seines Redens‘ besteht sodann nicht bloß in einer Selbstdeklaration (*Ich bin keine Ratte, sondern ihr lieber Sohn*; ebd.), sondern darüber hinaus in folgender Auskunft: [D]aß ich aber so frühzeitig bin auf die Welt gekommen, hat solches eine Ratte verursacht (ebd.).²⁷⁵ Die Ratte löst ihm folglich die Zunge und versetzt ihn damit in die Lage, sogleich von seiner Geburt und deren Stimulus zu berichten. Auf diese Weise verknüpft sich der Einsatz der Sprache des Protagonisten aufs Engste mit dem für die Reisebeschreibung deklarierten Einsatz der Erzählung. Der dementsprechend doppelt, aber analog kommentierte Redebeginn Schelmuffskys – als Erzähler wie als Protagonist – intensiviert in dieser Wiederholung die Banalität in Gestalt der aufgerufenen Ratte als ‚Keimzelle der Narration‘.²⁷⁶ Die Betonung der Nichtigkeit wird darüber hinaus verstärkt, da die Ratte für den Protagonisten Schelmuffsky einer substanziellen Referenz entbehrt, im Grunde also leeres, aber doch instrumentalisierbares Zeichen bleibt.

Das ‚Niedere‘ als nur vermeintlich Nichtiges wird hier folglich als äußerst produktiv ausgegeben, nicht zuletzt auch insofern, als die Reflexion seiner literarischen Verortung wie seines Vermögens in der Erzählhandlung – und dies relativ vielgestaltig – kreativ ins Bild gesetzt wird, so dass es zu einer konstanten Ebenenverschränkung von Handlungselementen und poetologischer Selbstreferenz kommt. Denn nicht nur der genealogische Ursprung des Protagonisten lässt sich, wie bereits geschehen, als „Geburt[] des ‚Niederer‘“ samt seiner „diskursiven Spezifika“ poetolo-

273 In Schelm. A, S. 8, Z. 2, bewegt sich der Protagonist nicht ganz so weit empor, er kitzelt hier in der *Knie-Kähle*.

274 Auch hier pointiert B1; ein *Auweh* gibt der Protagonist ebenfalls in A von sich, doch heißt es dort *Wie sie die Ratte erwehnete*, es wird also nicht eigens *das Wort Ratte* erwähnt, das den Signifikanten betont. Die Information, dass er daraufhin zu reden anfing, gibt es nicht. Stattdessen wird beschrieben, wie er sich von den Füßen nach oben bewegt und, als sie abermals schreit, sich selbst erklärt. Vgl. Schelm. A, S. 8, Z. 3–14; Zitat Z. 3.

275 Diese Information erfolgt nur in der erweiterten Fassung; Schelm. A kennt diesen ersten Verweis auf die Umstände der Geburt durch die Ratte nicht.

276 Kaminski: Von Plißine nach Schelmerode, S. 255.

gisch deuten.²⁷⁷ Schelmuffskys anfängliche Lebensphase, die das erste Kapitel des Textes umfasst und so mit der Figurenexistenz zugleich gewisse Textlogiken grundlegt, scheint darüber hinaus in weiteren Einzelheiten – teils in direkter Verbindung mit der Geburt, teils losgelöst davon – poetologisch funktionalisiert, vor allem auch im Zusammenhang mit der von ihm redend zu etablierenden Perspektivierung der Welt. Während etwa noch zu pränataler Zeit alle anderen Figuren versuchen, die Ratte zu vertreiben, ja gar zu vernichten – sie hatte *mit den Besen nicht [...] totgeschlagen werden können* (Schelm. 13) –, privilegiert Schelmuffsky das Niedere in Gestalt der Ratte: zunächst als etwas, das in ihm Neugierde zu erzeugen in der Lage ist: er will sie sehen, nicht vertreiben; sodann als Erzählgegenstand, dem Schelmuffsky zu Prominenz verhilft und der auch andere in Staunen versetzen kann. Der Ratte als Stellvertreter des Niederen wird hier folglich ein Attraktionspotenzial zugesprochen; als Mittel der Aufmerksamkeitslenkung kann sie helfen, der Erzählung von Schelmuffsky sowie ihrem Erzähler Gehör zu verschaffen und darüber seine Sicht der Welt, die das Niedere sprachlich wie gegenständlich beinhaltet, unter die Menschen zu bringen. Und dass Schelmuffsky genau dies beabsichtigt, machen die ersten Handlungen des Protagonisten mehr als deutlich, die allesamt durch sein Reden die Weltwahrnehmung seines Umfeldes beeinflussen. Der Mutter macht er klar, dass sie keine Ratte, sondern ihren Sohn in ihm erkennen soll. Ebenso erhebt er sich über die Weltsicht des Hauslehrers, der sich als nächster darin versucht, dem *so unvermuthet [...] auf die Welt [G]ekommen[en]* (Schelm. 14/15), für den es ganz offenkundig noch keine Deutungsmöglichkeiten gibt,²⁷⁸ dennoch mit einem Deutungsversuch beizukommen, und ihn als Besessenen erklärt. Schelmuffsky aber widerspricht nicht nur diesem Versuch vehement, was, *o sapperment! [...] erweckte [...] Verwunderung von den Leuten* (Schelm. 16), die sich aus der Nachbarschaft versammelt haben.²⁷⁹ Der größeren Menschenmenge

277 Hierzu Struwe-Rohr: Erzählen *ab ovo*, S. 48.

278 Vgl. Schelm. 15: [...] *welche mich alle mit einander höchst verwundernd ansahen und wusten nicht, was sie aus mir machen solten*, [...]. Fassung A ist hier ausführlicher und beinhaltet eine mehrgliedrige Interaktion zwischen dem Neugeborenen und den Umstehenden, die verwundert gucken, von Schelmuffsky sodann despektierlich darauf hingewiesen werden, dass es nichts zu gucken gebe (*Ihr Leute/ seyd ihr dann gar Narren/ daß ihr mich alle so ansehet/ ihr werdet ja euer Lebtag ein klein Kind gesehen haben?*; Schelm. A, S. 8, Z. 18–20), und daraufhin noch intensiver starren und sich, so meint der Erzähler, *grausam wegen [s]eines so klugen Verstandes* (Schelm. A, S. 8, Z. 22/23) weiter wundern. Hier also ist die Ursache für die Verwunderung genannt, aus deren Leerlassen in der Fortsetzung Potenzial erwächst und die ‚Leerstelle‘ so für das Erzählen funktionalisierbar wird.

279 In Schelm. A, S. 9, Z. 15/16, wird die Verwunderung an dieser Stelle nicht eigens erwähnt, aber die Umstehenden *sperre[]n [...] alle Mund und Nasen drüber auff*.

erklärt er zugleich mit Verweis auf die Ratte, wen sie hier vor sich haben: *Nachdem ich nun mit vielen Umständen denen sämtlichen Hausgenossen die gantze Begebenheit von der Ratte erzehlet hatte, so glaubten sie hernach allererst, daß ich meiner Fr. Mutter ihr Sohn wäre* (ebd.; Hervorhebung DF).²⁸⁰ Schelmuffskys Erzählung zeitigt also sogleich Wirkung insofern, als sie soziales Miteinander gestaltet und die Menschen sich demgemäß verhalten, wie es der Verwunderungswürdige sie durch sein Reden glauben machte:

Wie auch die Leute hernach alle mit mir thaten und mich zu hertzten und zu poßten, weil ich so ein schöner Junge war und mit ihnen flugs schwatzen kunte, das wäre der Tebel hohlmer auf keine Kühhaut zu schreiben. (Ebd.)²⁸¹

Die Abgrenzung seiner eigenständigen Erschließung der Welt von Prägungsversuchen durch andere wiederholt sich ein weiteres Mal und deutet so auf ein gewisses Interesse an der Thematisierung derartiger Abhängigkeiten, die nicht allein den Protagonisten als selbstbestimmtes und eigenwilliges Subjekt konturiert, sondern die darüber hinaus ebenfalls im Dienste einer Poetologie zu deuten ist. Denn die dargestellte Entwicklung von Schelmuffskys Eigenständigkeit verläuft über zwei, von ihm energisch ausgeschlagene Tätigkeitsbereiche (als Gelehrter und Kaufmann), die beide ebenfalls zur Basis von welterschließenden Schriften werden könnten, wie es schließlich auch seine Reisebeschreibung vorgibt, eine zu sein. Im Zentrum der kritischen Anspielung steht ein deklarierte Mangel an *delectatio*, den Schelmuffsky in den beiden anderen Modi der (schriftlichen?) Auseinandersetzung mit Welt diagnostiziert und in seiner Annäherung an die Welt definitiv nicht hinnehmen will. Als der Protagonist *so ein Bißgen besser zu Jahren* (Schelm. 17) gekommen ist, möchte die Mutter den Sohn in vorgespurte Bahnen lenken; sie unterbreitet daher Vorschläge zu seiner Ausbildung: [...] *so schickte mich meine Frau Mutter in die Schule und vermeinte nun, einen Kerl aus mir zu machen, der mit der Zeit alle Leute an Gelehrsamkeit übertreffen würde; [...]* (Schelm. 17/18). Der Formungsversuch zum Gelehrten scheitert schnell, da Schel-

280 Dieses Moment, in dem ein weiteres Mal erzählt wird, wie von der Rattengeburt erzählt worden sei, findet sich in Schelm. A nicht; insofern entfällt auch die Beglaubigung seiner Identität als Sohn der Mutter.

281 Dass selbst die hier abgewiesene *Kühhaut* in einem Zusammenhang mit einer „spezifische[n] Imprägnierung narrativer Produktivität“ steht, schlägt Kaminski: Autorschaft aus der Beernhaut, bes. S. 101–106, hier S. 105, vor; Fassung A beinhaltet den Verweis auf die ‚Kuhhaut‘ noch nicht, dort heißt es lediglich: *Was aber die andern Leute hernachmals vor Freude über mir hatten/ will ich der Tebelholmer wol keinem sagen; [...]* (Schelm. A, S. 9, Z. 19/20).

muffsky sich weitaus lieber mit seinem Blasrohr als mit den Schulbüchern beschäftigt,²⁸² so dass die Mutter eine Alternative ersinnt:

Als nun meine Fr. Mutter sahe, daß mir das Studiren gantz nicht zu Halse wolte und nur das Schulgeld vor die lange Weile hingeben musste, nahm sie mich aus der Schule wieder heraus und that mich zu einem vornehmen Kauffmann, da solte ich ein berühmter Handelsmann werden. (Schelm. 18)

Doch auch in diesen vorgeschlagenen Karriereweg fügt sich der Sohn nicht ein. Bemerkenswert ist hier nicht allein die Ablehnung der vorgeschlagenen Möglichkeiten – Gelehrter oder Kaufmann –, sondern zudem die Begründung der Ablehnung. Problematisch an den Vorschlägen der Mutter nämlich ist, dass sie in Schelmuffsky keinerlei Lust erwecken: [J]a, es wäre dazumal wol endlich was aus mir geworden, wenn ich hätte Lust was zu lernen gehabt [...] (ebd.).²⁸³ Auf der Basis ebendieses Kriteriums ist schließlich, das sieht die Mutter sodann ein, derjenige Weg zu finden, der Schelmuffskys eigenen Vorstellungen entspricht. So kündigt sie das Ausbildungsverhältnis beim Kaufmann resigniert mit den Worten: Es wäre schon gut und sie wolte mich nicht wieder zu ihm thun, [...] weil ich wieder bey ihr wäre. **Vielleicht krigte ich zu sonst was bessers Lust** (Schelm. 19; Hervorhebung DF).²⁸⁴ Alle Fremdprägung ist abgeschüttelt, Schelmuffsky kann *wieder seine[m] freyen Willen* (ebd.) folgen. Die durch seine Beharrlichkeit geschaffene Freiheit zur Selbstpositionierung bietet Platz für die von ihm angestrebte, Lust erweckende Sicht auf die Welt, von der er sich – weder Gelehrter noch Kaufmann – nichtsdestotrotz Ansehen verspricht:

„Fr. Mutter, weiß sie was? ich will her seyn und fremde Länder und Städte besehen! Vielleicht werde ich durch mein Reisen ein berühmter Kerl, daß hernach, wenn ich wiederkomme, iedweder den Hut vor mir muß unter den Arm nehmen, wenn er mit mir reden will!“ (Schelm. 20)

Ein Blick auf das Vorwort *An den Curiösen Leser* stützt die selbstreferentielle und poetologisch valente Lesart des von Schelmuffsky präsentierten

282 Zur weiterführenden Deutung ebendieser Gegenstände Kap. 3.4 *Ich bin der Tebel...*

283 Analog dazu die Begründung der Ablehnung einer Kaufmannskarriere: *Ja, ich hätte es wol werden können, wenn ich auch Lust darzu gehabt hätte [...] (Schelm. 18).* Hier ist besonders auffällig, dass in Fassung A noch nicht von Lust die Rede ist, sondern von Anstrengung: *[D]a solte ich ein vornehmer Handelsmann werden/ allein die Scheererey wolte mir auch nicht in mein Gehirn.* (Schelm. A, S. 10, Z. 31–S. 11, Z. 1). In der Überarbeitung erfolgt demnach eine Intensivierung der Lust-Vokabel.

284 Auch dieser Hinweis auf mangelnde Lust ist in Fassung A nicht vorhanden, sondern eine Ergänzung der Überarbeitung.

Lebensbeginns, in dem er eine eigenwillige Weltsicht auszubilden vorgibt, die dennoch Anspruch auf Anerkennung durch eine größere Allgemeinheit erhebt bzw. einen Mehrwert auch für andere verspricht. Innerhalb des Vorworts nämlich findet sich eine Passage, die nahelegt, dass gerade die Qualitäten, die sich für den Protagonisten auf Handlungsebene mit seiner Form der Welterschließung verbinden, auch seine literarische Veröffentlichung betreffen und dazu beitragen sollen, sie von anderen vergleichbaren Erzeugnissen positiv abzuheben. Denn mit seinem Text will er

[...] eine solche Beschreibung an das Tagelicht geben, deßgleichen noch niemals in öffentlichen Druck soll seyn gefunden worden, und werden sich die jenigen solche vortrefflich zu Nutze machen können, welche mit der Zeit Lust haben, frembde Länder zu besehen. Solte ich aber wissen, daß dasselbe, welches ich mit grosser Mühe und Fleiß aufgezeichnet, nicht von iederman geglaubet werden solle, wäre mirs der Tebel hohlmer höchst leid, daß ich einige Feder damit verderbet; [...]. (Schelm. 11/12)

So wie Schelmuffskys primär der Selbstverortung dienende Reden als Protagonist seine soziale Umgebung lehren, ihre Welt neu oder zumindest anders zu sehen, und so wie er selbst für sich in Anspruch nimmt, die Welt auf eine nicht vorgeprägte, dafür aber umso lustvollere Weise zu erfahren, so ist auch seine literarische Rede, die in ihrem einzigartigen, nie dagewesenen Zugang zur Welt durchaus nützlich sein kann, ganz explizit mit einer vergnüglichen Qualität verbunden. Zugleich aber fordert sie selbstbewusst und – nicht zuletzt unterstützt durch Fluchworte – auf ihrer Eigenständigkeit beharrend für ebendiese Welterschließung volle Geltung ein.

Bei all dieser zu Beginn des Textes sich ausdrückenden Autonomie bringt den Protagonisten, der bisher so viel Wert auf die Ungebundenheit und die Leere als Voraussetzung seiner Selbstinszenierung sowie Perspektivierung der Welt gelegt hatte, auf der Handlungsebene erstaunlicherweise dann doch gerade die Offenheit der weiten Welt ins Stocken, die er nun nicht mehr sprachlich, sondern handelnd ausgestalten müsste; die Leere wird plötzlich zum Problem:

Wie ich nun vor das Thor kam, o sapperment! wie kam mir alles so weitläufftig in der Welt vor! Da wuste ich nun der Tebel hohl mer nicht, ob ich gegen Abend oder gegen der Sonnen Niedergang zu marchiren sollte; hatte wol 10 mal in Willens, wieder umzukehren und bey meiner Frau Mutter zu bleiben [...]. (Schelm. 21)

In diesem Moment sind es, das bisherige Verhalten Schelmuffskys beinahe konterkariierend, äußere Einflüsse, die ihm dabei behilflich sind, sein ‚Sehen der Welt‘, ihrer Länder und Städte, zu realisieren. Irritierenderweise handelt es sich auch noch um einen Grafen, der *auf eine[m] Schellen-Schlitten [...] qver Feld ein* – gewissermaßen urplötzlich und unverhofft in die Geschichte von Schelmuffsky – *gefahren komm[t]* (ebd.). Mit dem adeligen Personal bewegt sich der Protagonist nun nahezu buchstäblich aus der Leere des Niederen in die literarischen Sphären, die von den Poetiken erfasst sind und die Erzählung folglich stärker binden könnten. Denn der Graf lädt Schelmuffsky ein, mit ihm auf seinem Schlitten immer *in die Welt hinein* (Schelm. 22) zu fahren.²⁸⁵ Dementsprechend prägt er als Richtungsgebender diejenigen Bereiche der Welt, die sich von nun an zeigen werden, offenbar entschieden mit.²⁸⁶ Abgesehen von einem ersten Stopp der beiden Reisenden, der in einem Wirtshaus stattfindet, besteht die von Schelmuffsky erfahrene Welt, beginnend mit diesem Zusammenreffen, in der Tat nahezu ausschließlich aus Adelsgesellschaften und deren sozialen Interaktionsformen. Die zu Beginn des Textes verschiedentlich inszenierte Leere, aus der heraus sich Schelmuffskys perspektivsetzende Stimme maßgeblich generiert hatte, wird folglich nicht nur als Raum dafür interpretiert, welt-anschauliche Setzungen vermeintlich eigenständig und ohne Vorprägung vorzunehmen. Ebenso wird sie dafür in Anschlag gebracht, Vorhandenes in diese Setzungen zu integrieren, die aufgrund ihrer perspektivisch gebotenen Anschauung letztlich aber doch immer und trotz Erfassung von äußeren Einflüssen einen Grad an Eigenständigkeit bewahren.

Seit dem Auftritt des Grafen befindet sich Schelmuffsky zwar an Orten, an denen *Nobels* (Schelm. 26) verkehren, *Complimente* gemacht und *artiges Sprechen* (vgl. Schelm. 25) gepflegt, teils *von allerhand Staats-Sachen discurrirt* (Schelm. 27) und damit eindeutig ein galantes Setting evoziert wird, das den ursprünglichen Selbstentwurf des Protagonisten aus den Niederungen stark kontrastiert. Doch behauptet er sich diesem gegenüber zugleich mithilfe markanter Integrationsbewegungen und gibt seine perspektivierende Stimme keineswegs auf. Schon die Erzählung des gewonnenen Reisegefährten von *seine[m] Gräfl. Stand und [...] uhralten*

285 Fassung A nennt hier lediglich *und immer gegen Mittag zu* (Schelm. A, S. 12, Z. 31/32).

286 Zur Deutung des Grafen als „Adaptation der Begleiterfigur“ siehe Azazmah: Poetologische Reflexionen, S. 158, die hier auf einen Rückgriff auf die Menippeische Satire verweist, da diese Begleiterfigur letztlich alles andere als Lehre bereithalte.

*Geschlechte [...], welches 32 Ahnen hätte,*²⁸⁷ kontert der Protagonist, indem er von [s]einer wunderlichen Geburth [...] zu schwatzen beginnt (Schelm. 22). Er hält der langen, Kontinuität signalisierenden gräflichen Herkunftslinie entgegen, wie es mit der Ratte wäre zugegangen, und gibt den vielfältigen mit ihr verbundenen Hohlräumen Präsenz: *da sie meiner Fr. Mutter ein ganz neu seiden Kleid zerfressen gehabt und meiner Schwester zwischen die Beine durchgelaufen wäre und unversehens in ein Loch gekommen* (ebd.). Das sorgt nicht nur beim Grafen für Anerkennung; dieser nämlich prognostiziert einen Aufstieg und meint[], *daß noch was rechts auf der Welt aus [Schelmuffsky] werden würde* (Schelm. 23).²⁸⁸

Das Niedere im Abjekten und Porösen greift weiter aus. Zunächst affiziert es den Grafen, der nach der Prognose für Schelmuffsky nicht etwa in Schlösser, sondern erst einmal in besagtem Wirtshaus einkehrt. Dort ruft er mit den Worten: *Nun allons, Herr Bruder Schelmuffsky! Ein Hundsfott der mirs nicht auch Bescheid thut!* (Schelm 23), zu einem Trinkwettbewerb auf, bei dem er ein Glas Brantwein *auf einen Soff ohne absetzen und Barth wischen reine aus[säuft], daß sich auch der Wirth grausam drüber verwundert[]* (ebd.). Auch diese Vorlage des Grafen, die vermutlich nicht allein für das erzählte Publikum der Aktion verwunderlich bis *grausam* ist, kontert Schelmuffsky und wird dafür mit einer weiteren lobenden Prognose versehen, die dasjenige, was er zu werden in der Lage sei, konkretisiert: *daß deines gleichen von Conduite wohl schwerlich wird in der Welt gefunden werden* (Schelm. 24). Schelmuffsky allerdings befindet, dass sich seine spezifische Form der *Conduite* erst vollends ausdrückte, wenn er *weiter in die Welt hinein kommen sollte* (ebd.).²⁸⁹ Also ziehen sie weiter.

Dann endlich in einem Haus voller *Standes-Personen* angekommen, ist es wieder das Abjekte und das Poröse, das mit sozialer Promotion in

287 Es fällt auf, dass der Graf in der überarbeiteten Fassung (Fassung A enthält dieses Detail nicht) gerade 32. Ahnen nennt, da Simplicius im Einstieg zu seiner Lebensbeschreibung ebenjene Personen kritisiert, die *von uhraltem Geschlecht/ seyn wollen*, deren *ganzes Geschlecht von allen 32. Anichen her* (ST 17, 12/13 u. 17) aber gar nicht so viel hergebe, wie es die zahlreiche Reihe suggeriere.

288 Fassung A kennt diese Vorhersage anlässlich der Geburtserzählung nicht; vielmehr wird für den Grafen konstatiert: *Wie der Herr Graff nun sahe/ daß ich von so wackern Discursen war/ hatte er mich überaus gern bey sich/ [...]* (Schelm. A, S. 13, Z. 9/10; Hervorhebung DF). Hier ist das Erzählt-Sein, die Diskursivität des Protagonisten deutlich hervorgehoben.

289 In Fassung A nimmt Schelmuffsky das Kompliment schlicht an, beharrt nicht darauf, die Welt erst weiter kennenlernen zu müssen; auch die *Conduite* ist nicht erwähnt. Dennoch fahren die beiden auch in A nach der Trinkprobe gemeinsam weiter (vgl. Schelm. A, S. 13, Z. 25–S. 14, Z. 3).

Verbindung gebracht wird: Die beiden Neuankömmlinge dürfen sich nach einigem Pomp zum Empfang – der bemerkenswerterweise in einem *vortrefflich* [] *schöne*[n] *Saal* stattfindet, zu dem eine Treppe führt, bei der 6 *Stufen oben ausgebrochen* (Schelm. 25) sind – zunächst in eine ebenfalls *vortrefflich schöne Stube* mit *galante*[m] *Bette* (ebd.)²⁹⁰ zurückziehen: *Da sassen* [sie] *nun allebeyde*, [Schelmuffsky] *wusch* [s] *eine stinckende Füße und der Hr Bruder Graf flickte seine zerrissenen Sammthosen* [...] (Schelm. 26). Nach kurzer Zeit werden sie wieder zur Gesellschaft geführt und sollen am Tisch mit den Noblen Platz nehmen. *O Sapperment!* *als sie* [Schelmuffsky] *und* [s] *einen Herrn Bruder Grafen* – also die mit den schnell gewaschenen Stinkefüßen und der geflickten Hose – *da, stehen sahen, was machten sie alle mit einander vor Reverenze gegen uns* [...]. Man nötigt sie gar dazu, *daß* [sie] *die Oberstelle an der Tafel einnehmen musten*, und Schelmuffsky setzt sich *gantz zu oberst an* (Schelm. 27). Selbstredend erzählt er obendrein von der Ratte, die das Publikum sogleich dazu verleitet, Anerkennung nicht nur durch die räumliche Anordnung bei Tisch, sondern darüber hinaus verbal auszudrücken: *Es lebe die vornehme Standes-Person* [...] (Schelm. 28).²⁹¹ Er ist in den Kreis der Adelligen aufgenommen.

Doch verläuft die integrative Bewegung, wie bereits am verwunderlich-grausam saufenden Grafen zu erahnen, auch in entgegengesetzter Richtung. So wie der Protagonist den Grafen in das Niedere hineinzuziehen scheint, integriert er als Erzähler *vornehme Standes-Personen und Damens, Italiänische Nobels* und Festmähler mit *lange*[n] *Tafel*[n] samt *herrlichsten Tractamenten* (Schelm. 24 u. 26) in seine Geschichte, die ihren Ausgang von einer großen Ratte nimmt. So promoviert Schelmuffsky nicht zuletzt auch seine vulgäre Erzählrede in den erhabenen Stand, adelige Gegenstände zu behandeln:

Wenn ich aber zu discourriren an fieng! Ey Sapperment! wie horchten Sie alle wie die Mäußgen, denn ich hatte nun so eine anmuthige Sprache und kunte alles mit so einer artigen Mine vorbringen, daß sie mir nur der Tebel hohl mer mit Lust zu höreten. (Schelm. 28/29)²⁹²

290 Auch das Galante ist in Fassung A noch nicht namentlich erwähnt; das Zimmer ist lediglich mit *lauter Jubelen und Edelgesteinen* (Schelm. A, S. 15, Z. 4) ausgestattet. Die Anspielungen auf den Galanteriediskurs nehmen in der überarbeiteten Fassung demnach deutlich zu.

291 In Fassung A trinkt man lediglich auf seine Gesundheit; der Ausruf, der ihn zur Standesperson macht, erfolgt dort nicht (vgl. Schelm. A, S. 16, Z. 25–27).

292 Fassung A beinhaltet den Hinweis, dass all horchen, wenn Schelmuffsky erzählt, doch gibt es dort keinen expliziten Hinweis auf die Qualität seiner Erzählrede.

Indem Reuters Text also mehrfach schildert, wie sich sein aus der Leere selbst schöpfender Protagonist über die Rattenerzählung mitsamt ihrer sprachlichen Gestaltung in die Adelsgesellschaften einfügt, nutzt er zwar den Spielraum einer Auslassung, respektiert aber zugleich die dafür verantwortliche normative Grenzsetzung zeitgenössischer Poetik nicht und beansprucht für das Niedere eine mindestens dem Hohen ebenbürtige Stellung im literarischen System.

„Du kannst alles werden“: systematische Verunsicherung von Sein und Schein

Permeabilität, Verschiebung und vollständige Überschreitung von Grenzen in etablierten Ordnungssystemen werden bekanntermaßen auch innerhalb der älteren Texte schon sehr früh eingeübt. Weniger auffällig ist jedoch – und dafür konnte der Schelmuffsky bestenfalls die Augen öffnen –, wie sich diese Prozesse auch hier an die Annahme einer Leerstelle binden. Diese wird zwar nicht, wie in Reuters Text, primär als ein Raum stilisiert, in dem Eigenes radikal zu setzen ist. Stattdessen wird die Leere, so ist im Folgenden genauer zu zeigen, als ein solcher Raum interpretiert, der in Ermangelung eines Anspruchs auf etwas vermeintlich Eigenes gerade die Möglichkeit zur Integration von Vielem eröffnet. Wenn aber nun, dank der hyperbolischen Gestaltung des Schelmuffsky, diese initial behandelte Leerstelle nicht bloß als plausibler Umstand dargestellter prekärer Lebensverhältnisse erscheint, sondern wenn sie ebenso narratologisch als kalkulierte gesetzte Element zur Eröffnung von Möglichkeitsräumen der aktiv-erzählerischen Integration betrachtet wird, dann deutet sich der Konstrukt-Charakter auch dieser Welten mehr als an. Indem die Texte darüber hinaus die verhandelte Leerstelle als Reflexionsmedium nutzen, die Vorstellung eines substanziellen Seins ganz allgemein in Frage zu stellen, unterlaufen sie das Konzept eines repräsentierenden Erfassens von Welt, deren objektive Gegebenheit gleich mit in Zweifel gezogen wird, auch auf anderem Wege und plausibilisieren so ihren Anspruch, an der Gestaltung von Welt Anteil nehmen zu können.

Programmatisch besteht gleich das erste erzählte Ereignis in den Biographien der jungen Titelhelden im Verlust oder in der Aufgabe einer von ihnen bis dato ausgefüllten Position, in der Loslösung aus vielleicht nicht idealen, aber doch vertrauten sozialen Kontexten sowie der daraus entstehenden Notwendigkeit, ein neues Leben als ein meist auch neues oder

allererst neu zu formendes Ich zu beginnen.²⁹³ In ihrer als ursprünglich präsentierten Umgebung sind die Figuren – ganz entgegen der etablierten Gattungsdefinitionen – gerade keine Außenseiter oder, leicht anders perspektiviert: Sie nehmen sich selbst nicht als solche wahr. Vielmehr sind sie Teil eines familiären oder zumindest familienähnlichen Gefüges, in dem sie eine anerkannte Stellung besitzen, auch wenn dieses Gefüge als eigene Einheit sich in eher abgelegenen Gegenden oder gesellschaftlicher Randständigkeit befinden mag. Diese lokale wie soziale Marginalisierung aber wird in beinahe allen Fällen erst aus der Rückschau evident und somit durch die jeweilige erzählende Perspektive betont. Für die jungen Figuren führt erst eine Störung, das Aufbrechen ihrer Ausgangslage – in Form der eigenen Entfernung daraus oder des Eintritts anderer in die Ursprungssituation – dann auch auf Handlungsebene eine Kategorie der Fremdheit ein, die ins Bewusstsein der Figuren rückt und folglich ihr Anderssein, wenn nicht gar ganz allgemein die Frage nach ihrem Sein wie auch demjenigen der Welt um sie herum der Reflexion zugänglich macht. Etwas überspitzt formuliert werden in gewisser Weise die Hauptfiguren auf je eigene Art kurzzeitig und ziemlich früh in ihrem Leben zu einem Nichts – interessanterweise koordiniert mit der Auflösung ihres ersten Lebensraumes, so dass schon hier eine deutliche Interdependenz des menschlichen Seins und seiner Umwelt unterstellt wird.²⁹⁴ Das Moment der Nichtigkeit, der Auslöschung alles Bisherigen, birgt aber doch auch das Potenzial, wenigstens temporär alles, ja selbst das Gegenteil des vermeintlich Ursprünglichen werden zu können; auch diese Selbstentwürfe jedoch präsentieren die Texte in intensiver Auseinandersetzung mit der Umwelt, die als nun veränderte eben auch andere Menschen hervorzu- bringen scheint.

Eine genaue Lektüre dreier ausgewählter Texteingänge exemplifiziert im Folgenden die von den Lebensbeschreibungen systematisch betriebene Verunsicherung alles zunächst in den eingangs präsentierten Welten Gegebenen und zeigt dabei auf, wie Störmomente, mit denen sich diese kleinen Welten von außen oder auch von innen konfrontiert sehen, zu teils radikalem Wandel der Figuren Anregung geben. Dieser lässt sich

293 Die „prägende Kraft“ der (dargestellten) Kindheit betonen auch Battafarano/Eilert: COURAGE, S. 53/54, gehen jedoch nur kurz auf die Differenz zwischen Simplicius und Courasche sowie Springinsfeld ein, die im Gegensatz zu Ersterem keine christliche Erziehung erhalten und daher schwerere Startbedingungen hätten. Bereits ähnlich, aber noch weniger detailliert in: Battafarano: Courasches sich legitimierende Literarizität, S. 196.

294 Siehe hierzu auch Zeuch: Das Versprechen der „ewigen Seligkeit“, bes. S. 25, die in Simplicius den „Prototyp[en] eines durch Sozialisierung [...] werdenden Charakters“ erkennt.

dem veränderten Verhalten der erlebenden Ichs ablesen, ist aber darüber hinaus auch narrativ unterschiedlich konzeptualisiert – und belegt durch diese kreative Ausgestaltung die Virulenz des Themas, das durchaus philosophisches oder philosophiegeschichtliches Interesse wecken könnte, hier aber in seinen ästhetischen Bearbeitungen und Äußerungsformen beobachtet werden soll. Modelle des Wandels sind erstens die Einkleidung, die Gestaltung von Körperzeichen, deren Ver- und Entdecken; zweitens das Überschreiben, die Rasur wie folgende Wiederbeschriftung einer *tabula rasa*; drittens das Mitführen der Vergangenheit als nahezu buchstäblicher Vor-Geschichte, nämlich in Form einer sich wiederholenden und den Protagonisten begleitenden Erzählung. Alle Transformationsmodalitäten aber heben darauf ab, die Verhandlung von Sein und Schein gleich zu Beginn der Biographien als eines ihrer zentralen Themen zu etablieren, indem sie insbesondere die Vorstellung eines natürlichen, essenziellen Seins am Untersuchungsobjekt der Leben(sbedingungen) der Titelfiguren ins Wanken bringen.

Eindrücklich radikal zeigt sich eine Variabilität bis ins Gegenteil des Ausgangspunktes an Courasche, die zu Beginn ihres Lebens noch Libuschka heißt.²⁹⁵ Bis zu dem besagten einschneidenden Erlebnis in ihrer Jugend verbringt sie, *mehr als ein geringe Tochter*, ihre Zeit *mit Naehen/ Stricken/ Sticken und anderer dergleichen Frauenzimmer Arbeit* (Cour. 23, 16–18) in Bragoditz. Als ihr Aufenthaltsort Schauplatz von Kriegshandlungen wird, rät ihre Kostfrau, die für die Erziehung des jungen Mädchens zuständig ist, Folgendes, um ihren Schützling vor Schändung zu bewahren:

Jungfrau Libuschka/ wann ihr eine Jungfrau bleiben wolt/ so muest ihr euch scheeren lassen/ und Manns-Kleider anlegen/ wo nicht/ so wolte ich euch keine Schnalle umb euer Ehre geben/ die mir doch so hoch befohlen worden zu beobachten; ich dachte/ was vor frembde Reden seyn mir das? (Cour. 24, 9–15)

Die *frembde[n] Reden* eröffnen dem Mädchen eine fremde Welt, die trotz ihrer angekündigten Bedrohlichkeit großen Gefallen in ihm weckt und mit neu zu formender Identität auch voll von ihm ausgekostet wird. Libuskas Gendermarkierungen werden ausgelöscht: ihre Haare geschnitten, der

295 Dass der Namenswechsel eine gewisse Relevanz besitzt, deutet sich in der Überschrift zum zweiten Kapitel an, indem *Frau Lebuschka* als handelndes Subjekt eingeführt wird, von der weder das Titelblatt noch das erste Kapitel spricht, so dass ein identifizierender Zusatz (*hernachmals genannte Courage*) von Nöten ist, der von einer reflektierten Selbstreferenz zeugt. Zur Namensgebung auch Battafarano/Eilert: COURAGE, S. 65/66.

restliche Körper mit Männerkleidung bedeckt, der Name zu Janco geändert. Als Janco wird sie zunächst zum Reiterjungen, sodann zum Kammerdiener eines Rittmeisters und *beflisse* [...] *[s]ich aufs hoechste/ alle [...] Weibliche Sitten auzumustern/ und hingegen Mannliche anzunehmen* (Cour. 26, 26–28). Doch ist die Genderverkehrung nicht allein Schauspiel, sie erlaubt Libuschka als Janco offenbar, Charakterzüge auszuleben, deren Auflebenlassen für die Jungfrau unmöglich gewesen wären: *Trommeln und Pfeiffen/ das Geschuetz/ und die Trompeten lassen ihr Hertz im Leib aufhupff[en]* (Cour. 26, 3–5), sie hat *auch einen grossen Lust zum Gewehr* (Cour. 26, 17/18), *wuenschte [s]ich ein Mann zu seyn/ umb dem Krieg [...] nachzuhaengen* (Cour. 27, 19/20) und sich *vielweniger als ein Maegdgen/ sondern wie ein Soldat gebrauchen* (Cour. 27, 26/27) zu lassen. Sie lebt die Rolle, die ursprünglich bloß als Verkleidung Jungfräulichkeit und Ehre bewahren sollte, und scheint Janco (männlich, umherziehend, Krieg führend) als ‚das Andere‘ von Libuschka (weiblich, *vor der Gemeinschaft der Leut verwahrt wie ein schoenes Gemaehl* [Cour. 23, 27/28], Frauenzimmerarbeiten ausführend) genauso zu sein.²⁹⁶ Ihr Sein gleicht somit einer zu modellierenden Größe, die adaptiv diejenigen Facetten realisieren kann, welche die Umstände erfordern.²⁹⁷ Und während sie zu Beginn die Anregung zur Verkleidung, die ihre Kostfrau in Abwägung der Umstände äußerte, noch als *frembde Reden* klassifiziert hatte, reflektiert sie ihr gegendertes Sein ab dem Moment der Transformation zu Janco konstant selbst, übernimmt also die ehemals von der Erzieherin ausgeübte Funktion und benennt Vorzüge und Nachteile ihrer situativen sowie der jeweils nicht realisierten Identität. Das kurzzeitige Vernichten der Weiblichkeit wird dabei ebenso lustvoll ausgekostet wie etwas später die aufkeimenden geschlechtlichen Triebe, die wiederum deutlich an ihr Frausein zurückgebunden sind:

Indessen wuchse mir mein Busen je laenger je groesser/ und druckte mich der Schu je laenger je hefftiger/ dergestalt/ daß ich weder von aussen meine Brueste: noch den innerlichen Brand im Hertzen laenger zu verbergen getraute. (Cour. 29, 8–11)

Trotz der sich erneut durchsetzenden Weiblichkeitsmerkmale bleibt Libuschka innerhalb ihres eigenen Lebensberichts wohl nicht allein als Name ausgelöscht, wenn sie sich ihrem Rittmeister gegenüber als Frau zu erkennen gibt. Denn dieser nennt sie *nicht mehr Janco/ auch nicht*

296 Siehe hierzu auch Strobel: Die Courage der Courasche, S. 84.

297 Zur Interpretation dieser Wandelbarkeit in Bezug auf eine „vorchristliche, antikeidnische Naturauffassung“ vgl. Breuer: Courasches Unbußfertigkeit, bes. S. 232/233.

Libuschka sondern Courage [...]; denselben Nahmen aehmten andere nach (Cour. 33, 1–3). Obwohl sie diese Namensänderung *zum allermeisten verdrosse* (Cour. 32, 29), wie sie nicht nur einmal betont,²⁹⁸ ist sie als Erzählerin selbst unter den Nachahmenden, weist ihr Bericht ab der im Leben erfahrenen Namensänderungen die Bezeichnung Libuschka nie wieder auf.²⁹⁹ Die Wiederentdeckung ihrer Weiblichkeit führt demnach – und darauf scheint die Verweigerung des ursprünglichen Namens hinzuweisen – nicht zu einer Rückkehr in die zu Beginn präsentierte Rolle. Die Jungfrau Libuschka hat vielmehr Platz gemacht für Courasche, die nun wahrlich alles andere als ihre Jungfräulichkeit auszeichnet.

Simplicius' Lebensbeginn gleicht demjenigen der Courasche in vielerlei Hinsicht: Auch seine Heimat – ein bäuerliches Setting im Spessart, in dem er zwar keine Schulbildung erhält, aber ganz offenkundig im Familienverbund lernt, ein Musikinstrument zu spielen, Lieder mit seiner Meuder zu singen sowie landwirtschaftliche Tätigkeiten auszuführen – wird von Fouragereitern verwüstet. Damit wird auch seine kleine, in sich funktionstüchtige Welt zerstört:

Kurtz zuvor konte ich nichts anders wissen noch mir einbilden/ als daß mein Knan/ Meueder/ ich und das uebrige Haußgesind/ allein auff Erden seye/ weil mir sonst kein Mensch/ noch einige andere menschliche Wohnung bekant war/ als die jenige/ darinn ich taeglich auß und ein gieng. (ST 27, 17–20)

Erst die Konfrontation mit einer über dieses Sozialsystem hinausgehenden Welt macht dessen Schwachstellen sichtbar, die aber zunächst bloß der Erzähler in Reflexionen klar formuliert. Simplicius' erlebendes Ich scheint dies erst zu erkennen, sobald er den Ort seiner Kindheit verlässt, und dies auch bloß durch einen Impuls aus seiner nun korrodierten kleinen Welt, nämlich durch den Befehl der *wunderwercklich zerstrobel[t]en* (ST 30, 3) Magd, welche deutliche Zeichen der Schändung an sich trägt. Simplicius jedoch ist nicht in der Lage, diese Zeichen korrekt zu lesen; das veränderte Äußere macht die Magd für ihn vielmehr zur Fremden: *[I]ch kennete sie nicht* (ST 30, 4). Die Brutalität der Reiter sowie die damit einhergehende Bedrohung seiner Bauernhof-Existenz – der Familie, des Lebensraums wie des eigenen Lebens – registriert er nicht (vgl.

298 Vgl. auch Cour. 43, 33–44, 3 u. Cour. 57, 21–24; außerdem Kap. 2.3 Fama und Gerede.

299 Bemerkenswert ist, dass sie in Philarchus Grossus' Bericht wieder als Libuschka bezeichnet wird, obwohl er sie bereits in ihrer Lebensphase als Courasche angetroffen haben muss. Vgl. Spr. 182, 4–6: *so hat die Frau Libuschka/ dann also nennete sich meine Zigeunerin/ alles zu commandirn*. So wird suggeriert, dass die Rollenszenierung als Erzählende intensiver betrieben wird denn als Erlebende.

bes. ST 27, 32–30, 2) und muss durch die Magd zum Verlassen der Gefahr angehalten werden. Erst nach seiner Flucht vom Ort seiner Kindheit nimmt der erzählte Simplicius Mangel wahr – an Orientierung, Kraft, Sicherheit, Nahrung –, der vom Erzähler jedoch mit Formulierungen der Fülle ausgedrückt wird:

[D]ann mein Hertz steckte voll Angst und Forcht/ die Schenckel voll Muedigkeit/ der laere Magen voll Hunger/ das Maul voll Durst/ das Hirn voll naerrischer Einbildung/ und die Augen voller Schlauff: Ich gieng dennoch fuerter/ wuste aber nicht wohin/ [...]. (ST 31, 30–32, 1)

Diese am Verlust des Heims hängenden Defiziterfahrungen sind es, die Simplicius beinahe buchstäblich in die Arme des Einsiedlers treiben (vgl. ST 34, 4–6: *daß der Alte meinen Kopff in seinem Schos [...] gehabt*), der nun aber nicht bloß all die auf gekommenen Leerstellen auffüllt:

[D]a wurde mein Magen mit einem Gemueß und Trunck Wassers gelabt/ und mein Gemuet/ so gantz verwirret war/ durch des Alten troestliche Freundlichkeit wieder auffgericht und zu recht gebracht: Derowegen ließ ich mich durch die Anreizung des suessen Schlafes leicht bethören/ der Natur solche Schuldigkeit abzulegen. (ST 34, 18–23)

Auch wenn der bereits eingehend thematisierte Aufenthalt beim Einsiedler meist – wohl der Klassifizierung des Erzählers folgend, der sich hier *auf einer Bestia zu einem Christenmenschen* (ST 40, 2/3) transformiert sieht – als Gewinn im Sinne einer Enkulturation des Ignotus gesehen wird,³⁰⁰

300 Batafarano/Eilert: COURAGE, S. 25, sehen Simplicius gegenüber Courasche im Vorteil, weil ihm im Heranwachsen Menschen wie der Einsiedler oder auch der Pfarrer in Hanau an die Seite gestellt werden, die helfen, „erste[] Klippen in der Welt heil [zu] umschiffen“; dass sie in ihrer Erziehung andere Klippen erst schaffen, bleibt hier ausgeblendet. Deeg: Zu Form und Funktion der Gesprächsszenen, konstatiert ein kommunikatives Herablassen des Einsiedlers – des „umsichtige[n] Pädagoge[n], de[s] wohlwollende[n] Förderer[s]“ (S. 17/18) – in die Lebenswelt des Jungen, um diesem entgegenzukommen und sich „gekonnt auf die Denkweise des Jungen ein[zulassen]“ (S. 16), so dass hier eine „Idealform von Kommunikation“ (S. 24/25) vorliege. Siebenpfeiffer: Zur Figur des Bösen, S. 184, sieht in der ersten Konfrontation zwischen Einsiedler und Simplicius gar Gut und Böse einander gegenüberstehen, wobei „das begründende Gute von Beginn an in der *histoire* präsent ist: Es hat die Gestalt des Einsiedlers, der den noch namenlosen Simplicius aufnimmt und ihn von der Bestie in einen zur moralischen Distinktion befähigten Menschen verwandelt, [...]“, darüber die „fehlende[] Kulturalisierung“ (S. 187) ausgleicht. Wird ein Problem an den Erziehungsmaßnahmen durch den Einsiedler thematisiert, wird es nicht in der Art seines Vorgehens gesehen, sondern in den Inhalten, die Simplicius nicht adäquat auf das vorbereiten, was außerhalb der Waldklausur zu erwarten ist. Vgl. etwa Gruenter: Simplex Eremita, bes. S. 2/3. Als eine der wenigen problematisiert Zeuch: Das Versprechen der „ewigen Seligkeit“, S. 25, das Bild der *tabula rasa*, ohne allerdings die negativen Tendenzen, die dem Einsiedler darüber ‚eingeschrieben‘ werden, zu kommentieren.

treibt der angetroffene Alte dafür aber gleichzeitig die Auslöschung des vermeintlich ursprünglich Eigenen von Simplicius noch weiter voran.³⁰¹ Vor diesem Hintergrund lohnt ein weiterer Lekturedurchgang dieser allzu häufig ausschließlich positiv interpretierten Ausbildungssituation. Der Einsiedel nämlich überschreibt das von Simplicius im bauerlichen Leben Erlernte, die dort wirksamen Konstituenten der kleinen Welt durch Inhalte, die für seine eigene einsiedlerische Welt wichtig sind, und weist für Simplicius dergestalt das bisher Gültige in Konfrontation mit seiner, durch den Jungen irritierten Lebenswirklichkeit allererst als dysfunktional und nichtig aus. *Der Einsiedel verwundert sich mit Seufftzen und Becreutzigung/ und sagte: Wol liebes Kind/ ich bin gehalten/ dich umb Gottes willen besser zu unterrichten* (ST 36, 27–29). Charakterisiert der Erzähler sich während seiner Ankunft beim Einsiedel über das Bild der *geschlichte[n] Tafel [...] ganz laer/ und ohn einige zuvor hinein gedruckte Bildnussen* (ST 42, 11–13), als beschreib- und formbares Material ohne Eigenheiten, zeigt sich in der Interaktion mit dem Einsiedel, dass es durchaus bereits Eingepprägtes gibt, das zwar relativ problemlos, da mit willigem Simplicius, aber doch erst einmal korrigiert werden muss (*besser zu unterrichten*).³⁰² Dass der Junge Eigenes mitbringt, verdeutlichen nicht zuletzt die Widerstände innerhalb des ersten ausführlicheren Dialogs zwischen den beiden, der sich maßgeblich aufgrund von unterschiedlichen Bezeichnungssystemen beider Gesprächsteilnehmer als schwierig erweist.³⁰³ Auch im weiteren Unterricht, innerhalb dessen der Einsiedler den Jungen *schreiben und lesen im wilden Wald* (ST 43, 2/3) lehrt, treten Widerstände zutage, die erst einmal ausgeräumt werden müssen, um die dann erst wachsweiße Tafel mit neuen, anderen Inhalten zu füllen. Simplicius beobachtet seinen Lehrer bei der Bibellektüre, die dieser ganz offenkundig halblaut vollzieht: *[I]ch sahe wol die Bewegung seiner Lip-*

301 Zeuch: Das Versprechen der „ewigen Seligkeit“, S. 25, weist auf die Notwendigkeit der Annahme einer leeren Tafel hin, damit das durch den Einsiedler vermittelte „Versprechen der ‚ewigen Seligkeit‘“ überhaupt aufgehen könne.

302 Dieser Befund zeigt eine größere Ähnlichkeit zwischen Simplicius’ und Courasches Ausgangsbedingungen, als es Breuer: Courasches Unbußfertigkeit, S. 231/232, formuliert, wenn er in beiden Romanen die Verwendung des Motivs der *tabula rasa* herausstellt. Dabei folgt er für den *Simplicissimus* der gängigen Perspektive, dass der Einsiedler Simplicius gerade deshalb christlich prägen konnte, weil sein jugendliches Herz noch nicht mit anderen Bildern versehen gewesen wäre, während Courasche eben die Prägung durch Anderes für sich in Anspruch nimmt, um ihre nicht christliche Lebensart zu legitimieren; die Geistlichen seien bei ihr zu spät gekommen (vgl. Cour. 22, 1–11).

303 Zum Missverstehen der beiden Gesprächspartner aufgrund ihrer verschiedenen Lebenswelten siehe Deeg: Zu Form und Funktion der Gesprächsszenen, bes. S. 14/15; außerdem Kap. 2.2 Weltbefähigung durch Sprache?

*pen/ hingegen aber niemand/ der mit ihm redet/ [...] (ST 43, 7/8). Neugierig auf die Gesprächspartner, die Simplicius nicht hat sehen können, schlägt er bei nächster Gelegenheit das Buch auf, bekommt *im ersten Griff das erste Capitel deß Hiobs/ und die davor stehende Figur/ so ein feiner Holzschnitt/ und schoen illuminirt war/ in die Augen* (ST 43, 13–15). Unvertraut mit der repräsentierenden Zeichenkommunikation durch Schrift und Bild, registriert er die Schrift gar nicht und hält den Holzschnitt für ein real stattfindendes Szenario, das sofort Empathie in ihm hervorruft und ihn helfen lassen will. Denn er sieht *wol/ daß [die Figuren auf dem Bild; DF] auch dem armen Knan seine Schaf heim treib[en]/ und das Hauß angezuendet hab[en]/ [...] [er] will diß Feuer noch wol le- sehen/ damit stunde [er] auff Wasser zu holen/ weil [ihn] die Noth vor- handen zu seyn bedunckte* (ST 43, 21–25). Deutlich zeigt sich das Nachwirken seiner bäuerlichen Existenz, wenn Simplicius Situationen, die sich ihm neu präsentieren, in Analogie zu dem bisher Erlebten deutet. Ohne den Ausdruck von Empathie auf Seiten des Jungen überhaupt zur Kenntnis zu nehmen, korrigiert der Einsiedler die fehlerhafte Interpretation der Bildzeichen und muss ob des Missverständnisses *wider seinen Willen und Gewonheit lachen* (ST 44, 7/8): *[D]iese Bilder leben nicht/ sie seynd nur gemacht/ uns vorlaengst geschehene Dinge vor Augen zu stellen/ [...]* (ST 44, 3/4). Hatte der vorherige Kapiteltitel noch darauf hingewiesen, dass *aus einer Bestia ein[] Christenmensch[]* (ST 40, 2/3) gemacht werde, drängt der Einsiedler die christliche Mitmenschlichkeit, die der Junge in seiner spontanen Hilfsbereitschaft demonstriert, deutlich – und nicht zuletzt weil er dieses Verhalten belächelt – hinter die Einweisung in zeichenhafte Kommunikation zurück.³⁰⁴ Diese wiederum nimmt Simplicius willig auf, und in seiner sich anschließenden Bitte um Belehrung ersetzt die Beherrschung der Zeichenkommunikation die Empathiefähigkeit als Kriterium des Menschseins:*

Jch antwortet/ **wann ich ein Mensch bin** wie du/ so mueste ich auch an denen schwartzen Zeilen koennen sehen/ was du kanst/ wie soll ich mich in dein Gespraech richten? Lieber Vatter/ berichte mich doch eygentlich/ wie ich die Sach verstehen solle? (ST 44, 12–16; Hervorhebung DF)

304 Vgl. zur Einführung in wesentliche Kulturtechniken Berns: Buch der Bücher, bes. S. 113/114. Dank an Nicola Kaminski für den Hinweis auf die hier zugunsten der Buchstabenlehre in den Hintergrund gedrängte Empathiefähigkeit, die Siebenpfeiffer: Zur Figur des Bösen, S. 194/195, fälschlicherweise durch das Buch Hiob gelehrt betrachtet, obwohl der Text deutlich ausstellt, wie die mitfühlende tätige Reaktion Simplicius' zugunsten anderen Verhaltens verdrängt wird.

Die Lernfähigkeit beim Einsiedel resultiert daher keineswegs aus Simplicius' vermeintlichem Naturzustand, wie ihn der Erzähler pointiert, sondern vielmehr aus einer Indifferenz des erlebenden Ichs allem Eigenem gegenüber. Obwohl es etwa lernt, dass sein Knan sein Vater gewesen ist (vgl. ST 37, 5–22), akzeptiert es, dass der Einsiedler sich an dessen Stelle setzt, und adressiert ihn als *Vatter* (*dann also musste ich den Einsidel nennen*) (ST 43, 20). Der Eremit nimmt dem Jungen nicht allein seine Genealogie – auch wenn sich im weiteren Verlauf der Handlung herausstellen wird, dass Simplicius hier allererst in seine Ursprungsfamilie zurückkehrt, die Adressierung als Vater also rechtmäßig ist –, sondern zudem seine offenbar bisher geltende Eigenbezeichnung *Bub*, da er hierin – ganz im Gegensatz zu seinem Gegenüber – eine Geschlechtsmarkierung und keinen Rufnamen sieht.³⁰⁵ So, wie er sich als *Vatter* adressieren lässt, verleiht er dem Jungen ebenfalls einen neuen Namen: *Hoere du Simpl. (dann anderst kan ich dich nicht nennen)* (ST 38, 13/14) – dieser Name nun funktioniert ironischerweise in seiner Denotation des geistigen (Un-)Vermögens wohl auch nicht sonderlich anders als das damit ersetzte *Bub*.³⁰⁶ In jedem Fall aber tilgt der Einsiedel auf diese Weise auch noch den Restbestand von Simplicius' ursprünglicher Spessart-Existenz und macht den Jungen allererst zu der leeren Tafel, die er im Anschluss nach seinen ganz eigenen Vorstellungen neu beschreiben kann.³⁰⁷

305 Vgl. zur Ambiguisierung der Gendermarkierung Möller: Fashioning the Self.

306 Das bestätigt der erste Moment, in dem Simplicius in einer Befragung durch den Gubernator von Hanau seinen Namen nennen muss, der in seiner übertragenen Bedeutung aufgenommen wird: *Mich aber fragte er/ wie ich hiesse? und als ich antwortet Simplicius, sagte er: Ja ja/ du bist eben deß rechten Krauts!* (ST 74, 30–32)

Die Namensgebung durch den Einsiedler wird mitunter als individualisierendes Moment gelesen (etwa von Gruenter: Simplex Eremita, S. 2). Dass aber die Bezeichnung *Bub*, die Simplicius für sich als Eigenname in Anspruch nimmt, weniger individualisierend sein soll, ist vom Text nicht gestützt, sondern resultiert aus einem Weltverständnis, das demjenigen, das der Roman vom Jungen zeichnet, nicht entspricht. Als einziges weiteres Kind wird das *Ursele* genannt, welches [s]eines Knans einige Tochter war (ST 26, 28/29), so dass *Bub* durchaus als individuelle wie individualisierende Bezeichnung für Simplicius in Betracht gezogen werden muss.

307 Ähnliches deutet sich auch in den beiden Liedern an, die in den Lebensbericht aufgenommen sind und sich in ihrer strophischen Form ebenso vom restlichen Text abheben wie der Dialog zwischen dem Einsiedel und Simplicius. Das erste Lied ist eines, das der junge Protagonist von seiner Mutter lernte. Es lobt den Bauernstand, und der Junge singt es zu seiner eigenen Beruhigung als Abwehr des Wolfes (vgl. ST 24, 4–25, 16). Das zweite Lied, das nun Gott lobt, wird vom Einsiedel gesungen und schafft für den frisch eingetroffenen und völlig verstörten Jungen ebenfalls eine wohlige Atmosphäre, unmittelbar nachdem er zuvor geglaubt hatte, dem Wolf gegenüberzustehen; zudem wird es, wie der Erzähler angibt, in der Folge auch von Simplicius erlernt werden (vgl. ST 34, 26–36, 7). In diesem Element also löst – gewissermaßen auch als Lerninhalt – die christliche Einsiedlerwelt die Bauernwelt ab. Zu den Liedern im *Simplicissimus* Löffler: Klangmagische Kontradiktionen.

Während bei den bisher besprochenen Texten der Stimulus zur Aufgabe gewisser Anteile bzw. zur Erkenntnis der Fluidität des Selbst mittels Transformation der eigenen Person im Außerhalb des ursprünglichen, familiären Gefüges anzusiedeln ist, entwickelt er sich bei Corylo aus dem Inneren der Familie. Corylo *schätzte [s]ich in [s]einem Gemüth recht glücklich eines Grafen Sohn zu seyn* (Corylo 18, 22/23). Er wächst mit zwei Schwestern und einem Bruder in Wohlstand auf. Zudem erhält er, wie Courasche, eine standesgemäße Erziehung, indem er sowohl Schulbildung wie auch das gesellige Leben am väterlichen Schloss erfährt. Gerade dieses scheinbar ideale familiäre Gefüge aber wird dann zum Problem, entsteht zwischen Corylo und der älteren Schwester eine mehr als geschwisterliche Zuneigung: *In dieser unser kindischen Liebe wuchsen wir beyde biß ins sechzehende Jahr unsers Alters/ wir hielten es aber so heimlich daß es weder mein Bruder/ noch die andere Schwester verspüren können/ [...]* (Corylo 18, 39–41; Hervorhebung DF). Hier also kommt die (Zer-)Störung des vermeintlichen Urzustands nicht von außen, sondern das Innerste vom Heim bringt sie hervor. Interessanterweise entpuppt sich diese Liebe zwischen den Geschwistern nicht eigentlich als Inzest, da Corylo von seinem Vater offenbart wird, dass er nicht sein leiblicher Sohn, sondern bloß ein Findelkind aus einer Bärenhöhle sei. Nichtsdestotrotz solle er sich wegen der unerwünschten Liebschaft *aus dem Schloß packen* (Corylo 19, 7). Das Resultat der innerfamiliären Störung gleicht dann den von außen erwirkten Entwicklungen, wie sie auch der *Simplicissimus* und die *Courasche* zeichnen: Corylo verliert sein Zuhause, seine Familie und damit seinen Stand. Die erlittene Ortlosigkeit geht, wie auch bei Simplicius' Flucht vom bäuerlichen Hof, mit einer Orientierungslosigkeit einher: *[D]amit wendete ich mich auf die Strassen/ und wuste weder aus noch ein* (Corylo 19, 20/21); der Verlust des gesellschaftlichen Status führt zur Erfahrung von Mangel: Das *Stück[] Semmel* (Corylo 19, 20), das er als Zehrgeld bei sich trägt, wird durch *ein Stücklein von [...]* *Ziegen-Käse* (Corylo 19, 36) ergänzt, das ihm freundlicherweise ein angetroffener Tagelöhner zusteckt. Der ehemalige Grafensohn lässt sich folglich aushalten von einem wohl kaum mehr als armen Bur-schen und ist sich auch nicht zu schade, sich in sein Schicksal zu fügen und von nun an *einem Herren [zu] dienen* (Corylo 21, 36). In dieser Bereitschaft wird er an einem neuen Ort von einem Edelmann aufgenommen, der ihn zu seinem Pagen macht (vgl. Corylo 24, 31/32). So sind gewisse erfahrene Mängel schnell wieder ausgeglichen, da Corylo sein ehemaliges Sein als nichtig anerkennt, seine verlustig gegangene Stellung nicht weiterhin für sich zu reklamieren versucht, sondern unter den neuen

Gegebenheiten weiterlebt. Der beibehaltene Statusverlust führt, ähnlich wie Courasches ‚Geschlechtsumwandlung‘, nicht einmal zu einer Einbuße an Lebensqualität: *Wann ich die Wahrheit bekennen will, so muß ich gestehen/ daß ich die Zeit meines Lebens nicht so vergnüglich gelebet/ als eben auf diesem Edelhoff* (Corylo 25, 1–3).³⁰⁸

Dieser hier in allen drei Eingangsszenarien scheinbar proklamierten Offenheit im Werden allerdings scheint ein anderes Element der Lebensbeschreibungen zunächst zu widersprechen: die Bedeutung, die für beinahe jede der Figuren die Suche nach ihrer biologischen Familie einnimmt. Für Corylo beispielsweise, um beim zuletzt besprochenen Text zu bleiben, lässt sich die vom vermeintlichen Vater eröffnete Leerstelle in der Genealogie nämlich nicht so leicht füllen wie etwa sein Magen, sondern sie wird interessanterweise schon während Corylos Suche nach einem neuen Ort für sich präsent gehalten. Die Geschichte vom Findelkind aus der Bärenhöhle wird nicht nur von Corylo selbst an verschiedener Stelle, sondern auch von weiteren Figuren wiederholt. So begleitet ihn seine lückenhafte Ursprungsgeschichte kontinuierlich als sowohl eigene Erzählung wie auch Erzählung anderer und treibt das Nachsinnen und die Ungewissheit über sein eigentliches Herkommen an. Diese Leerstelle wird Corylo auch Zeit seines Lebens beschäftigen, wie vor allem die Schlusskapitel des Textes belegen, in denen die Suche nach dem Vater erneut, wenn auch ohne wirklichen Erfolg, aufgegriffen ist.

Nicht nur in Beers Text wird das Motiv der eigenen Genealogie als Bewegungsstimulus eingesetzt, umspannt teils mehrere Episoden, wenn nicht gar Kapitel der Biographien und suggeriert so zumindest eine gewisse determinierende Funktion der biologischen Herkunft. Aber selbst diese mögliche lebens-, vielleicht auch wesensbestimmende Komponente wird letztlich entschärft, da die Suche bzw. die Entdeckung der biologischen Abstammung wenn nicht erfolglos, so doch in der Regel bedeutungslos bleibt: Courasche deklariert ihre Kostfrau irgendwann offiziell zur Mutter; Simplicius baut sein Leben, wie dem *Springinsfeld* zu entnehmen ist, zwar mit eigenem leiblichen Kind, aber innerhalb seiner Pflegefamilie aus, in deren Sozialverbund sich angeblich auch sein früherer Kriegskamerad Springinsfeld an seinem Lebensende als Mitglied einfügt.

308 Erneut und noch deutlicher in *Corylo* 101, 22–28: *Gleich wie ich aber jederzeit eines lustigen Humörs ware/ also betrübt ich mich um dieses sehr wenig/ es mochte mein Vater seyn wer da wolte/ so ware mir doch genug/ daß ich gebohrn und ein Mensch sey so gut als ein ander/ wo nicht von Geburth/ Reichthum und Ehre/ dennoch von Fröligkeit des Hertzens/ in welchem Stücke ich vielleicht viel Unzehliche übertroffen/ denn ich achtete dazumal kein Gesckicke des Himmels/ sondern ertruge allerley Zustände mit gleichem Gemüth.*

Jucundus macht ebenso wie Courasche und Simplicius die Pflegefamilie zur eigenen und führt damit, den simplicianischen Texten ähnlich, vor, wie die soziale Wahlverwandtschaft das Konzept der biologischen Genealogie ablöst. Auch im *Schelmuffsky*, in dem die Kernfamilie als Ausgangs- und Rückkehrort seiner Reisen als makrostrukturelles Element des Textes einen zentralen Richtwert darzustellen scheint, zersetzt sie sich zunehmend. So wird schon unmittelbar nach seiner Geburt der Sohn von der Mutter nicht erkannt, er wählt auf seiner ersten Ausfahrt einen *Bruder Grafen*, mit dem ihn trotz fehlender Blutsbande ein Fürsorgeverhältnis verbindet; bei seiner ersten Rückkehr wird der Protagonist als Element seiner Kernfamilie durch den kleinen Vetter ersetzt und bei der zweiten Rückkehr trifft er die Familie nicht einmal mehr an, sie ist bloß noch Gegenstand vorausschauender Erinnerung.

An diesem Überblick zeigt sich, dass das in der Regel deterministisch geprägte Konzept einer biologischen Abkunft keineswegs in Konkurrenz tritt zu der soeben an den Textestiegen herauspräparierten Vorstellung des menschlichen Seins als einem kontinuierlichen und flexiblen Werden, das jedoch weniger im Sinne einer Entwicklung(sfähigkeit), sondern vielmehr als Absage an die Verbindlichkeit jedweder Präformation gedacht ist. Selbst die genealogische Herkunft, ausgestaltet im Motiv der Suche nach oder Reise zu Vater und/oder Mutter, wird von den Texten dazu verwendet, die Annahme eines vorherbestimmten und somit gewissermaßen auch in der Natur verankerten Seins als mindestens irrelevant auszugeben, indem diese Determinante von den Hauptfiguren entweder nie ausgemacht werden kann oder aber durch eine selbst gewählte Alternative problemlos ersetzt wird.³⁰⁹ Auch hier also zeigt sich eine Indifferenz gegenüber der vermeintlich eigenen Natur und die damit einhergehende Infragestellung eines objektiven Seins; an dessen Stelle treten Offenheit und Bereitschaft, Einflüsse der Umwelt aufzunehmen, das Sein immer auch als Produkt dieser Einflüsse zu sehen, somit auch vermeintlich Anderes zum Eigenen zu machen.

309 Zeller: Intertextuelle Bezüge, S. 307/308, registriert als paradox, was hier als programmatisch für die Texte herausgearbeitet wird: „Zur fiktionalen Welt des *Simplicissimus Teutsch* gehören neben *Simplicissimus* die Meuder, der Knan, das Ursele, der junge (uneheliche) *Simplicius*, *Courasche* und *Springinsfeld*. [...] Der ehelich geborene *Simplicissimus*, der Sohn des *Simplicissimus*, den er mit der Tochter des Obristen Leutenant in L. gezeugt hat (III. Buch, 21. Kapitel) [...] taucht in keinem der simplicianischen Bücher wieder auf. Er gehört paradoxerweise nicht zur simplicianischen Familie.“ Zur Instabilität von Familienmustern im pikarischen Roman mit besonderer Berücksichtigung des *Simplicissimus* auch Strässle: *Pikarische Familienmuster*.

Beers *Jucundus* verdient hier besondere Erwähnung, da er die soeben skizzierte Haltung der Texte nicht durch das Handeln des Protagonisten exemplifiziert, sondern die Indifferenz dem Eigenen gegenüber zum formalen Gestaltungselement des Romans macht und darüber außerdem die Qualität eines pikarischen Protagonisten als Integrationsfigur auf ganz eigene Weise herausstreicht. Zwar teilt auch der Protagonist dieser Beer'schen Lebensbeschreibung den Verlust des Orts seiner Kindheit mit den soeben betrachteten Titelfiguren, sein ererbter sozialer Status wird nichtig, weil eine zufällig ins Dorf kommende Edelfrau ihn an Sohnes Statt aufnimmt. Doch fällt er ein wenig aus dem Reigen der Hauptfiguren heraus. Im Verlauf seines erzählten Lebens nämlich wird seine Figur weniger stark konturiert als die anderen, dient sein Leben eher als Rahmen für die Lebenserzählungen anderer, die Jucundus antrifft. In seiner Funktion als Zuhörer wird er dann allerdings zum indifferenten Resonanzraum der anderen Ichs, der geschilderte Seinsweisen zu rezipieren in der Lage ist, die sich als durchaus moralisch verdorben erweisen können. Diese Eigenheit der narrativen Gestaltung aus Rahmen- und diversen Binnenerzählungen im *Jucundus* ähnelt nun zwar auf Ebene der Erzählstruktur, aber doch der Logik des ausgeführten Rollenspiels, das in den anderen Texten über das Element der Figurencharakterisierung realisiert ist und soeben an den Erzähleinstiegen des *Simplicissimus*, der *Courasche* und des *Corylo* exemplarisch aufgezeigt wurde. Im *Jucundus* ist die Indifferenz dem Eigenen gegenüber allerdings vielmehr ein Verzicht der Narration auf den Ausbau des Lebens der Hauptfigur zugunsten anderer erzählter Leben(sformen).³¹⁰

Diese schon mit Beginn des erzählten Lebens erforderte Fähigkeit zur Varianz – zur Verleugnung, Maskierung, Transformation oder (narrativen) Überlagerung – der eigenen Person scheint die Bedingungen für ein spezifisches Sein der Figuren zu konfigurieren, das keinesfalls als ein festes, unverrückbares, essentialistisches gedacht ist.³¹¹ Vielmehr wird das Sein als ein Werden erlernt – als die Kunst, wie es im *Simplicissimus* heißt, *sich allweg in die Zeit [zu] schicken* (ST 457, 19). Diese sich schickende Fluidität der eigenen Identität potenziert sich sogar, indem vor

310 Entgegen Solbach: Evidentia und Erzähltheorie, S. 139, der dieser multiperspektivischen Ich-Erzählung nach dem Modell Beers unterstellt, dass es Anliegen des Rahmenerzählers sei, den integrierten Ich-Erzählungen übergeordnet zu sein und sich somit *auctoritas* zu verleihen.

311 Die Gestaltung eines Seins im Werden, das sich durch stetige Impulse und Positionen im sozialen Raum konfiguriert, ließe sich mit Ansätzen der Queer Phenomenology produktiv weiterverfolgen, ohne dabei den dezidierten Fokus auf eine sexuelle Orientierung mitzugehen. Grundlegend dazu Ahmed: Queer Phenomenology, bes. Kap. 2, S. 65–107.

dem erzählten Rollenwechsel häufig noch ein weiterer, der Diegese vorgängiger platziert ist. Denn für die meisten der hier behandelten Figuren stellt sich irgendwann im Verlauf ihres Lebens heraus, dass schon die von ihnen als Ausgangssituation erlebte und im eigenen Bericht initial präsentierte sozial-räumliche Konstellation gar keine genuine gewesen ist, sondern bereits die Folge einer ersten Verschiebung im gesellschaftlichen System. Simplicius etwa wächst in bäuerlicher Umgebung zunächst bei Knan und Meuder auf, die, was er allerdings nicht weiß, eben nicht seine biologischen Eltern sind, sondern ihn, den Jungen von Adel, beim Tod seiner Mutter und Rückzug seines Vaters aus der Welt als ihr Kind aufgenommen haben und als Teil ihrer Familie erziehen. Corylo hingegen hat, wie zuvor erwähnt, sein Zuhause auf einem Schloss, wird dort aber ebenfalls bei Pflegeeltern groß und findet bereits während seiner Aufenthaltszeit in dieser Familie heraus, dass er nicht deren leiblicher Sohn, sondern ein Findelkind ist, dessen wahre Eltern niemandem bekannt sind (vgl. *Corylo* 17, 32–19, 8). Courasches Eltern scheinen zumindest der Kostfrau, die sich an deren Statt zu *Bragoditz zaertlich genug* um das Kind kümmert, bekannt, sorgen aufgrund ihrer Absenz im Leben der Tochter aber für einige *Grillen und Dauben*, da die jugendliche Courasche *anfieng nachzutichten/ wo [sie] doch herkommen seyn moechte* (vgl. *Courasche* 23, 12–24, 2). So etwas wie eine geographische Heimat kennt Springinsfeld als Kind von fahrendem Volk gar nicht erst, überdies ist die Stelle seines Vaters zwar nicht vollständig unbesetzt wie bei Courasche. Doch ist es dem Kind Springinsfeld – das, nebenbei bemerkt, namenlos ist – genauso wenig bekannt, wer sein schon kurz nach der Geburt verstorbener biologischer Erzeuger ist, erzieht und schult ihn im Gaukelwesen nämlich als neuer Mann der Mutter ein *Cammerath*[] des Verblichenen, den Springinsfeld jedoch für seinen leiblichen Vater hält (vgl. Spr. 213, 10–214, 6).

Programmatisch für die Figuren ist demnach nicht allein, wie von der Forschung auch wiederholt als konstitutives Merkmal pikarischen Erzählens hervorgehoben, deren Anpassungsfähigkeit, sondern darüber hinaus eine weitaus weniger betonte, aber für ihre Biographien konstitutive Leerstelle im Eigenen, welche die scheinbar grenzenlose Wandelbarkeit wesentlich bedingt und diejenige offene Fläche konfiguriert, in der sich sowohl außergewöhnliche Selbstentwürfe realisieren lassen als auch Projektionen anderer niederschlagen. Schon mit der Konfiguration des Lebensbeginns ihrer Hauptfiguren also betreiben die Texte eine nahezu systematische Verunsicherung der Relation von Schein und Sein, von Rolle und Selbst, indem sie hinterfragen, ob es im menschlichen Miteinander und somit in der sozialen Welt überhaupt mehr als Rollen gibt bzw. inwie-

fern es sinnvoll ist, hinter diese Rollen gehen zu wollen. Fragen wie diese werden dann über den gesamten Romanverlauf immer wieder aufgegriffen. Gerade die eben angesprochene Leerstelle – die weniger Defizit als nicht beanspruchte Festlegung ist – lässt sich also als ein bewusst geschaffener kreativer Spielraum begreifen. Diesen nutzen die Texte nicht allein für zwar chaotische, aber doch deutlich innerweltlich beeinflusste Verschiebungen der Hauptfiguren. Darüber hinaus begünstigen sie auf der Basis dieser Leerstelle auch eine ganz spezifische, dynamische Positionierung ihrer Figuren zwischen Himmel und Hölle. Diese erlaubt es, das Oszillieren zwischen Sein und Schein, zwischen Wirklichem und Er-/Gedachtem weiter auszureizen, und hilft überdies dabei, die perspektivsetzende Stimme der Literatur – wie sie in den Kapiteln zur Sprachverwendung herausgearbeitet wurde und sich auch deutlich in Schelmuffskys Kapitalisierung der Leere des Niederen zeigt – als eine weltdeutende und darin, wie im Folgenden herauszuarbeiten ist, der Religion ebenbürtige zu etablieren, die ihren eigenen Regeln folgt, sich für diese aber Mechanismen der Religion abschaut.

3 Zwischen Himmel und Hölle: Erzählen von Welt

3.1 Hauptfiguren als Teufel und Heilige: eine kleine Phänomenologie

Die pikarischen Hauptfiguren sind aufgrund mangelhafter Sozialisation, instabiler Familienverhältnisse oder unruhiger Zeitläufte in ihrer Kindheit nachgerade von Beginn an dazu prädestiniert, immer wieder Rollentausche, wenn nicht gar vollständige Identitätswechsel zu vollziehen – die dann offenbar auch den Bereich des Teuflischen oder Heiligen keineswegs ausschließen. Im Allgemeinen sollen die meist kurzfristigen Veränderungen der eigenen Person erfahrene Defizitsituationen ausgleichen sowie eine Anpassung an die Gesellschaft herstellen helfen und dergestalt überlebenssichernd wirken, auch wenn die verschiedenen Teile der Gesellschaft bei größerer Annäherung dann meist ihre eigenen Defizite offenbaren,³¹² die sie auf den ersten Blick nicht zu erkennen gegeben hatten. Die häufig als Maskenspiel gedeutete Wandelbarkeit der Hauptfiguren als ein wesentliches Merkmal pikarischen Erzählens und die darüber erzeugte Spannung zwischen Schein und Sein,³¹³ die sowohl die Interaktionen innerhalb der Diegese prägt als auch die Kommunikationssituation zwischen Schelm und Rezipierenden,³¹⁴ berühren also ganz offensichtlich die Frage danach, was wirklich ist oder was nur zu sein vorgibt, was Maske und was darunter verborgen ist oder wie vielleicht auch mit der Maske gespielt werden kann.

312 Grundlegend Guillén: Zur Frage der Begriffsbestimmung, S. 384, der den Pikaro als „halben Außenseiter“ charakterisiert, der aus moralischer Sicht einen Abstand zwischen sich und der verdorbenen Gesellschaft wahren wolle, es aber aufgrund seiner materiellen Bedürfnisse nicht könne. Ehland/Fajen: Einleitung, S. 12, formulieren Guilléns Charakteristika des Pikaesken aus und konkretisieren die Tätigkeit des Pikaro als Vortäuschen „seine[r] Zugehörigkeit zur Gesellschaft“, die im „inadäquaten Charakter gesellschaftlich normierter Lebensformen zu entlarven“ sei.

313 Honold: Travestie und Transgression, S. 201, bringt dies auf den Punkt, wenn er konstatiert, dass das Pikaeske es „auf Ambivalenzen [...] auch allgemein erkenntnistheoretischer Art“ abgesehen habe.

314 Auch das zweite Charakteristikum, die für die Pikaeske typische Ich-Perspektive, die Guillén in seinem Merkmalskatalog aufnimmt (vgl. Guillén: Zur Frage der Begriffsbestimmung, S. 385), konkretisieren Ehland/Fajen: Einleitung, S. 12/13, als Element der Verunsicherung der Lesenden, „ob [ihnen] tatsächlich die ganze Wahrheit geboten wird.“ So auch bei Bauer: Der Schelmenroman, bes. S. 9, auf den Ehland/Fajen sich beziehen und der formuliert, dass beim Pikaro als dem Erzähler „zu erwarten steht, daß er womöglich auch den Leser an der Nase herumführt.“

Eine Beschäftigung mit dieser Spannung aber unterstellt zugleich – trotz aller Skepsis gegenüber der Vertrauenswürdigkeit der Schelme – ein stabiles Sein, eine (soziale) Welt, die es hinter ihren scheinhaften Fassaden lediglich zu entdecken, ja zu entlarven gilt. Ein Großteil gerade, wenn auch nicht ausschließlich der älteren Forschung zum pikarischen Erzählen formuliert als eine Genrekonvention, dass es maßgebliches Ziel und somit auch Aufgabe der schelmischen Ichs sei, sich als Außenseiter und über Imitation von Verhaltensweisen der Gesellschaft,³¹⁵ d.h. vielmehr deren verschiedenen Teilbereichen anzunähern und dabei immer wieder aufzuzeigen, dass „[d]ie Dinge und Menschen [...] nicht unbedingt [sind], wofür wir sie halten“.³¹⁶ Das „Zusammenspiel von Maskierung und Entlarvung“³¹⁷ könnte vielschichtiger nicht sein, wird es doch wechselseitig von allen Parteien der kommunikativen Interaktion betrieben: Auf der Ebene der Handlung verstellen und verwandeln sich die Pikaros, um in der Gesellschaft aufgenommen zu werden, deren Schwachstellen sie als Teil davon wiederum von innen aufdecken können, um aber gleichzeitig auch von der Gesellschaft als Pikaros demaskiert zu werden. Ebenso gehen die Rezipierenden vielleicht einem Rollenspiel der Erzählenden auf den Leim oder finden sich in den dargestellten Gesellschaftsschichten gespiegelt, so dass auch sie sich – der häufig satirischen Schreibweise der Lebensbeschreibungen entsprechend – in Analogie zum Dargestellten in ihrem vielleicht nur dem ordentlichen Anschein verpflichteten Tun als von der Literatur entlarvt erkennen müssen.

Die temporären Verkörperungen heiliger oder teuflischer Wesen durch die Hauptfiguren erlauben es nun, die in allen Romanen unbenommen verhandelte Schein-Sein-Thematik noch einmal anders zu perspektivieren; ähnliche Ansätze finden sich vor allem in gendertheoretisch ausgerichteten Analysen.³¹⁸ Liegt der Fokus dort, dem Interesse entsprechend, auf der sozialen Konstruktion des Geschlechts, wird im Folgenden dafür argumentiert, dass die Erzähltexte ganz allgemein vermeintlich objektiv Gegebenes in der Welt in Frage stellen und stattdessen die Welt insgesamt – und nicht allein die chaotische des 30jährigen Krie-

315 Kritisch gegenüber einer ‚pikaresken‘ Außenseiterrolle der Hauptfiguren deutschsprachiger Romane in pikarischer Tradition äußert sich Althaus: Konzeptuelle Brüche, bes. S. 43/44.

316 Honold: Travestie und Transgression, S. 201.

317 Honold: Travestie und Transgression, S. 201.

318 Vgl. repräsentativ Strobel: Die Courage der Courasche, sowie Zeuch: Verführung als die wahre Gewalt?

ges –³¹⁹ als maßgeblich durch den Menschen und im menschlichen Miteinander konstruiert und konstruierbar begreifen sowie – unter dieser Voraussetzung – ihre eigenen Möglichkeiten als erzählende Literatur innerhalb einer derartigen Welt auszuloten versuchen. Dafür bieten sich die von den Hauptfiguren vollzogenen Verkörperungen von Heiligen oder Teufeln besonders an. Auch sie berühren partiell das für ebendiese religiösen Rollen wohl besonders passende Konzept einer ‚Scheinheiligkeit‘ und erfüllen folglich die häufig für pikarische Texte in Anspruch genommene gesellschaftskritische Funktion, die teils sogar als ihr herausragendster Wesenszug angegeben wird.³²⁰ Doch stellen insbesondere die Exkurse der Figuren in Richtung Himmel oder Hölle darüber hinaus die Vorstellung eines stabilen Seins ganz allgemein in Frage und ergänzen die Gesellschaftskritik so um erkenntnis- und wahrnehmungstheoretische Überlegungen.³²¹ Gerade im Spiel mit den religiösen Rollen nämlich ziehen die Lebensbeschreibungen es wenigstens in Erwägung, dass ein Sein – verstanden als wirkliche Beschaffenheit, als Essenz – nicht immer hinter dem Schein verborgen liegt, diese beiden Größen nicht zwingend in Konkurrenz zueinander stehen, sondern einander vielmehr bedingen oder überhaupt nicht klar zu differenzieren sind. Die Texte regen dazu an, darüber nachzudenken, wie und unter welchen Voraussetzungen der Schein als Sein wahrgenommen und auch anerkannt wird und das menschliche Operieren mit einem ‚als ob‘ das Funktionieren sozialer Welt garantiert.³²² Es ist demnach nicht allein Aufgabe der pikarischen Figuren und Autobiographien, Fiktionen in ihrem Modus des ‚als ob‘ als Vortäu-

319 Vgl. Zeuch: Verführung als die wahre Gewalt?, S. 159/160, die das flexible Bald-Anders-Sein der Courasche zwar als *conditio humana* identifiziert, die Grimmelshausen bestrebt sei, an dieser Protagonistin ins Bild zu setzen, die der Autor aber maßgeblich „aufgrund seiner Erfahrung“ – dem Leben als „Kampf, [...], von wenigen befriedeten Momenten des Glücks abgesehen“ – als eine solche verstehe. Ähnlich Battafarano/Eilert: COURAGE, S. 58: „Er konstruiert diese Biographien jedoch auch gezielt parallel, um über den Vergleich von der Schwierigkeit zu erzählen, im Krieg feste Werturteile zu treffen, überhaupt *Normales* im alten Sinne wahrnehmen zu können. Grimmelshausen warnt vor dem Zusammenbruch des christlichen Wertesystems und macht auf die Schwierigkeiten des Einzelnen angesichts dieser ethischen Erschütterung epochalen Ausmaßes aufmerksam.“

320 Vgl. Gemert: Pikaro-Roman, S. 455.

321 Ähnlich, jedoch stärker (literar-)historisch argumentierend mit Betonung des kriegsbedingten „Zerfall[s] einer Welt“, der zum „grenzenlosen Zerfall von Welt überhaupt“ werde und daher jegliche Stabilitäten, auch die eines Seins infrage stelle, Althaus: Konzeptuelle Brüche, S. 44/45.

322 Anknüpfend an die Gedanken bei Strobel: Die Courage der Courasche, bes. S. 87 u. S. 96.

schung und Verstellung des Eigentlichen zu kritisieren.³²³ Indem sie aufzeigen, wie in der christlichen Religion glaubhaft Präsentiertes, aber doch Imaginäres verhaltensregulierend wirkt und die religiöse Gemeinschaft in ihrem Zusammenleben wesentlich bestimmt, ohne dabei als Lüge zu gelten, werten sie gerade unter Zuhilfenahme des religiösen Rollenspiels die Fiktion wesentlich auf und stellen deren Potenz ebenso wie (partielle) Unverzichtbarkeit für ein menschliches Miteinander aus –³²⁴ Qualitäten, welche die Texte zusätzlich zu deren Identifikation und Analyse letztlich auch für sich als literarische Erzeugnisse in Anschlag bringen.³²⁵

Unter diesem Blickwinkel lassen sich auch die Sozialisierungsphasen zu Beginn der jeweiligen Leben und ihrer Erzählung nochmals anders akzentuieren. Denn sowohl die Bedingungen für die Übernahme der sehr spezifischen Rollen von Teufel und Heiligen als auch die damit ermöglichten Reflexionen über das spannungsvolle Verhältnis von Schein und Sein werden wesentlich durch den erlittenen wie erzählten Lebensbeginn der Figuren grundgelegt. Ohne das Erfahren durchlässiger Grenzen in der frühen Prägungsphase oder vielleicht besser umgekehrt: insbesondere durch die (ausgestellte) Erfahrung äußerst weiträumiger Verschiebung im geographischen und sozialen Raum einerseits sowie der damit einhergehenden Möglichkeit identitärer Modulation andererseits werden nämlich ganz offenkundig auch Exkurse in – dem Anschein nach – außer- oder übermenschliche Existenzweisen plausibilisiert. Als Eremiten oder gar Heilige unternehmen Simplicius und Co den Versuch, über der dinglichen Welt mitsamt ihren Verstrickungen zu stehen, als teuflische Wesen bewegen sie sich außerhalb der menschlichen Sphäre. Als Romanfiguren erfüllen die Protagonisten gerade in den religiös fundierten Existenzformen nicht bloß die mit dem Erzählbeginn eingeübte Logik des pikarischen

323 Vgl. etwa Ehland/Fajen: Einleitung, S. 13, die den schelmischen „Blickwinkel des ‚Vertrauensschwindlers‘“ alleinig dahingehend funktionalisiert sehen, „den Wahrheitsbegriff in Frage zu stellen und aufzudecken, dass alles auf der Welt gefälscht werden kann.“

324 Als Hinweis auf ein sich wandelndes Fiktionsbewusstsein und vielleicht als Einwand zu einem Urteil von Kleinschmidt: Die Wirklichkeit der Literatur, S. 189: „Die theologische Konditionierung eines theozentrischen Weltbildes, dessen Auflösung sich in der Frühen Neuzeit nur langsam vollzog, ließ für den poetischen Schaffensakt keinen Raum, der einen souveränen Wirklichkeitsanspruch hätte begründen können. [...] Sein schöpferisch zu begründender Wahrheitsanspruch wird noch bis weit ins 17. Jahrhundert hinein stets gegenüber den Einwänden einer theologischen Dogmatik abwehrend zu profilieren versucht. Eine selbstbewußte fiktionale Produktionsästhetik existiert nicht.“

325 Anknüpfend an die Überlegungen von Mohr/Struwe/Waltenberger: Pikarische Erzählverfahren, bes. Kap. 2: „Der Pikaroroman als spezifische Formung von kulturellem Wissen“. Detaillierter ausgeführt in den folgenden Fallstudien 3.2–3.5.

Rollenspiels, sondern invertieren sie auch, da sie als Teufel und Heilige die doch eigentlich in der Maskerade gesuchte und überlebensnotwendige Nähe zur Gesellschaft vielmehr verhindern als herbeiführen. Die dabei entstehenden Grenzüberschreitungen des Irdischen werden, so wird zu zeigen sein, außerdem kaum dazu genutzt, den Bereich der Transzendenz auszuspekulieren, übernatürliches Wissen zu erlangen oder vorbildhafte Frömmigkeitskonzepte vorzuführen,³²⁶ die Mensch und Welt zu lösen helfen. Blickt man genau hin und nicht bloß auf die häufig expliziten Willensdeklarationen, mit denen die Figuren gerade ihre geistlichen Lebenswegentscheidungen begründen, merkt man schnell, dass die Protagonisten sich nicht etwa erst *nach* vollendetem Exkurs der Welt erneut zuwenden. Auch die erzählstrukturelle Pendelbewegung der meisten Figuren, deren Performanz von Teufel oder Heiligem in der Regel temporär und durch die sich stets anschließende Rückkehr zum Weltmenschen begleitet ist,³²⁷ signalisiert deutlich, dass die Romane, selbst wenn die erlebenden Ichs sich kurzzeitig von der Welt distanzieren, in ebendiesen Episoden den Weltbezug keineswegs aufgeben.³²⁸ Vielmehr reichern sie

326 Insbesondere in letztem Aspekt wenden sich die hier vorgestellten Analysen gegen Überlegungen, die den Simplicianischen Schriften einen markanten Wert als Frömmigkeitsdidaxe zusprechen, die Instrumentalisierung der Religiosität durch die Figuren und Romane dabei aber wenig beachten. Ausführlich etwa bei Breuer: *Grimmelshausen. Politik und Religion*, wo der Autor ältere Arbeiten zum selben Thema aufgenommen hat, etwa ders.: *Grimmelshausens simplicianische Frömmigkeit*, oder ders.: *Vergebliche Bekehrungsversuche*. Oder auch Menkhaus: *Aspekte der Selbstfindung*, bes. S. 13, der den *Simplicissimus* als „Erbauungsliteratur“ zu plausibilisieren versucht, oder in: *Simplicius: Auserwählter Gottes?*, bes. S. 293, – ähnlich wie Breuer in stetigem Rekurs auf den Jansenismus – in „der Entfaltung des *Simplicissimus* und der *Continuatio*“ eine „Gnadenlehre des Menschen der Frühen Neuzeit“ erkennt. Vgl. außerdem Kaminski: *Vita Simplicii*, bes. Kap. VII Schlussbetrachtungen, S. 289–307, die den Kreuzinsel-Simplicius als die Figur stilisieren, die „(als Einziger) den richtigen Weg betreten hat“ (S. 295) und als „demütige[r] Einsiedler vor den Toren der Neuzeit“ (S. 303) zu erkennen sei. Summarisch etwa auch bei Rötzer: *Der europäische Schelmenroman*, S. 114/115, der die *novela picaresca* in Deutschland hauptsächlich „als Opus der religiösen Erbauung und Belehrung adaptiert“ sieht. Eine Annahme, die sich weit verbreitet in der Forschung tradiert, vgl. etwa das Statement zur Konfiguration des *Simplicissimus* bei Strobel: *Die Courage der Courasche*, S. 82: „Im *Simplicissimus* hatte sich der Autor an der religiösen Überformung des Schelmenromans orientiert, wie sie von Aegidius Albertinus in seiner Guzmán-Übersetzung (oder vielmehr Nachdichtung) vorgenommen wurde: Der Pikaro wird zum bekehrten Sünder transformiert.“

327 Für die Beer'sche ‚Willenhag'-Dilogie fasst Rusterholz: *Scherz und Ernst*, S. 331, dies sehr treffend als einen „institutionalisierten Wackelkontakt zwischen behaglichem Adelsleben und Eremitenexistenz“.

328 Gerade auch für die „älteren ‚barocken‘ Pikaroromane[]“ kann hier ein „Interesse am Diesseits“ herausgearbeitet werden, das ihnen von der älteren Forschung häufig abgesprochen wurde, insbesondere auch wegen des Lebenswandels der Hauptfiguren,

durch die figürlichen Exkurse in die Grenzbereiche der physischen Welt ihr Vermögen an, (von) Welt zu erzählen. Obwohl Himmel und Hölle hier nämlich einerseits als dichotom (semantisch angereichert etwa mit gut/böse, Erlösung/Verdammnis) sowie andererseits als Begrenzungen des Irdischen behandelt werden und Texte wie Figuren folglich mit einem spezifischen Weltordnungsverständnis operieren, wird dieses Verständnis zugleich gestützt *und* unterlaufen. Denn die Grenzen erweisen sich für die Hauptfiguren als permeabel, ihr Handlungsspielraum dehnt etablierte Grenzziehungen aus; die komplexere Anlage der gesamten Episoden ermöglicht es teilweise zudem, das anzitierte Weltordnungsverständnis samt seiner hier verschobenen Grenzen neu zu interpretieren: nämlich als zu großen Teilen menschlich bzw. im menschlichen Anerkennen allererst gesetztes, nicht aber als natürlich oder göttlich gegebenes. So wird der Mensch als Welt (mit-)schaffende Größe gestärkt, die Religion hingegen zwar in ihrem ideologischen, weltdeutenden Potenzial geschwächt, aber gleichzeitig in der Macht ihrer Welt erzeugenden Mechanismen be- und geachtet. Die Teufels- und Heiligenverkörperungen zeugen so von einem Denken und Experimentieren mit diesen Grenzen, stellen aber keinen Versuch ihrer radikalen Abschaffung dar, sondern vielmehr eine Anerkennung ihrer Wirkmacht im Ordnungssystem der Welt – von der die Literatur lernen könnte.³²⁹

Auch wenn die erzählten und vor dem Erzählten liegenden Lebensanfänge als typisch pikarisch gelten können, fallen die darüber plausibilisierten und im späteren Leben vollzogenen Verkörperungen einer *sanc-titas* oder der dazu gegensätzlichen teuflischen Wesen doch, wie bereits angemerkt, ein Stück weit aus dem Rollenmuster pikaresker Figuren heraus. Denn insbesondere die angenommenen heiligen und/oder teuflischen Wesenszüge mögen zwar mitunter auch das Überleben der jeweiligen Figur in prekären Situationen sichern, führen aber gerade nicht zu einer opportunistisch-partiellen Angleichung an die Gesellschaft, die den Pikaros als stereotypes Verhalten nachgesagt wird. Die Figuren werden als Heilige, Mönche, Eremiten oder Teufel eben kein Teil der Welt, sondern treten mitunter in recht radikale Distanz zu ihr. Einige ausgewählte Episoden dieses teuflischen und/oder heiligen Rollenspiels heben im Folgenden das Moment der Distanznahme hervor und illustrieren, wie sich gerade

die zu bestimmten Zeitpunkten vorgeben, Einsiedler zu sein; vgl. hierfür repräsentativ Kremer: Vom Pikaro zum Landadeligen, S. 118.

329 Diese Bewegungen ordnen sich ein in eine allgemein konstatierte „Verschiebung von primär ethischen Paradigmen zu ästhetischen“; bei Krämer: Pflaumen und Kerne, S. 74.

die Übernahme dieser Rollen für die pikarischen Hauptfiguren als eine Vergesellschaftung störend erweist. Darüber hinaus wird an diesen Episoden im Sinne einer kleinen Phänomenologie herausgearbeitet, dass die Texte trotz der markierten Distanz ihrer Figuren zur sozialen Welt keineswegs eine jenseitige Dimension in den Blick nehmen, sondern die vermeintlich verlassene Welt Dreh- und Angelpunkt der Ausflüge in Richtung Himmel oder Hölle bleibt, so dass es auf verschiedensten Ebenen zu Pendelbewegungen kommt: Die Figuren schwanken in ihrer Gesinnung und dementsprechend der Ausrichtung ihrer Lebensweisen auf Gott oder den Teufel. Die daraus häufig resultierende Verkörperung von Heiligen und/oder Teufeln erfolgt bei genauem Hinsehen meist nicht aus religiöser Überzeugung, sondern es lassen sich andere, nicht auf den ersten Blick ersichtliche Motivationen zur Übernahme der Rollen ausfindig machen, die immer an der (sozialen) Welt orientiert sind, von der die Rollen die Figuren eigentlich distanzieren müssten. So hat die Pendelbewegung in ihren Ausschlagpunkten nicht allein Himmel und Hölle, sondern auch die Welt als ihren konstanten Bezugspunkt. Wenn die Protagonisten demnach eher vordergründig die religiösen Formen und Figuren er- und ausfüllen, liegt es nahe, auch für die von ihnen verfassten Textgebilde zu fragen, ob religiöse Konzepte und Formelemente nicht ebenso funktional eingesetzt werden, keineswegs aber um mit der Adaptation der Formsprache auch religiöse Inhalte zu vermitteln.

In dieser Ambivalenz, dem Oszillieren zwischen der religiösen Oberfläche und den möglicherweise mittransportierten, tieferliegenden Inhalten, ist die zuvor angesprochene, typisch pikarische Schein-Sein-Thematik noch einmal anders produktiv gemacht: Durch die Integration religiöser Ausdrucksformen und Thematiken geben die Lebensbeschreibungen vor, diese auch zu verhandeln, bedienen sich ihrer aber keineswegs, um Erbauung und Andacht zu provozieren oder Paränese zu betreiben. Die Religion, das wird an den im Folgenden behandelten Beispielen immer wieder deutlich, wird zum einen als attraktiver Themenkomplex erkannt, der aus aufmerksamkeitsstrategischen Gründen für die eigene Textproduktion genutzt werden kann, um die bestenfalls erzielte Aufmerksamkeit allerdings auf Aspekte zu lenken, die sich im Feld der Religion besonders gut erkennen lassen, aber auch darüber hinaus im Funktionalisieren und Konstruieren von sozialer Wirklichkeit konstitutiv sind: so etwa das wirklichkeitsbedingende Operieren mit einem gesellschaftlich Imaginären, das Wissen einerseits um die Interdependenz von vermitteltem Weltwissen und dessen Weltwahrnehmung präformierender Potenz, andererseits um die suggestive Wirkung von Zuschreibungen. So intensivieren

die Texte ihre Diskussion der Welt und des Wissens um sie gerade an den Stellen, an denen die Figuren scheinbar in größtmögliche Distanz zu ihr treten.

Heilige

Für die religiösen Modelle der Weltflucht im Klosterleben oder einer Einsiedlerklausur ist eine Dynamik der Distanzierung evident. Beispielhaft setzt der *Simplicissimus* diese Modelle in Szene, wenn er seinen Protagonisten sowohl zum Ende des fünften Buches der Welt plakativ *ADJeu* sagen lässt (ST 544, 21) wie auch zum Ende der *Continuatio* darauf beharren, bloß in seiner einsiedlerischen Inselexistenz zu bleiben (vgl. Cont. 695, 3–697, 10), deren Ort darüber hinaus niemandem mitgeteilt werden dürfe, um im Gegenzug auch der Welt nicht zu gestatten, sich ihm anzunähern (vgl. Cont. 690, 11–14).³³⁰ Scheinbar nach dem Muster des *Simplicissimus* platziert auch der *Corylo* an seinem Ende eine ebensolche Entscheidung.³³¹ Den Protagonisten dieses Romans bewegt jedoch nicht die verkehrte Welt eines Krieges dazu, sich von ihr zu distanzieren, sondern es ist sein individuell durcheinander geratenes nahes soziales Umfeld, das ihn motiviert, sein *übriges Leben in aller Frömmigkeit zu beschliessen* (*Corylo* 174, 35/36), *die Kutte anzuziehen und die Welt zu resignieren* (*Corylo* 176, 39 sowie 176, 45–177, 1). Der Tod seiner kürzlich gehelichten Frau sowie Unsicherheiten bezüglich seiner biologischen Abstammung markieren die Unannehmlichkeiten, die sich für den Menschen als ein soziales wie sozialisierendes Wesen ergeben, und sie treiben *Corylo* in eine derartige Ruhelosigkeit, dass ihm offenkundig das Klosterleben als einzig adäquate Lebensform erscheint. Im vermeintlichen Abseits aller zwischenmenschlichen Verstrickungen verspricht es die Möglichkeit wiederzugewinnender Besinnung, die wohl auch als fokussiertes Denken verstanden werden darf und mit der körperlichen Ruhigstellung in der klösterlichen *stabilitas loci* eine ersehnte Beendigung des Gedankenkarussells verheißt:

330 Insbesondere der Kreuzinselepisode widmet sich Kaminski: *Vita Simplicii*, dezidiert und stellt diesen vermeintlich „eindringlich religiöse[n] Schluss“ (S. 10) gleich zu Beginn seiner Studie in Frage, da es der einzige Zustand wäre, in dem Simplicius Konstanz beweise.

331 Siehe auch Solbach: Der Sinn der Eremitenexistenz, der sich den religiös motivierten Rückzügen in Beers ‚Willenhag‘-Dilogie zuwendet, die nach simplicianischem Vorbild gestaltet seien und seiner Meinung nach maßgeblich dazu dienen aufzuzeigen, „wie sich ein schwacher, sündenbewußter Mensch inmitten der weltlichen Verführung trotz seiner Niederlagen dem tugendhaften Leben annähern kann“ (S. 712).

In solchem hin und widerschweiften meiner Gedanken/ war mir sehr rathsam das beste zu wehlen/ was mir etwan hierinnen und in diesen schweren Fall zum vortrüglichen wäre. Entschlosse mich derothalben ein von allen Welt-Menschen abgesondertes Leben zu führen/ [...]. (Corylo 176, 8–12)

Corylo also entzieht sich den *Welt-Menschen*, obwohl diese paradoxerweise ohnehin eher in ihrer Absenz für diejenige Unruhe verantwortlich zeichnen, der nun wiederum sein Rückzug Abhilfe verschaffen soll. Bemerkenswert ist überdies, dass sowohl Simplicius wie auch Corylo mit ihrem Rückzug an die religiös gerahmten Örtlichkeiten der Einsiedelei wie des Klosters, eine räumliche Grenze zwischen sich und der Welt ebenso wie zwischen sich und dem bisher von ihnen geführten Leben markieren, dieses Leben mitsamt seiner Umwelt dann aber keineswegs hinter sich lassen.³³² Denn die Phase der Isolation ist bei beiden mit der Anfertigung ihrer Lebensbeschreibung verknüpft. In Simplicius' Text ist zu Beginn seiner *Continuatio* eine poetologische Kommentierung zu Machart und Zweck der Schrift integriert – und demnach genau zwischen dem Entschluss zur Einsiedelei auf dem Mooskopf und ihrer ausführlichen Beschreibung platziert. Auch wenn die Schreibszene erst zum Ende der *Continuatio* plastisch ausgestaltet wird und angeblich auf der Kreuzinsel stattgefunden haben soll, ist auch diese erste Einsiedelei bereits deutlich mit einer Reflexion des gelebten wie aufgeschriebenen Lebens verbunden (vgl. etwa Cont. 565, 6–11). Bei Corylo wird die eigentliche Schreibsituation nirgends konkret beschrieben, allerdings suggeriert eine Kombination verschiedener Informationen, dass die Niederschrift im Kloster stattgefunden hat.³³³ Seine Frau hatte ihn zur Verschriftlichung seines Lebens angehalten, er aber wollte dies so lange nicht tun, bis er seine biologische Herkunft geklärt hätte (vgl. Corylo 168, 20–27). Diese Aufklärung nun, die seine Gefühlswelt gehörig in Unruhe versetzt, veranlasst, wie bereits erwähnt, Corylos Klostereintritt, der maßgeblich dazu dienen soll – und dies wohl im Rahmen der schriftlichen Auseinandersetzung mit dem eigenen Leben –, den *wunderlichen Zustand* [seiner Abstammung zu; DF] *betrachten und beschmerten* (Corylo 174, 37/38).

Die in der Isolation platzierte reflektierende Rekapitulation des eigenen Lebens vergegenwärtigt das Vergangene und manifestiert es überdies in seiner verschriftlichten Form, so dass das vorgeblich zu Verabschie-

332 Zur beibehaltenen Weltbezogenheit außerdem Späni: *Poetische Gärtner*, S. 262–264, der die Einsiedeleien in Beers Romanen in ausschließlich „motivischer Verwendung“ sieht, die keinen moralischen Nutzen mehr evozierten.

333 Hierzu auch Fuhrmann: „Allerley Grillen“, bes. S. 236/237.

dende einerseits auf Dauer gestellt und andererseits eben der geflohenen Welt zugänglich gemacht wird, den Weltflüchtigen also in einer Kommunikationssituation mit der Welt hält. Simplicius spricht *die Leut*, denen man *etwas nutzlichs beybringen will* (Cont. 564, 19/20), als breitere Öffentlichkeit und Zielgruppe seiner Schrift direkt an, bevor er den *geliebte[n] Leser* (Cont. 564, 28) aus dem metatextuellen Kommentar zurück in sein gelebtes Leben führt. Und auch Corylo ruft kurz vor der Schilderung seines Entschlusses, ins Kloster zu gehen, den *geneigte[n] Leser* (*Corylo* 173, 7/8) als Adressaten seiner Erzählung ins Gedächtnis, die somit eindeutig mehr ist als ein bloßes Instrument zur Selbstbetrachtung. Zusätzlich zur anhaltenden Weltkommunikation beider Figuren wird ihre proklamierte fromme Haltung erheblich unterminiert: bei Simplicius, da er während seiner Kreuzinselexistenz preisgibt, dass er der Isolation als Hilfsmittel bedürfe, weil er Angst habe, in der Welt nicht beständig fromm sein zu können (vgl. Cont. 695, 7–17); bei Corylo, da er Angst hat, von der Gesellschaft als Statusschwindler erkannt zu werden, hatte er seine adelige Frau nur heiraten können, da es für kurze Zeit wahrscheinlich erschien, dass auch sein Vater adelig war. Doch hat sich das als Trugschluss erwiesen, den er der Gesellschaft aber verschweigt (vgl. *Corylo* 174, 34–176, 3), so dass die fromme Weltflucht letztlich zum günstigen Versteck wird.

Indem genau dieses Moment der selbstgewählten Isolation zur Schreibszene der Autobiographie gemacht wird, überträgt sich die dort ausgestellte Tendenz zur Zweckentfremdung der religiösen Form, die in den Reflexionsbemühungen neben die oder gar anstelle der Jenseitsorientierung die Selbst- und Weltzentriertheit der Gedanken privilegiert, auch auf das Aufgeschriebene. Warum sollte die aus dieser Haltung gewonnene Lebensgeschichte von wahrhafter Bekehrung handeln und exemplarisch dazu anleiten, sich von der Welt zu verabschieden und alleinig Gott zuzuwenden? Ist nicht viel eher auch hier ein vordergründig frommer Aussagegehalt zu vermuten, der im Kern oder wenigstens hintergründig ebenso sehr eine Auseinandersetzung mit und somit auch Hinführung zu der Welt beinhaltet, der nicht ausschließlich in ihrer Perspektivierung auf ein Jenseits, sondern auch in ihrer diesseitigen Qualität Relevanz zugesprochen wird? Dann träte die religiöse Form als Hülle in den Dienst einer eigentlich proklamierten Aufwertung des Diesseits, und Simplicius' poetologischer Kommentar zur Gestaltung seiner Schrift ließe sich nahezu umkehren: [D]aß ich aber zu zeiten etwas possierlich auffziehe/ geschiehet der Zaerthling halber/ die keine heilsame Pillulen koennen verschlucken/ sie seyen dann zuvor ueberzuckert und verguelt (Cont. 563, 19–22).

Courasches Lebensbericht erzählt von einer ähnlichen Situation der Weltflucht, wie sie im *Simplicissimus* und im *Corylo* zu finden ist. Auch sie motiviert ein aufgrund von Kriegswirren turbulentes und die eigene Existenz verunsicherndes Weltleben dazu, sich für eine Weile zurückzuziehen. Zwar ist ihre Isolation nicht wie bei den soeben besprochenen Figuren mit einer Schreibszenen verbunden, die das eigene Leben rekapitulierend vergegenwärtigt und manifestiert, also auf diese Weise, gewissermaßen aus dem Off, einige Aufmerksamkeit für sich zu generieren sucht. Doch sorgt auch diese Protagonistin durch ihre selbstinszenierte Absenz – stilisiert als Entzogenheit einer Heiligen – für allerhand gesellschaftliche Unruhe und indiziert damit eine gewisse Attraktivität der religiösen Form.

Die Ausgangsbedingungen sind nahezu identisch wie im *Corylo* und doch spannungsvoller gestaltet, woraus sich gleich erkennen lässt, welches poetische Potenzial in der narrativen Bearbeitung religiöser Lebens- und Textformen liegt.³³⁴ Ebenfalls nach dem Verlust ihres (ersten) Ehepartners, eines Rittmeisters, entschließt sich Courasche, dem gesellschaftlichen Leben zu entsagen. Spannungsvoll wird ihr Rückzug schon allein deswegen, weil sie für ihre Abgeschiedenheit und die später daraus resultierende Wahrnehmung als Heilige gerade kein Kloster wählt, sondern ein Bordell. So hebt sich die junge Witwe gleich in mehrfacher Hinsicht von ihrer Umgebung ab: *[G]leich wie mir aber mein schwarzer Traur-Habit ein sonderbares Ansehen und erbare Gravitaet verliehe/ zumalen meine Schoenheit desto hoeher herfuer leuchten machte/ also hielte ich mich auch anfaenglich gar still und eingezogen* (Cour. 36, 21–25). Wenn sie sich überhaupt sehen lässt, dann bei der Ausführung von *Frauenzimmer-Arbeit* (Cour. 36, 26/27), so dass die nun von ihr selbst gewählte Isolation im Inneren eines, wenn auch Hurenhauses deutlich dem von Courasche geschilderten Lebensbeginn gleicht, wo sie ebenfalls verborgen vor der restlichen Gesellschaft derartigen Tätigkeiten nachgegangen sei. Dieser Rückzug ins Innere im Anschluss an den ersten erzwungenen Auszug in die Welt des Krieges gleicht demnach einem Neustart, der ergänzend zu den Schlachterfahrungen als Mann eine weitere Facette ihres Seins und Vermögens auszubilden hilft, die durch den Kontakt zum Rittmeister bereits aktiviert worden war: das Spiel mit ihren weiblichen Reizen sowie der Profit, den sie daraus zu schlagen erkennt. Zugleich aber erinnert die Beschreibung der unglaublich Schönen im Bordell, die alle *Anwuerff/ so*

334 Zu diesem Potenzial insbesondere in den Simplicianischen Schriften auch Fuhrmann: Schein-Heiligkeit, wo einige der hiesigen Überlegungen aufgegriffen und erweitert sind.

[auf sexuelle Interaktion; DF] *ziehleten/ gar kaltsinnig annahm* (Cour. 38, 2/3) und die sich insgesamt *gar fremdt und kaltsinnig* (Cour. 38, 32) gegenüber Avancen stellt, die ihr ausgerichtet werden, stark an die Versuche in Märtyrerinnenlegenden, die Standhaftigkeit der sich versagenden Jungfrauen zu brechen, indem man sie im Bordell dem Übermaß an Begehren aussetzt (vgl. etwa die Heiligen Agnes und Lucia). Diese Sinndimension, die über die vage intertextuelle Anspielung suggeriert wird, baut der Text weiter aus und lässt sie parallel zur Ausbildung von Courasches Weiblichkeit laufen, so dass das fünfte Kapitel ihrer Lebensbeschreibung ein spannungsvolles Bild von Courasche als Hure/Heilige entwirft. Ebenso wie die Legendenheiligen beeindruckt nämlich auch Courasche, die sich in ihrem Willen *so unbewoeglich wie ein Felsen* [gibt]/ *bis gantz Wien nicht allein von dem Lob* [ihrer] *unvergleichlichen Schoenheit/ sondern auch von dem Ruhm* [ihrer] *Keuschheit und anderer seltenen Tugenden erfuehlt* ist, so daß man [sie] *schier vor eine halbe Heiliginne* (Cour. 39, 25–30) hält. Der Vergleich ihrer Willensstärke mit der Unverrückbarkeit eines Felsens intensiviert den intertextuellen Bezug zur Lucialegende, versuchen die Widersacher dieser Heiligen die Jungfrau ins Bordell zu bringen, doch: *da waren tusent zu vul, | daz si sie nicht von der stat | brengen da sie was gesat, | wan si was veste alsam ein berc.* So die Version im *Passional*.³³⁵ Zwar bezeichnet Courasche sich bloß als *halbe Heiliginne*, überbietet aber doch die intertextuell aufgerufene ‚ganze‘ Heilige in geradezu blasphemischer Weise: Sie nämlich zeigt sich in potenziert Form standhaft und widersteht nicht allein den Annäherungsversuchen der Männer, sondern muss auch ihren eigenen Trieben Einhalt gebieten, hat sie ihr Leben nämlich keineswegs Jesus Christus verschrieben, wie es die Anspielung auf die Heiligenleben vermuten lassen könnte. In den einzigen Momenten, in denen sie ihren Rückzugsort verlässt, ist zwar die Kirche ihr Ziel. Doch sind ihre Kirchgänge nur dem Anschein nach und für die Welt, von der sie sich distanziert, Frömmigkeitspraxis. Courasche instrumentalisiert die zeitlich begrenzten und somit besonderen Augenblicke ihrer Sichtbarkeit für andere und vornehmlich die Männer außerhalb des Hauses (vgl. Cour. 39, 19–23) vielmehr dazu, die durch ihren Entzug provozierten Begehrlichkeiten kulminieren zu lassen, und zwar auf beiden Seiten: *Da ich nun meine Sach so weit gebracht/ [...] dunckte mich Zeit seyn/ meinen bisher bezwungenen Begierden den Zaum einmal schiessen zu lassen* (Cour. 39, 29–32) und sich dem herangezogenen Angebot an Interessenten ausgiebig hinzugeben. So

335 Lucialegende im *Passional*, S. 29, 52–55.

sind die Kirchgänge zum einen als kleiner Teilaspekt eingebunden in die Konstruktion von Courasches ambivalenter Erscheinung als Heilige/Hure, zum anderen außerdem in die dergestalt vom Text allgemeiner verhandelte Spannung zwischen wahrnehmbarem Schein und einem dahinter liegenden Sein, die sich hier im Besonderen – und dies sowohl im Erzählten wie im Erzählen – als eine Spannung zwischen einer praktizierten Formsprache und deren ‚Missbrauch‘ ausnimmt. Die Ambivalenz des Weltentzugs fungiert hier allerdings nicht nur als kalkuliert eingesetztes Spiel mit der religiösen Lebensform als einer Ermöglichungsbedingung von Courasches späterer Existenz: Durch ihre Schein-Heiligkeit steigert sie im ‚hard to get‘-Prinzip ihre Attraktivität für die Männer. Mit der Distanzierung von der Außenwelt vollzieht Courasche zudem eine klare, im Text auch mehrfach hervorgehobene, Trennung verschiedener Räume, einem Innen und einem Außen, die zugleich verschiedene Wissensbereiche darstellen. So ist die gesamte Phase des Entzogeneins, die für die Welt außerhalb des Hurenhauses als reinste Tugendhaftigkeit erscheinen soll und auch so gelesen wird, ganz buchstäblich hinter verschlossener Tür eine theoretische Vorbereitung auf die sündhafte Praxis, die in Erzählungen und Gedanken bereits all das antizipiert – oder gar vollzieht? –, was mit Beendigung ihres körperlichen Einschlusses dann zunehmend auch für die Welt vor der Tür wahrnehmbar werden wird: **[H]eimlich aber pflanzte ich meine Schoenheit auf/ [...]** (Cour. 36, 27/28; Hervorhebung DF); sie bedenkt ihre Außenwirkung, indem sie Mimik und Gestik trainiert, und dies wiederum alles als Zeichen dafür wertet,

daß ich meiner Wuerthin Toechtern bald nachahmen wuerde; welche auch/ damit solches bald geschehe/ sammt der Alten anfiengen gute Kundschaft mit mir zu machen/ und mir die Zeit zu kuertzen mich offft in meinem Zimmer besuchten/ da es dann solche *Discurs* setzte/ die so jungen Dingen wie ich war/ die Frommkeit zuerhalten/ gar ungesund zu seyn pflegen. (Cour. 37, 2–8)

Neben der hier von Courasche gesuchten Distanz zur Gesellschaft – in der sie sich beinahe als Inkluse entwirft, die nur ihr Kirchgang mit den Leuten verbindet – ist also insbesondere festzuhalten, wie Courasche als handelnde Figur, und vielleicht mehr noch als Erzählerin, Gebrauch macht von einem in der katholischen Kirche äußert wirkmächtigen Narrativ, wenn sie suggeriert, als *eine halbe Heiliginne* wahrgenommen worden zu sein. Sie übernimmt viele Komponenten dieses Narrativs (überragende Schönheit, gerühmte Keuschheit, daraus entstehendes Begehren anderer, Beharrlichkeit in der Entsagung), invertiert es aber funktional. Schließlich ist es keineswegs ihr Ziel, sich endgültig aus der menschlichen, vor allem

der männlichen Gesellschaft zu verabschieden, sondern, ganz im Gegenteil, sich für diese umso interessanter zu machen und ihre *Wahr recht theur an Mann [zu] bringen* (Cour. 39, 16).

Eine derartig vom Text ausgereizte Spannung zwischen einem ausgestellten Rückzug aus der Welt einerseits und der darüber jedoch gesteigerten Bezogenheit auf eben die verabschiedete Welt andererseits prägt auch eine Phase in Simplicius' Leben. Seine gesellschaftliche Isolation allerdings findet auf Ebene der Handlung unter expliziten religiösen Vorzeichen statt, während Courasche die religiöse Deutungsfolie für ihren Rückzug in erster Linie als Erzählerin etabliert. In gewisser Weise aber werden beide aufgrund ihrer Lebensform zu ‚halben Heiligen‘ und ziehen in dieser Qualität einige Aufmerksamkeit auf sich. Mit dem Ende des fünften Buches seiner Lebensbeschreibung hatte Simplicius seine Lesenden in die Einsiedelei geführt, fest entschlossen, der Welt mit einem pathetischen *Adieu* zu entsagen. Im *Gebuerge die Moß* (Cont. 565, 17) versucht er nun, und davon berichtet das erste Kapitel der *Continuatio*, abgeschieden und alleinig auf Gott ausgerichtet zu leben. Doch lässt Simplicius die Welt, die er so resigniert verlassen hatte und weiterhin zu fliehen bestrebt ist, nicht in Ruhe. *Außsehen und Betrachtungen so schoener Lands-Gegend* (Cont. 565, 30/31), in die er sich zurückgezogen hat, verdrängen das kontinuierliche Gebet; die Betrachtung seines vergangenen Lebens, insbesondere der *alte[n] begangne[n] losse[n] Stuecklein* (Cont. 565, 7), die er mit dem Ziel verfolgt, *eine Reu dardurch zuerwecken* (Cont. 565, 8), lassen vielmehr die im verabschiedeten Leben erfahrenen Gelüste erneut aufkeimen; technische Instrumente wie Fern- und Hörrohr verlocken zudem, die Aufmerksamkeit weiter von Gott abzuziehen und auf die Welt zu lenken. Simplicius richtet nicht allein aus der Distanz Gehör und Augen auf die *naechsten Thaeler*] (Cont. 566, 10), sondern ermöglicht den reziproken Kontakt mit deren Einwohnern, indem er sich im Umland von *Hauß zu Hauß* (ebd.) bewegt, um Almosen zu sammeln.

So wendet nicht allein er sich der Gesellschaft zu, sondern sein *un-gewoenliches Einsidlerisches Leben* (Cont. 566, 18/19) weckt auch deren Interesse, da die Leute es, wie der Erzähler meint, für eine *sonderbare Apostolische Heiligkeit* (Cont. 566, 14/15) halten. Auf diese Weise wird auch Simplicius, ungeachtet all der deklarierten Schwachstellen in seinem Eremitenleben, durch Zuschreibung zum Heiligen – und zum Gesprächsgegenstand. Als kolportierte Sehenswürdigkeit wächst seine Bekanntheit, er wird zunehmend nicht allein der *Andacht* wegen, sondern auch *auß Fuerwitz* (Cont. 566, 20/21) aufgesucht; das in ihm diagnostizierte *groß*

Wunder (Cont. 566, 14) rückt aus dem Bereich des *miraculum* in denjenigen der *mirabilia*, spirituelles Interesse weicht der Schaulust. Und die hier wie auch in der *Courasche* nachzuvollziehende Genese eines Neugierde weckenden und Aufmerksamkeit generierenden Attraktionsgegenstandes, dessen religiöse Rahmung – das legen beide Erzählinstanzen nahe – die Anziehungskraft entschieden bedingt, wird als selbstreferentieller Kommentar lesbar: Denn die Wahl von religiösen Lebensformen als Darstellungs- wie Verhandlungsgegenstand der Texte kann auch die *curiositas* eines Lesepublikums wecken; Inszenierungen von Lebenswegen und Verhalten, die vermeintlich das eigene Heil im Blick haben, werden ganz offenkundig als aufmerksamkeitsstrategisch gewinnbringend erachtet.

Pendelbewegungen

Die von Simplicius selbst kommentierte Ambivalenz seines Weltentzugs,³³⁶ der ihn aufgrund der zunehmend nur noch geheuchelten Ausübung dem Teufel näher bringt als Gott,³³⁷ prägt mit diesem Spannungsfeld ‚zwischen Hölle und Himmel‘ aber nicht allein seine Einsiedelei. Das bisher maßgeblich über das Figurenverhalten sich ausdrückende Oszillieren, das in seinem Sowohl-als-auch teils zur regelrechten Kippfigur der Erzählung wird, setzt sich fort, breitet sich aus, liefert die Dynamik auch für die folgenden Kapitel der *Continuatio* und wird nicht zuletzt – darauf wird später noch genauer einzugehen sein – als poetisches Prinzip von Simplicius’ Lebensbeschreibung ins Spiel gebracht.

Kapitel I endet, indem es Simplicius’ Schwanken auf kleinstem Raum noch einmal konzentriert. Die angestrebte Richtung aber scheint klar: [D]och underliesse ich nicht/ die Tugenden und Laster zubetrachten/ und zugedencken was mir zuthun seyn moechte/ wann ich **in Himmel wolte** (Cont. 566, 28–30; Hervorhebung DF). Kapitel II nun greift die vorgeprägten Schwächen in der nicht konsequent durchgehaltenen Askeseleistung auf und berichtet, wie er *einmahls faullentzt* [] (Cont. 567, 12), sich dem einsiedlerischen Stand gemäß ausgesprochen *unnuetze* [] *Gedancken* (Cont 567, 13) über Verschwendung und Geiz macht, darüber einschläft und kurzerhand gerade nicht im Himmel, sondern

336 Dass Simplicius’ Einsiedlerexistenzen im Kern überwiegend wenig religiös motiviert sind, sondern anderen Logiken folgen, wurde mehrfach herausgestellt, etwa bei Hess: *Poetics of Masquerade*; Gruenter: *Simplex eremita*; Kaminski: *Vita Simplicii*.

337 Vgl. Cont. 566, 24–28: [...] *wurde darumb nit desto gottseliger/ sondern je laenger je kaelter/ saumseliger und schlimmer/ also daß man mich beynahe einem Heuchler oder heiligen Schalck hett nennen moegen; [...]*.

in der Hölle landet: [D]ann so bald ich die Augen zugethan hatte/ sahe ich in einer tieffen abscheulichen klingen den hoellischen Groß-Fuersten Luciferum [...] (Cont. 567, 26–28). Doch so wie Simplicius schon während seiner eigentlich auf Himmel und Gott ausgerichteten Einsiedlerphase immer wieder von der zurückgelassenen Welt angezogen wurde, bleibt er auch als Besucher der Hölle nicht lang vor Ort. Er wird zum unbemerkten Begleiter des höllischen Personals, das als personifizierte ‚Verschwendung‘ und ‚Geiz‘ in die Welt ausgesandt wird, um die Menschen zu verderben. Simplicius reist in seinem Traum demnach wieder durch die Welt: *Also hat ich das Glueck im Schlaff viel schoene Staett zubeschauen/ die unter tausenden kaum einem wachent ins Gesicht kommen/ oder zusehen werden* (Cont. 587, 6–8). Dabei kann er zugleich beobachten, was er sich vor dem Einschlafen gefragt hatte: ob der Geiz oder die Verschwendung das schlimmere Übel seien.

Wäre dieser Traum auch eine eigene Untersuchung wert,³³⁸ interessiert mit Blick auf die Pendelbewegung zwischen Himmel und Hölle hier das Moment des Aufwachens, mit dem Simplicius eigentlich wieder in seine Einsiedelei versetzt werden müsste, die nun aber weniger im von ihr geprägten Lebensmodus aufgegriffen wird als in der für sie benötigten Lokalität: *JCh spazierte einsmahls im Wald herumder meiner eitelen Gedancken Gehoer zugeben/ [...]* (Cont. 603, 8/9). Die der Einsiedelei immer noch inadäquaten, nun *eitelen* *Gedancken* führen ihn zwar nicht wie die vorherigen *unnuetzen* in die Hölle, bringen stattdessen aber scheinbar den Teufel zu ihm. Baldanders tritt auf, führt Simplicius die Wandelbarkeit der Welt vor Augen und fasziniert ihn darüber hinaus mit einer anderen verheißenen Fähigkeit: mit *eine[r] Kunst* [nämlich]/ *dar-durch* [man] *mit allen Sachen so sonst von Natur stumm seyn/ [...]/ reden koenne[]* (Cont. 604, 23–25). Schon Baldanders’ plötzliches Auftreten hatte Simplicius zur spontanen Frage verleitet: *wer bist du aber sonst/ der Teuffel oder sein Mutter?* (Cont. 604, 1/2) Und trotz seines durchaus vorhandenen Interesses am Angetroffenen, intensiviert sich der Eindruck einer Teufelsbegegnung spätestens in Anbetracht des sich fortsetzenden Gestaltwandels und der Zauberschrift, mit welcher der Wandelbare Simplicius das Geheimnis seiner Kunst in ein zufällig vorhandenes Buch notiert. Erst dieser sich verfestigende Eindruck dann lässt Simplicius’ eigene Einsiedlerexistenz wieder aktuell werden: *villeicht ist dieser Bald-*

338 Heßelmann: Gaukelpredigt, hat sich diesem Traum schon sehr früh mit Blick auf die Fiktion gewidmet, die Grimmelshausen in Auseinandersetzung mit zeitgenössischer Romankritik für eine lehrreiche Allegorie produktiv mache.

anders der Sathan gewest/ der dich hierdurch verführen will; weistu nit wie es den alten Einsidlern ergangen? (Cont. 606, 7–9)³³⁹

Die hier erinnerten Heiligenviten dienen ganz offensichtlich als Folie, die Geschehnisse im eigenen Leben zu deuten. Sie sind dem Protagonisten, das klärt sich etwas später auf, aus einem seiner Bücher bekannt: den *Legenten der alten Heyligen* (Cont. 606, 27), die er nicht allein als Weltdeutungshilfe, sondern, ihren Exempelcharakter würdigend, auch als Richtschnur fürs eigene Leben in Anspruch nimmt.³⁴⁰ Wie diese Richtschnur exegetisch von ihm entwickelt wird und dass dieses Verfahren keineswegs unproblematisch ist, zeigt sich allerdings, wenn das Ratgebermedium und der Umgang damit im Handlungsgang entfaltet werden. Denn Simplicius liest die Legenden zwar, um *durch gute Beyspiel [s]ich in [s]einem abgesonderten Leben geistlich zu erbauen* (Cont. 606, 28/29), aber mindestens ebenso sehr auch deswegen, um *die Zeit zupassiren* (Cont. 606, 29).³⁴¹

Indem Simplicius nun über Zufallslektüre die Vita des Alexius aufschlägt, deren Inhalt er als Erzähler kurz resümiert, konkretisiert sich das Leitmedium einmal mehr. Wie Simplicius korrekt wiedergibt, handelt die Alexiuslegende von einem, der zunächst auf Pilgerfahrt auszog, dann aber ins Elternhaus zurückkehrte, um jahrelang, als Sohn unerkannt, unter einer Treppe im Haus zu leben und dort schließlich unbemerkt zu sterben. Obwohl Alexius also die *stabilitas loci* radikalisiert, indem er sie auf einen kleinsten Lebensraum einschrumpft, scheint es so, als nehme Simplicius' Lektüre ausschließlich das Moment des Pilgerns in den Blick, um mithilfe des Heiligen eine Entscheidung auch für sein Leben zu treffen. Bereits der Kapiteltitel kündigt an: *Der Eremit wird auß einem Waldt- ein Wall-Bruder* (Cont. 607, 2); und auch wenn Alexius seine Einsiedelei nicht im Wald, sondern im Durchgangsraum eines Hauses suchte, die Weltentsagung folglich steigerte, indem er sie inmitten von Menschen praktizierte, verkehrt Simplicius den durch Alexius vorgeprägten Weg zum Heil.

339 Zuvor bereits ST 605, 22/23: [...] *oder es sey villeicht der Teuffel selbst/ mich als einen Einsidler zuversuchen/ und zubetruagen*; [...]. Vgl. zur Verbindung dieser Teufelsidentifikationen mit zeitgenössischer Romantheorie und -kritik Heßelmann: Fiktion und Wahrheit, S. 175/176.

340 Eingehender zur Exemplarität des Antonius für den erlebenden Simplicius Bergengruen: Teufelszeug und Heiligenlegenden, bes. S. 327–329. Darüber hinaus macht er auf eine Parallelität von Simplicius' Mooskopf-Einsiedelei mit derjenigen seines biologischen Vaters aufmerksam, die sich maßgeblich auch durch beider Orientierung am Heiligen Antonius ergebe (vgl. S. 329).

341 Hierzu auch Berns: Buch der Bücher, S. 105.

Zu diesem im Kapiteltitel angekündigten Schluss aber kommt Simplicius weder wegen Alexius' vorbildlicher Beständigkeit noch seiner Pilgertätigkeit, auch wenn der kurze, sich an die Viteninhaltsangabe anschließende Ausruf das zunächst vermuten lassen könnte: *[A]ch! sagte ich zu mir selbst/ Simplicii was thust du? du ligst halt hier auff der faulen Berrenhaut und dienest weder GOtt noch den Menschen!* (Cont. 607, 10–12) Dieser vermeintlich kritischen Selbstreflexion aber folgt ein Rasonnement, das durchaus von der Vita des Alexius stimuliert ist, aber sehr viel egoistischere Motive für Simplicius' Entscheidung zu erkennen gibt und den Dienst an den Menschen bloß noch als ökonomisch kalkulierten Tauschhandel geltend macht sowie das Vertrauen in Gott völlig aufgibt. Die Selbstbeschreibung als *zimblicher Zifferant* (Cont. 606, 15), als der er die Zauberschrift des Baldanders hatte entschlüsseln können, erweist sich folglich auch mit Blick auf seine bibelexegetischen Fähigkeiten als zutreffend. Was für Alexius nämlich Ziel des religiösen Lebenswegs ist: in der radikalen Entsagung letztendlich auch das eigene physische Leben aufzugeben, versetzt Simplicius in Angst: *[W]er allein ist/ wann derselbe faelt/ wer wird ihm wieder auffhelffen?* (Cont. 607, 12–14) Und dieses Ende in Isolation ist es auch, das Simplicius weiter intensiv beschäftigt.³⁴² Seinen Mitmenschen will er sich ausschließlich deswegen zuwenden, damit auch *sie* [ihm] *hingegen hinwiederumb* (Cont. 607, 15) zu Hilfe kommen. Er wähnt sich als *todtes Glied deß Menschlichen Geschlechts*

342 Ein alternativer Vorschlag zur Deutung bei Bergengruen: Teufelszeug und Heiligenlegenden, bes. S. 336–338, der die Vita des Alexius als beispielgebend für die „Beständigkeit in der örtlichen Veränderung“ (S. 338) betrachtet. Die Argumentation bezüglich eines in Isolation erlebten ‚Falls‘ wird auf der Kreuzinsel wieder aufgegriffen, dies sogar zweimal; hier könnte eine geistliche Reifung Simplicius' angedeutet sein. Zunächst weist Simplicius seinen Zimmermann-Kameraden darauf hin, Gott besonders gefällig leben zu müssen, da nur er in der Inselwelt als Hilfe zugegen sein wird: *aber noch ein groessere Schuldigkeit seye es/ daß er ihme umb seine Guete und Barmhertzigkeit dancke; in dem er ihn so Vaetterlich auß deß leidigen Sathans Luest und Fallstrick gerissen: und ihn vor seinem zeitlichen und ewigen Fall behuettet haette; es wuerde uns vonnoethen seyn vorsichtiger zuwandlen/ als wann wir mitten in der Welt unter dem Volck wohnten; dann solte einer oder der ander oder wir alle beyde fallen/ so wuerde niemand vorhanden seyn/ der uns wiederumb auffhuelffe/ als der liebe GOtt/ den wir derowegen desto fleissiger vor Augen haben: und ihne an underlaß umb Hilff und Beystand anflehen muessen* (Cont. 668, 3–13). Hier zeigt Simplicius also genau das Gottvertrauen, welches ihm während seiner Mooskopf-Einsiedelei fehlt, und er bestätigt diese Haltung, wenn der holländische Schiffskapitän ihn mit ebender Argumentation – dass Simplicius auf der Insel niemand helfen könne, ginge es ihm schlecht (vgl. Cont. 696, 8–19) – zur Rückkehr nach Europa motivieren möchte. Doch Simplicius ist überzeugt: *betreffend die Hilff der Menschen deren er bey seinem Abscheid beraubt seyn mueste/ bekuemmere ihn solches im geringsten nichts/ wann er nur GOtt zum Freunde hab* (Cont. 696, 29–31).

(Cont. 607, 17), wenn er in der Einsiedelei bleibt; doch ist der Tod hier keineswegs Visualisierung für seine dysfunktionale Rolle in der mitmenschlichen Nächstenliebe, sondern schlicht Ausdruck existenzieller Selbstsorge: *[W]ie wirstu den Winter außdauren koennen* (Cont. 607, 18/19)? Diese Frage beschäftigt ihn, weil er eine abnehmende Fürsorge seiner Mitmenschen befürchtet, die ihn bei härteren Witterungsbedingungen im Gebirge nicht mehr aufsuchen würden und überhaupt ihr Interesse an ihm verlieren könnten: *[W]ann du aber verneujahren hast/ werden sie dich nit mehr wuerdigen* (Cont. 607, 22/23). Dann müsste er auf Gott vertrauen, würden die Menschen ihn anstelle von Almosen *vor ihren Thueren mit helff dir GOtt abspeysen* (Cont. 607, 24/25). Was Alexius konnte, im völligen Gottvertrauen anspruchslos unter der Treppe in seinem Weltentzug sterben, liegt Simplicius offenbar fern. So rezipiert er den Heiligen in seiner wegweisenden Funktion nicht nur äußerst selektiv, sondern ersetzt ihn vollends durch ein anderes Leitmedium: *[V]illeicht ist dir Baldanderst darumb persoehnlich erschinen/ damit du dich bey zeiten vorsehen: und in Unbestaendigkeit diese Welt schicken sollest/ [...]* (Cont. 607, 25–28).

Simplicius' spontane Reaktionen auf die Figur des Baldanders, die eine teuflische Natur hinter ihm vermuten, als auch die Charakterisierung der soeben abgespulten Gedanken als *Anfechtungen* (Cont. 607, 28) lassen den nun getroffenen Entschluss zum Lebenswandel als teuflisch induziert erscheinen. Insofern der Protagonist in seiner Entscheidung zum Pilgern aber weiterhin in einem geistlichen Lebensmodell bleibt, überlagern sich hier heilige und diabolische Züge. Mit dem als möglichem Teufel gelesenen Ratgeber an der Seite ist es dann auch wenig überraschend, dass das simplicianische Pilgerwesen von einer ebenso großen Scheinheiligkeit geprägt ist wie die Einsiedelei.³⁴³ Dass die Erzählung aus diesen doppelten Anziehungskräften nicht nur im Kleinen ihre Spannkraft bezieht, sondern diese Spannung auch über die episodenintern ausgestalte-

343 Vgl etwa: Cont. 608, 29–32: *ich wuste ihm aber mit meinen guten Maul-Leder unter dem Schein frommer einfalt und heiliger auffrichtiger Meinung dergestalt zubegegnen/ daß er mir gleichwol angeregten Urkundt mittheilete/ [...]*; Cont. 609, 16–18: *hierzu war mein Habit und Leibs-Gestalt fast bequem und befuerderlich/ sonderlich die Leut zur Freygebigkeit zubewegen [...]*. Simplicius expliziert sogar, wie er Wissen über den eigennützigen Selbsterhalt aus der Suggestion einer frommen Lebensform von der Einsiedelei mit ins Pilgern nimmt: *ich nam kein Geld zum Allmosen an/ weil ich wuste was mir solche Gewohnheit in meiner eremitage genutzt/ [...] damit brachte ich zuwegen/ wo ich etwann ein par Heller verschmaehete/ daß mir hingegen beydes an Speiß und Tranck mehrers geben wuerde/ als ich sonst umb ein par Kopffstuck haet kauffen moegen* (Cont. 609, 28–30 u. 32–35). Diese Gedanken lassen überdies eine ähnlich kaufmännische Kalkulation erkennen wie das Abwägen der Lebensformen im Anschluss an die Lektüre der Alexiusvita.

ten Ambivalenzen hinausgehend produktiv macht, gibt ein Erzählerkommentar zu verstehen, der den Ausblick auf das folgende Geschehen formuliert und das Pendeln zwischen Himmel und Hölle auch als weiterhin leitende Dynamik ausweist: *Damals war ich zwar noch nicht so gar gottloß wie ich es hernach wurde/ [...]* (Cont. 609, 7/8).

Die Doppelung von Simplicius' ‚Leben‘, das nicht nur eine erlebte Dimension hat, sondern in seiner Beschreibung auch zu einer von ihm vorgelegten Erzählung wird, lässt es hier überdies zu, in den beiden in Erwägung gezogenen Leitbildern für ebendieses Leben auch Modelle für die Poetik von dessen Erzählung zu sehen.³⁴⁴ Dass Simplicius bei seiner Zufallslektüre gerade die Alexius-Vita aufschlägt, wirkt sich auch in dieser Hinsicht als bedeutsam aus. Denn obwohl die kurze Inhaltsangabe diesen Aspekt nicht eigens erwähnt, hat gerade dieser Heilige, dessen Nachfolge Simplicius anzutreten vorgibt, kurz vor seinem Tod das eigene Leben aufgeschrieben, könnte folglich in dieser Hinsicht als ebenso exemplarisch geltend gemacht werden. Die Anlage von Simplicius' Erzählung als Vita, die von verschiedenen Versuchungen geprägt ist, ihn aber an beiden gesetzten Endpunkten (am Ende des 5. Buches wie am Ende der *Continuatio*) angeblich alleinig Gott bekennen lässt, ähnelt den *Legenten der alten Heyligen* (Cont. 606, 27) in jedem Fall – abgesehen von Simplicius' ausbleibendem Tod, der ihn vollständig in die Gemeinschaft der Heiligen integrieren würde. Dass Simplicius' *imitatio* beider Formen – der des gelebten wie des erzählten Lebens – wohl auch gar nicht in erster Linie auf dieses Heil zielt, deckt schon seine explizit formulierte Motivation zur Legendenlektüre auf, die weniger der Erbauung als dem Zeitvertreib dienen soll. Dieses Prinzip der Kurzweil dann greift diejenige Gestalt, die von Simplicius zu Beginn der *Continuatio* als zweite, sein Leben leitende Größe neben die Heiligen gesetzt wird, nahezu performativ auf: Nur für eine je sehr kurze Weile behält Baldanders dieselbe Gestalt, er wandelt sich fortlaufend und vertreibt Simplicius als Gesprächspartner wie Anschauungsobjekt folglich die Zeit. Darüber hinaus rät er zwar nicht explizit davon ab, das Leben – wie die Heiligen – allein auf das göttliche Heil auszurichten, aber doch ausdrücklich dazu, sich *in [die] Unbeständigkeit diese[r] Welt [zu] schicken* (Cont. 607, 27);

344 Berns: Die ‚Zusammenfügung‘, S. 312, charakterisiert den Umgang des Romans mit „frühchristliche[n] Anachoreten und andere[n] Heiligengestalten“, die „für den *Simplicissimus*-Roman Orientierungsfunktion haben“, als „eine[] ästhetisierende[] Mutation der Präfigurationslehre“.

anstelle von Gott setzt das vom mitunter teuflisch zu lesenden Baldanders proklamierte Prinzip folglich die Welt zentral.³⁴⁵

Bemerkenswert ist nun, dass Baldanders nicht allein das vom Leben anzuvisierende Ziel, die Welt, vorgibt, sondern dass sich mit seiner Figur auch eine Poetik erhellen lässt, die allererst zu ebendieser Zielsetzung führt. Er vermittelt Simplicius nämlich auch eine Lehre, die zwar in Geheimschrift notiert ist, aber von Simplicius zu folgender Botschaft dechiffriert werden kann: „Magst dir selbst einbilden, wie es einem jeden ding ergangen, hernach einen dirscurs daraus formirn, und davon glauben, was der warheit ähnlich ist, so hastu was dein nährlicher vorwitz begehret.“ Diese Anleitung soll dazu dienen, *mit stummen Dingen [...] reden [zu] koennen* (Cont. 606, 12). Nun ist Baldanders selbst zunächst nichts anderes als *ein steinerne[s] Bildnuß* (Cont. 603, 9/10), das erst dann zu sprechen beginnt, als Simplicius *den Hebel* (Cont. 603, 26) ansetzt.³⁴⁶ Sodann kann die Figur Simplicius' Neugierde antwortend begegnen – man könnte auch sagen: erklären, was Simplicius' nährlicher Vorwitz beehrte, hatte sich Simplicius nämlich beim Auffinden des Dings darüber *verwundert/wie es doch in dise Wildnuß kommen seyn moechte* (Cont. 603, 16/17). Der sich mit und um Baldanders formierende *discurs* wirkt demnach selbst bereits nach dem Modell gestaltet, das Simplicius von dem Ange- troffenen als Lehre erfährt, und die ganze Episode präsentiert sich als Produkt der Einbildungskraft. Wenn Simplicius dann vorgibt, das eigene Leben an seinen Lesarten sowohl der Alexiusvita, aber eben auch der Figur des Baldanders zu orientieren, setzt er die Einbildungskraft als poetisches Prinzip³⁴⁷ neben das *imitabile* der Heiligenlegenden.³⁴⁸ Inso-

345 Siehe hierzu auch Zeuch: Das Versprechen der „ewigen Seligkeit“?, S. 28: „Aus der Einsicht in die Unerkennbarkeit Gottes, des menschlichen Telos und so fort im Hier und Jetzt folgt nicht eine Absage an die Welt im Sinne des Überweltlichen, sondern ein Appell, sich innerweltlich, in der Absage an das Heilige profan einzurichten.“

346 Siehe hierzu auch Heßelmann: Gaukelpredigt, bes. S. 235–245 sowie S. 251, der ebenfalls bei Simplicius' Hebeltechnik ansetzt, um einerseits den zeitgenössischen Stand der Forschung zum poetologischen Potenzial des Baldanders zu resümieren sowie andererseits in Auseinandersetzung mit frühneuzeitlicher Dichtungstheorie eigene Deutungen zur „Wirklichkeitsverwandlung und [...] Gestaltung möglicher Realität durch den Dichter“ (S. 241) zu entwickeln, die sich auch in jüngerer Forschung zu Fragen reflektierter Fiktionalität immer wieder finden (etwa jüngst bei Bergengruen: Teufelszeug und Heiligenlegenden), wenngleich Heßelmanns argumentative Fluchtlinie, dem Titel der Studie gemäß, stark auf die Vermummung der Wahrheit in der Fiktion der Allegorie abzielt (vgl. S. 244/245). Ähnlich in ders.: Fiktion und Wahrheit, wobei über die Lesart des Baldanders als „Allegorie für den Lebenslauf des Simplicius und seines bedeutungsambivalenten Romans“ (S. 169) auch allgemeiner dessen Reflexe frühneuzeitlicher Romantheorie und -kritik diskutiert werden.

347 Zum Zusammenhang von der Lehre durch Baldanders und einem Verständnis von Fiktionalität des Romans vgl. Menkhaus: Zeichen – Sprache – Fiktionalitätseinge-

fern überlagern sich also auch in der poetischen Kombination von der religiösen Form einer Vita mit ihren Momenten der Versuchung, Bekehrung sowie des Bekenntnisses einerseits und den angedeuteten Erzeugnissen der teuflisch beflügelten Einbildungskraft andererseits himmlische und höllische Erzählprinzipien im *Simplicissimus Teutsch*.

Teufel

Während die Protagonisten als Einsiedler, Mönche oder Heilige vorgeben, die Welt zu fliehen, sorgen sie als teuflische Wesen vielmehr dafür, dass die Welt sich von ihnen distanziert oder sie – weitaus radikaler noch – vollständig aus ihren Reihen entfernen will. Deutlich belegen dies etwa zwei Episoden aus Simplicius' Lebensbeschreibung, die beide ‚Verteufelungen‘ des Protagonisten zum Gegenstand haben: Sie führen detailliert vor, wie Simplicius von anderen Figuren für den Teufel gehalten wird und wie er mit ebendieser Rollenzuweisung umgeht. Die erste Episode ereignet sich kurz nach seiner Flucht vom elterlichen Hof und der dort tobenden Soldatenmeute. Wie bereits erwähnt, trifft Simplicius im Wald auf den Einsiedler, durch den er seine christliche Erziehung erhalten wird. Doch ist der Erstkontakt dieser beiden Figuren keineswegs so heilsorientiert, wie es die spätere Erziehung zu einem *Christenmenschen* (ST 40, 1/2) vermuten lassen könnte. Die beiden erkennen sich nämlich gerade nicht als einen Gottesmann und eine für die religiöse Lehre aufnahmebereite *tabula rasa*. Vielmehr ist das erste Aufeinandertreffen als eine Konfrontation zweier Teufel inszeniert, die Kontaktaufnahme vom Gefühl der Bedrohung und einer daraus resultierenden Abwehrhaltung geprägt. Simplicius steckt noch in einem hohlen Baum, in den er sich nachts, allein im Wald, aus Angst zurückgezogen hatte, als er plötzlich eine Stimme wahrnimmt, die – wie er es als Erzähler weiß und demzufolge auch die Rezipierenden erkennen können – ein Gebet spricht (vgl. ST 32, 14–21). Dem erlebenden Simplicius aber sind diese Worte *ein[e] gantz unverstaendliche Sprach/ auß deren [er] nicht allein nichts fassen konte/ sondern auch ein solche/ vor deren Selzamkeit [er sich] entsetzte* (ST 32, 22–25). Da diese Worte aber auch versprechen, daß

ständnis, der mit dem Verweis auf den ‚zu formierenden Diskurs‘ insbesondere einen „Darlegungscharakter“ anstelle eines „absoluten Deutungsanspruchs“ der Literatur in ihrem Verhältnis zur Realität betont (hier S. 336). Gersch: Geheimpöetik, bes. S. 103, deutet die von Baldanders gelehrte dichterische Einbildungskraft eher als göttlich inspiriert denn als teuflisch induziert.

348 Hierzu auch Bergengruen: Teufelszeug und Heiligenlegenden, bes. S. 339.

dessen/ der sie redete/ Hunger und Durst gestillt werden (ST 32, 25/26), setzt der Text die für das Heilige charakteristische Ambiguität eines gleichzeitig abschreckenden Tremendum wie reizvollen Faszinosum auf ironische Weise um: Der ausgehungerte Junge wagt sich nämlich, angezogen von der Verheißung und trotz anhaltender Furcht, aus seinem Versteck, nur um der entsetzlichen wie attraktiven Audition eine bloß noch Angst einflößende Vision zuzuordnen. Ihm präsentiert sich eine Gestalt in flickenhafter Kleidung, mit wildem Bart und bleicher Haut, die zudem mit allerhand Devotionalien behängt ist (vgl. ST 32, 29–33, 10), die der Junge jedoch nicht als solche identifizieren kann, so dass er, ob der für ihn lediglich *scheußlich[en]* und *foerchterlich[en]* (ST 33, 7) Erscheinung, *anfienge zu zittern/ wie ein nasser Hund* (ST 33, 8). Geradezu in Panik versucht er, das angetroffene Wesen von sich fernzuhalten. Dazu bläst er wie ein Verrückter in seinen Dudelsack und gibt durch das exzessive Spiel zu erkennen, wie er das ihm Unbekannte (*und weil ich ihn nicht kennete*; ST 33, 10/11) mit vorhandenem Weltwissen einzuordnen versucht. Simplicius verbindet nämlich ganz offensichtlich den Sichteindruck und insbesondere die davon ausgelöste Emotion der Furcht mit Informationen über die Welt, die sein Knan ihm während der Einweisung in bäuerliche Tätigkeiten vermittelt hatte.³⁴⁹ Dank dieser Basis ist Simplicius nun davon überzeugt, dass *dieser alte Greiß mueste ohn Zweifel der Wolff seyn/ davon [ihm sein] Knan kurtz zuvor gesagt hatte* (ST 33, 11–13). Der Wolf, das hatte der Junge gelernt, sei auf alle Fälle, gern auch *vermittelst [der] Sackpfeiffen* (ST 21, 16) zu vertreiben, stelle er nämlich für Mensch und Tier eine Gefahr dar (vgl. ST 23, 7–12). Simplicius' du-delnde Abschreckung dieser von ihm im Einsiedler diagnostizierten Gefahr verfehlt ihren Effekt im ersten Moment nicht, wirken die Geräusche auf den Eremiten doch durchaus bedrohlich.³⁵⁰ Er zeigt sich höchst irritiert

349 Siehe hierzu auch Kap. 2.2 Weltbefähigung durch Sprache? Vgl. außerdem Greene: „To see these black lines“, S. 338, die Simplicius' Fehldeutung des Einsiedlers als eine Übergeneralisierung der emblematischen Lektüre interpretiert, die für Simplicius kennzeichnend sei. Zwar ist problematisch, dass Greene für die Ausbildung dieser Kompetenz bei Simplicius ganz wesentlich die Unterweisung durch den Einsiedler heranzieht, die der Identifikation seiner Figur als Wolf notwendigerweise nachgestellt ist. Doch trifft das diagnostizierte signifikante Auseinandertreten von Bild und zugehöriger sprachlicher Zeichen hier durchaus zu, das im weitesten Sinne mit der Relation von Büchern – präziser wäre wohl: sprachlicher Informationsvermittlung – und Welt in Verbindung gebracht wird: „The joke is that he [Simplicius] has here, as elsewhere, mistaken life for books.“

350 Ironischerweise werden hier das Instrument sowie sein Spiel zur Abschreckung des Teufels gerade so inszeniert, dass es selbst teuflische Qualität hat, indem es mit seinem kakophonischen Lärm der Vorstellung von himmlischer Harmonie geradezu entgegensteht und, wie die folgende Reaktion des Einsiedlers belegt, vielmehr *discordia*

von der *gehlingen und ohngewoenlichen Music, an einem so wilden Ort* (ST 33, 17/18), und glaubt sich einem *teufflich[en] Gespenst* (ST 33, 20) gegenüber, das gekommen sei, ihn wie den Heiligen Antonius zu versuchen, indem es seine Andacht bedroht. Der Eremit sieht sich also ebenso wie Simplicius mit einem – in seinem Fall sogar *dem* – *Feind deß menschlichen Geschlechts* (ST 30, 26) konfrontiert, den er mittels Spott und Hohn loszuwerden versucht.³⁵¹ Auch das gelingt, wie der Erzähler, erneut nicht ohne Ironie,³⁵² berichtet. Denn die beschwörende Annäherung des Einsiedlers an den ‚bösen Feind‘ ruft in diesem *ein solch Grausen und Schrecken* (ST 33, 29/30) hervor, dass er durch eine Ohnmacht handlungsunfähig und daher zugleich einer korrekten Identifikation zugänglich gemacht wird – somit ist im selben Moment dann durchaus auch der teuflische Geist verschwunden.

Diese erste Interaktion zwischen Simplicius und dem Einsiedler demonstriert, wie nicht allein eine Verteufelung zweier Figuren stattfindet, sondern die beiden Figuren zugleich eine je eigene Form des Exorzismus betreiben, um das vermeintlich teuflische Gegenüber zu vertreiben. Während Simplicius in den Gedanken des Einsiedlers allerdings explizit als *teufflich* adressiert wird, vollzieht sich die Verteufelung des Eremiten über eine gestaffelte Semiose, die dem erlebenden Simplicius selbst nicht bewusst ist, wohl aber eine unterhaltsame Spielerei für die Rezipierenden darstellt. Der Protagonist identifiziert im Zuge eines simplen Syllogismus den Einsiedler zunächst einmal lediglich als Wolf: ‚Der Wolf ist eine angsteinflößende Bedrohung. Mein derzeitiges bedrohliches Gegenüber ruft Angst in mir hervor. Also ist mein Gegenüber der Wolf.‘ Kennt Simplicius, wie er selbst angibt, zu dieser Zeit *weder Gott noch Menschen/ weder Himmel noch Hoell/ weder Engel noch Teuffel* (ST 20, 19–21), erschließt sich ihm die christliche Lesart für den vom Knan angesprochenen Wolf als dem Feind der Schafherde und somit als Bedrohung der Gemeinde Gottes (vgl. Apg. 20, 28/29) nicht. Von den Rezipierenden kann diese Sinndimension jedoch mitgelesen werden, der Wolf somit als Teufel erscheinen – als der neutestamentlich geprägte Antagonist Gottes und somit als größte Bedrohung der christlichen Gemeinschaft. Die mindestens doppelte Codierung des Knan-Gesprächs – als situativ-konkrete

markiert. Zum „Teuflische[n] Lärm“ sowie zur „Discordia“ des Teufels Schneider: Teufelsklang und höllische Stille, bes. S. 83–90.

351 Für die Vorstellung einer Abwehr des Teufels durch verhöhrendes Lachen siehe Röcke: Höllengelächter und Verlachen des Teufels, bes. S. 153 u. 155/156.

352 Allgemein zum Einsatz von Ironie, gerade innerhalb der Einsiedeleien des Protagonisten, als Merkmal satirischen Schreibens vgl. Simmank: Heiligenleben und Utopismus.

Unterweisung für den angehenden Hirtenjungen einerseits, als allgemein allegorisch-anthropologische Weltdeutung andererseits – befördert den Eindruck, im Moment der ersten Begegnung von Simplicius und dem Einsiedler eine Konfrontation zweier vermeintlicher Teufel zu erkennen, deren Ziel die gegenseitige Vertreibung ist. Wurde Simplicius' Hirtenamt noch belobigend eingeführt, indem er als Erzähler eine ganze Reihe renommierter christlicher wie ‚heidnischer‘ Hirten aufführt (vgl. ST 21, 23–22, 33), deren Nachfolge er dank der ihm vom Knan verliehenen Aufgabe angetreten habe, ist es schlussendlich allein die durch die Bibel gestützte Metaphorik der vom Wolf bedrohten Schafherde, welche die folgenden Episoden maßgeblich dynamisiert. Die Relevanz dieser *trefflichen* Instruction (ST 21, 10) und ihr vom *Lob der Hirten* (ST 21, 9) differenter Stellenwert sind bereits durch den Kapitteltitel angezeigt, da die Instruktion dem verheißenen Lobpreis dort regelrecht als Appendix *angehaengt* [] (ST 21, 9) ist. Während die Belehrung in dem Kapitel, in das sie integriert ist, als Anhang fungiert, konkretisiert sich die religiöse Dimension der vom Knan anzitierten Bildlichkeit in der Konfrontation mit dem Einsiedler zunehmend, wenn sie als Wissen mit Simplicius gleichsam aus dem bauerlichen in ein geistliches Setting wandert und dort in das oben beschriebene Spiegelverhältnis der reziproken Verteufelung eintritt. Dieses wiederum zeitigt allerhand skurril-komische Effekte und subvertiert die soeben noch aktualisierte biblische Metaphorik letztendlich, da sie den Jungen zu einer völlig fehlerhaften Deutung der Welt veranlasst. In Anbetracht ihrer hier ausgestellten Wirksamkeit, die Komik aus dem Missverständnis generiert, erweist sich die christlich grundierte *treffliche Instruction* des Knans viel eher narrativ als ideologisch funktionalisiert. Nun könnte man einwenden, dass Simplicius sein Wissen bereits inadäquat vermittelt wurde und es somit gar nicht zu einem korrekten Verhalten in der Welt anleiten könne, der kritische Seitenhieb hier dann auch eher auf die mangelhafte elterliche Ausbildung als auf die religiöse Weltdeutung gerichtet sei.³⁵³ Doch lässt sich dieser Einwand durch das Spiegelverhältnis zum Eremiten entkräften, der aufgrund seiner religiösen Vorbildung – in seinem Fall wohl keineswegs erworben von einem unwilligen oder unfähigen Lehrer als vielmehr durch religiöse Schriften wie die *uitas patrum*, im Speziellen die Vita des Heiligen Antonius – schließlich ebenso wenig in der Lage ist, die sich vor ihm abspielende Situation richtig

353 Der Erzähler charakterisiert sein Elternhaus selbst als problematisch, vgl. ST 27, 28–31.

einzuschätzen und sich adäquat in ihr zu verhalten.³⁵⁴ Erst ab demjenigen Moment, ab dem der Einsiedler erkennt, dass sein Gegenüber keineswegs eine teuflische Versuchung ist, und Simplicius in der Folge zudem davon überzeugen kann, dass er, der Einsiedler, keineswegs der Wolf sei, ist eine Annäherung der beiden, ja sogar ein mehrjähriges familienähnliches Zusammenleben möglich.

Die zweite, hier zu betrachtende Verteufelung ähnelt der ersten in vielerlei Hinsicht, kann darüber hinaus aber als poetologischer Kommentar zu Teufelserzählungen gelesen werden, die, *ob sie schon nicht von importanz seyn/ [...] doch lustig zu hoeren* (ST 230, 6/7) sind. Wieder ist es der Protagonist, der von anderen Figuren für den Teufel gehalten und daher auszutreiben versucht wird. Diesmal aber kann er die Rollenzuweisung erkennen und den Spielraum, der sich aus der Rolle ergibt, für seine eigenen Zwecke nutzen. Bereits der Titel des letzten Kapitels im zweiten Buch des *Simplicissimus* verheißt ein Auftreten des Teufels: *Wie der Teufel dem Pfaffen seinen Speck gestolen/ und sich der Jaeger selbst faengt* (ST 230, 2/3). Während die Verwendung des direkten Artikels allerdings voraussetzt, dass ‚der Teufel‘ als eine eindeutige Figur existiert, auf die man problemlos referieren kann, gibt der Kapitelverlauf den Teufel vielmehr als ein gesellschaftliches Konstrukt zu erkennen.

Alles beginnt mit einem Mundraub: Während Simplicius’ Truppe einer *reiche[n]* Caravana (ST 230, 16) auflauert, geht ihnen der Proviant aus, was verschiedene Probleme mit sich bringt. Zunächst muss das Verhungern abgewendet werden: Nötige Pläne werden ersonnen, um Nahrungsmittel zu besorgen. Das eingenommene Versteck kann aber nicht verlassen werden, ohne den geplanten Hinterhalt zu gefährden. Simplicius denkt sich gemeinsam mit seinem Kameraden ein erstes Rollenspiel aus, das ihnen, getarnt als Malergeselle und Student, erlaubt, die Truppe zu verlassen und im nahe gelegenen Dorf Proviant zu beschaffen. Während Simplicius den Studenten im Pfarrhaus absetzt, weil dieser weiß, *daß es ein trefflich Convivium* [beim Pfarrer; DF] *setzten solte* (ST 231, 5), zieht Simplicius selbst weiter durchs Dorf. Schnell schon entdeckt er einen mit Pumpernickel gefüllten Backofen und beschließt, diesen nachts zu stehlen. Seine eigene kleine Mission hätte hier also beendet sein können. Doch muss er seinen zurückgelassenen Kameraden im Pfarrhaus einsammeln – ein Umweg, der Simplicius nicht nur in eine

354 Simmank: Heiligenleben und Utopismus, S. 82, charakterisiert den Einsiedler gar als „einen Glaubenshelden vom Zuschnitt Don Quixotes“, der, „[ü]berstudiert an den ‚Legenden der alten Heiligen‘ [...] zum Kampf gegen die Windmühlenflügel der eigenen Phantasie“ anhebe.

zunächst missliche Lage bringt, sondern damit auch der Erzählung Raum für Digressionen eröffnet. Diese entfalten sich auf Grundlage der sehr eigenwilligen Interpretation eines Bibelwortes, handelt ironischerweise gerade der in der Folge zum Teufel gemachte Simplicius nach der göttlichen Paränese, die im Alten Testament Moses an das Volk Israel vermittelt, im Neuen Testament Jesus auf eine der Versuchungen des Teufels in der Wüste antwortet: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein“ (Dtn 8, 3 sowie Mt 4, 4). Doch ignoriert Simplicius dabei den zweiten Teil der Belehrung: „sondern von allem/einem jeden Wort, was/das aus dem Mund des Herrn geht“. Vielmehr kommt es zu einer Spiegelung des Gesprächs mit dem Einsiedler, bei dem Simplicius seine selektive wie literale Rezeption biblischer Worte schon einmal unter Beweis gestellt hatte, indem er während des ‚Vater unser‘ auf die Worte: *unser taeglich Brod gib uns heut*, antwortet: *Gelt du/ auch Kaeß darzu?* (ST 38, 17/18) Das letzte Kapitel des zweiten Buches entwickelt aus dieser Pointe eine komplette Handlung und inszeniert die ‚göttlich legitimierte‘ Ergänzung zum Brot beinahe noch als Gottes Wundergabe: Der Student nämlich hat das Rollenspiel etwas zu ernst genommen und Simplicius’ Malertalente derart herausgekehrt, dass der Pfarrer die zwei kurzerhand durch die Räumlichkeiten führt, um Gemälde zu sichten, die einer Restauration bedürften. Obwohl sich Simplicius aus dieser Verpflichtung herausreden kann, lässt ihn etwas anderes aufmerken: [O] mirum! *da sahe ich/ daß der schwartze Himmel auch schwartz voller Lauten/ Floeten und Geigen hienge/ ich vermeyne aber die Schincken/ Knackwuerst und Speckseiten/ die sich im Kamin befanden* (ST 232, 22–25). Diese ‚himmlische‘ Erscheinung nun veranlasst ihn umgehend zu den Gedanken, *wie [er] sie obgedachtem Bach-Ofen voll Brod zugesellen moechte* (ST 232, 29/30). Unter einem Vorwand kann Simplicius vorerst das Pfarrhaus verlassen, plant aber die nächtliche Wiederkunft, um Brot wie Fleisch zu stehlen. Da das Gebäude gut geschützt ist, muss er durch den Kamin einsteigen. Doch das Seil, das ihn hätte wieder herausbefördern sollen, reißt, und Simplicius’ Fall verursacht ein solches Geräusch, dass die Haushälterin in der Küche nach dem Rechten sehen will. [S]ie *griff nach einem Brand/ hielte das Liecht daran/ und fieng an zu blasen/ [Simplicius] aber bliese viel staerker zu/ als sie selbst/ davon das gute Mensch so erschrack/ daß sie Feur und Liecht fallen liesse/ [...]* (ST 234, 26–29). Was der Fall desjenigen zu präfigurieren scheint, der – wie Simplicius hier selbst kommentierend in Erinnerung ruft – vor kurzer Zeit noch einem Engel glich (*wie hierbevor die Closter-Frauen im Paradeis sagten*; ST 235, 15/16), erfüllt sich in der Folge: der Teufel ist im Haus.

Verschreckt läuft die Haushälterin zum Pfarrer und erzählt, *daß ein greulich Gespenst in der Kuechen waere/ welches zween Koepff haette* (ST 235, 8–10). Simplicius, der diese Unterredung überhört, begreift schnell: Sie muss das *Bueschel Haar auff dem Kopff* (ST 235, 10/11) für sein monströses zweites Haupt gehalten haben, und so versucht er, aus der Wahrnehmung der Haushälterin für sich Profit zu schlagen. Er baut seine *greuliche* Gestalt weiter aus, indem er Gesicht und Hände schwärzt, sich mit Kücheninventar behängt und beginnt, allerlei Hausrat in der Küche herumzuwerfen, um durch das Gepolter für weitere Verunsicherung zu sorgen. Dem ‚Poltergeist‘ wollen beide menschlichen Bewohner sich stellen, gewappnet, wie der Erzähler pointiert, dem Teufel zu begegnen. Denn der Pfarrer

[...] kam mit seiner Koechin *Processionsweis* daher/ welche zwey Wachsliechter in den Haenden/ und einen Weyhwasser-Kessel am Arm trug/ er selbst aber war mit dem Chor-Rock bewaffnet/ sampt den Stollen/ und hatte den Sprengel in der einen/ und ein Buch in der andern Hand/ auß demselben fieng er an mich zu *exorciren*/ [...]. (ST 235, 24–29)

Simplicius reagiert adäquat auf das ihm entgegengebrachte Verhalten, übernimmt die Fremdzuschreibung und füllt sie mit eigenem Leben:

Weil er mich dann nu vor den Teuffel selbst hielte/ so gedachte ich/ es waere billich/ daß ich auch wie der Teuffel thaete/ daß ich mich mit Luegen behuelffe/ antwortet derowegen: Jch bin der Teuffel/ und will dir und deiner Koechin die Haels umbdraehen! (ST 235, 30–236, 3)

Das Gespräch zwischen dem Exorzisten und dem gleichermaßen erlebten wie gespielten Teufel setzt sich fort und gibt deutlich zu erkennen, wie hier drei Menschen zur selben Zeit am selben Ort in mindestens zwei verschiedenen Wirklichkeiten leben. Während der Pfarrer dem ange-troffenen Teufel *mit der allerhoechsten Beschwoerung* befiehlt, *wieder hin[zu]fahren/ wo [er] herkommen waere* (ST 236, 5/6), antwortet Simplicius zwar in seiner Rolle *mit gantz foerchterlicher Stimm* (ST 236, 7), aber doch wahrheitsgemäß, *dass solches unmueglich seye/ wenn [er] schon gern wolte* (ST 236, 7/8). Nur, möchte man ergänzen, sitzt er leider in der Falle, aus der ihn gerade die Teufelsrolle befreien soll, in deren Authentifizierung Simplicius auf einmal Unterstützung durch Springinsfeld erfährt, der noch auf dem Dach weilt und bemerkt, *daß* [Simplicius sich; DF] *nemlich vor den Teuffel* (ST 236, 12) ausgibt. Spontan steuert er diverse Tiergeräusche bei und ergänzt die *foerchterliche* Soundscape (vgl. ST 236, 8–22). Schlussendlich führt der vom Pfarrer kontinuierlich fort-

gesetzte Exorzismus ironischerweise in der Tat dazu, dass der in mehrfacher Hinsicht selbstgemachte Teufel verschwindet: Während der Pfarrer nämlich noch damit beschäftigt ist, seine apotropäischen Gesten zu vollführen, entdeckt Simplicius eine offene Tür – und entwischt. Zu seiner Truppe kehrt er dann nicht nur mit der nötigen Nahrung im Gepäck zurück, sondern auch mit einer unterhaltsamen Erzählung:

Die gantze Partey erquickte sich mit dem jenigen das wir gestolen hatten/ und bekam doch kein einiger den Klucksen darvon/ so gesegnete Leut waren wir! Auch hatten alle ueber diese meine Farth genugsam zu lachen/ [...]. (ST 237, 5–8)

Der Pfarrer hingegen, dessen erlebte Wirklichkeit eine andere war, kann das Lachen-Machende der Situation erst später erkennen; der *eingemene Schrecken* (ST 239, 1) wirkt fort, bis Simplicius sich brieflich als ‚Der Jäger‘ zu erkennen gibt, auch dem Pfarrer die zweite Wirklichkeitsdimension erzählt und den entwendeten Speck üppig vergütet.

Beide soeben besprochenen Episoden deuten an, dass der Teufel eigentlich nicht existiert – und eben doch existiert. Das für den Teufel gehaltene Gegenüber ist zunächst bloß etwas, das nicht klar einzuordnen ist, weil es gewohnte Ordnungen irritiert und in dieser Qualität des Unbekannten in erster Linie Furcht einflößt. Die Figuren – Simplicius in der Speck-Raub-Episode ausgenommen – verteufln dieses unbekannte und daher bedrohliche Gegenüber aber keineswegs intentional und reflektiert; sie deklarieren das Angetroffene nicht etwa zum Teufel, um in dieser analogisierenden Bewegung gewisse vermeintlich teuflische Attribute zuzuweisen. Vielmehr glauben sie aufgrund gewisser Rahmenbedingungen, wahrhaftig dem Teufel zu begegnen. Dabei ist es bemerkenswert, wie der Text mehrfach darauf hinweist, dass diese Rahmenbedingungen in Wissen wurzeln, das über verschiedenste Erzählprozesse (mündliche wie schriftliche) gewonnen wurde und so deutlich beobachten lässt, welchen Einfluss Erzählungen auf die Weltwahrnehmung nehmen können. Die Unterweisung des Knans macht den Jungen später glauben, dem Wolf (einem der Symboltiere des Teufels) zu begegnen, obwohl er einem Eremiten gegenübersteht. Dessen Wahrnehmung der Situation wiederum fußt deutlich auf der Legende des Heiligen Antonius, interpretiert er das komische Geräusch im Wald seiner persönlichen Wüste als teuflische Versuchung und den Jungen als ebensolches Gespenst. Der Prieser zieht Simplicius’ grüne Jägerkleidung als Indiz zur Identifikation heran, *weil er etwan gelesen oder gehoeret hatte/ daß sich der Teuffel gern in gruenen Kleidern sehen lasse* (ST 236, 24/25). Insbesondere die Speck-Raub-Episode lässt den bemerkenswert komplexen Prozess einer Verteufelung,

nahezu sukzessive, nachvollziehen, da so ziemlich alle der in der Episode auftretenden Figuren an der Konstruktion der Teufelsfigur teilnehmen und spezifische Eigenschaften beisteuern, die ihre je eigene, durch Vorwissen präformierte Vorstellung vom Feind Gottes und des menschlichen Geschlechts zu erkennen geben. So baut sich ein Bild des Teufels auf, der einen monströsen, deformierten Körper besitzt (Haushälterin; Simplicius), einem Poltergeist gleich laute Geräusche produziert (Simplicius), bei dem die Grenze zum Animalischen verschwimmt (Springinsfeld), der aber der menschlichen Kommunikation mächtig ist und sich vor religiösen Symbolen fürchtet, auf alle Fälle aber zu vertreiben ist (Pfarrer). Dieser kollektive Konstruktionsprozess gibt die durchaus wirkmächtige Teufelsfigur folglich als reine Projektionsfläche zu erkennen, auf der sich allerhand Wissen versammelt, das sich aus kolportierten Volksmeinungen oder anderem tradierten Erzählgut speist. War Simplicius in der Konfrontation mit dem Einsiedler ausschließlich Objekt der Verteufelung, weiß er die Annahme von Priester wie Haushälterin geschickt für sich zu nutzen³⁵⁵ und bindet sich aktiv in den teuflischen Konstruktionsprozess ein. Indem er die Fremdwahrnehmung aufgreift und in der Selbstinszenierung spiegelt wie auch intensiviert, bestätigt er die Weltwahrnehmung der anderen, und der Text gibt deutlich zu verstehen, dass jeder Mensch den Teufel erhält, den er erwartet.

Was für den einen zum Rollenspiel wird, ist für die anderen Wirklichkeit; und doch sind auch sie nicht unbeteiligt an der Maskerade. Denn sie verleihen unwissentlich, aber durch ihre präformierte Weltsicht diejenige Maske allererst, die der wenigstens zunächst unwillentlich Maskierte in der Folge instrumentalisieren und damit seinen Handlungsspielraum enorm erweitern kann – sowohl in den aufmerksamkeitsregenden unmenschlichen wie nicht-menschlichen Verhaltensweisen als auch über den damit gewonnenen Fluchtweg. Während hier das gesellschaftlich Imaginäre, die Teufelsfigur, Leben rettet, kann es, wie eine Passage aus der *Courasche* demonstriert, auch die Existenz zerstören und demgemäß den individuellen Handlungsspielraum einengen bis auflösen. Mehrfach wird auch Courasche während ihres Lebens zur Hexe oder zum Teufel gemacht; in den meisten Fällen handelt es sich um eine dem heutigen

355 ST 171, 4–175, 10, beinhaltet eine weitere Episode, die sich hier hinzuziehen und als Lenschritt deuten lässt, begreift Simplicius dort erstmals, dass gewisse Merkmale an ihm für teuflisch gehalten werden, so dass er dementsprechend beginnt, aus dieser Wirkung auf andere Profit für sich zu schlagen. Siehe zur Zusammengehörigkeit der Verteufelungsepisoden auch Merzhäuser: Satyrische Selbstbehauptung, bes. S. 163; Bergengruen: Macht der Phantasie/Gewalt im Staat, bes. S. 148; Fuhrmann: Does War Bring out the Devil in You?

Wortgebrauch entsprechende Verteufelung, die eine Person durch sprachliche Adressierung als Teufel abqualifiziert, indem sie als böse diffamiert wird und demnach von der Gesellschaft auszugrenzen ist.³⁵⁶ Auch hier lässt sich folglich ein Akt der Maskierung erkennen, innerhalb dessen die Teufelsmaske eingedenk ihrer gesellschaftlichen Wirkmacht allerdings intentional verliehen wird, um sich des dergestalt Verteufelten entledigen zu können.

Courasche widerfährt diese Maskierung beispielsweise durch einen Angreifer, dessen intendierte Vergewaltigung sie abzuwehren versucht; die Kombattanten befinden sich nicht nur in einem körperlich ausgetragenen *Gefecht* (Cour. 81, 6), sondern verunglimpfen sich auch gegenseitig, wobei der Angreifer Courasche mit einer sich steigernden Reihe an Schimpfwörtern belegt. Er heißt sie *eine Hur/ eine Vettel/ eine Hex/ und gar einen Teuffel* (Cour. 81, 7/8), wohl um zu signalisieren, dass sie keiner Schonung wert sei, und um sein gewalttätiges Vorgehen vor sich selbst zu legitimieren. Zunächst nämlich ist keine andere Person zugegen, bis ein ebenfalls im Wald sich befindender Musketier auf das *Balgen* (Cour. 81, 10) aufmerksam wird und bemerkenswerterweise ausgerechnet Courasche, dem deklarierten Teufelsweib, zu Hilfe kommt. Bei diesem Musketier handelt es sich um Springinsfeld, mit dem Courasche in der Folge eine eheähnliche Verbindung eingehen wird. Am Ende dieser Liaison dann instrumentalisiert Springinsfeld in ähnlicher Form wie der zu Beginn noch von ihm vertriebene Frauenschänder das gesellschaftlich Imaginäre, das die Teufelsfigur und ihr Verhältnis zu Hexen konstruiert, um sich der Courasche gewaltsam zu entledigen sowie diesen Akt vor der Gesellschaft zu rechtfertigen. Angestachelt durch seine Saukumpane, wie Courasche glaubt, sei ihr Pseudo-Ehemann Springinsfeld fest entschlossen, sie loszuwerden, da sie, die Wirtschaftende in der Beziehung, ihn mit dem Geld kurzhält. Ein erster nächtlicher Angriff auf Courasche ist fehlgeschlagen. Springinsfeld hat ihr zwar vorgeblich schlafwandelnd mit der Faust ins Gesicht schlagen können, so dass sichtbare Spuren der nicht mehr intakten Beziehung zwischen den beiden bleiben (vgl. Cour. 121,

356 Siehe dazu vor allem Battafarano: Courasches Literarizität, bes. S. 190–198. Wiederholt in Battafarano/Eilert: COURAGE, bes. Kap. 2: „*Courasche* – eine Schrift gegen den Hexenwahn“, das insbesondere vorzuführen bestrebt ist, wie Grimmelshausen mit „*Courages Vita* [zeigt], dass die Misogynie der frühen Neuzeit eine Grundlage der Hexenlehre war, welche maßgeblich zur alltäglichen Verbreitung des Hexenwahns beitrug“, in dem sich „Neid, Rache, Herrschaftsansprüche[] und Unterwerfungswünsche[] des männlichen Geschlechts“ niedergeschlagen hätten (S. 72).

24–27).³⁵⁷ Zur Trennung aber kam es nicht, so dass ein zweiter Anlauf von Seiten des Mannes erfolgt, der,

als [Courasche] abermahl mitten im besten Schlaff lag/ [sie] bey der Mitten kriegte/ auf die Achsel nahm/ mit [ihr] also im Hembd/ wie er [sie] erdappt gehabt/ gegen des Obristen Wachtfeuer zulieffe/ und [sie] allen Ansehen nach/ hinweg werffen wolte. (Cour. 121, 28–32)

Auch wenn die expliziten Diffamierungen hier ausbleiben, sprechen die Zeichen eine deutliche Sprache: Die unliebsame Frau soll im Feuer landen, weil sie – wie Springinsfeld seine Tat entschuldigt, aber die Zeichen der Teufelsnähe zugleich anreichert – *ueberall mit giftigen Schlangen umgeben gewesen* (Cour. 122, 26/27), die er durchs Feuer lediglich zu entfernen trachtete.³⁵⁸

Auch wenn sich Courasche als Erlebende hier über Springinsfelds Handlungen *unwillig[] und schreyent[]* (Cour. 122, 12) empört, suggeriert sie an verschiedener Stelle als Erzählerin selbst eine gewisse Nähe ihrer Person zum Teufel – gerade auch in dem Bericht über genau die Lebensphase, die durch die beiden soeben besprochenen Verteufelungen begrenzt ist.³⁵⁹ Diese Lebensphase nämlich umspannt ziemlich exakt Courasches Zusammensein mit Springinsfeld,³⁶⁰ und ihre gemeinsame Geschichte ist in vielen Elementen nach dem Modell einer Teufelsbündner-

357 Springinsfeld scheint kurzzeitig das zu gelingen, was Batafarano: Courasches Literarizität, S. 187/188, dem italienischen Ehemann unterstellt: „Auf den Körper seiner Frau will er mit einem Stock als sinnbildlichem Federkiel öffentlich seine virile Unterschrift setzen.“ Für weitere Ähnlichkeiten zwischen den Beziehungen zum italienischen Ehemann und zu Springinsfeld siehe Batafarano/Eilert: COURAGE, bes. S. 97/98.

358 Detaillierter zu den Hexen-Anspielungen in dieser Episode Batafarano/Eilert: COURAGE, S. 97–102.

359 Entgegen Batafarano: Courasches Literarizität, S. 197: „Damit die Leser von *Trutz Simplex* in bezug auf Hexerei und Hexenlehre keinem Mißverständnis erliegen, vermeidet Grimmelshausen jegliche Berührung der Courasche mit dem Teufel.“ Batafarano ist daran gelegen, Courasche von jeglicher Nähe zu Hexen oder dem Teufel freizusprechen. Er konzentriert sich anstelle dessen darauf, derartige Diffamierungen ihrer Figur durch andere alleinig als ein Mittel der Unterdrückung der Frau durch den Mann zu interpretieren. An dieser Stelle ließe sich seine Interpretation der Unterdrückung durch Benennung mit Butler noch weitertreiben, da Courasche sich als Erzählerin der Adressierung bedient und sie produktiv zu nutzen beginnt. Vgl. Butler: Haß spricht, etwa S. 10.

360 Dieser cheähnlichen Verbindung mit Springinsfeld ist schon einige Aufmerksamkeit zuteilgeworden. So wird in ihr etwa die Emanzipation Courasches gesehen, die ein Resultat der vorherigen erniedrigenden Handlungen der Männerwelt sei, indem Courasche nun Springinsfeld erniedrigt; vgl. Hillen: „Warumb das, Courasche?“; Hamidouche: Courasches Ehen, bes. S. 239/240. Batafarano/Eilert: COURAGE, S. 97–109, konzentrieren sich maßgeblich auf das Moment der Trennung beider Figuren, das durch eine Fülle von Anspielungen auf Hexenprozesse geprägt sei.

erzählung gestaltet: Zwei Figuren binden sich für eine begrenzte Zeit aneinander, die Lebensbedingungen des Bündnisses sind vertraglich geregelt, der eine Partner bietet Luxus und Wissen, der andere gibt als Gegenleistung seine Seele auf und liefert sich der Verdammnis aus, die in der katholischen Tradition durch die Vermittlungsleistung Heiliger abgewendet, in der protestantischen Tradition durch das menschliche Gewissen und die individuelle Reue vor Gott in Gnade aufgehoben werden könnte.³⁶¹ Während Courasche andernorts, wie am Beispiel ihres Aufenthalts im Wiener Hurenhaus herausgearbeitet wurde, das Narrativ der Heiligenvita ausgesprochen produktiv und eigensinnig für ihre Zwecke nutzt, bearbeitet und entkernt ihre Lebensbeschreibung hier mit der Erzählung vom Teufelsbund eine weitere Textsorte der ursprünglich geistlichen Literatur ideologisch, die bereits durch literarisierende Adaptationen wie etwa das *Faust-* und *Wagnerbuch* die Schwelle von der alleinig frömmigkeitspraktischen zur unterhaltsamen Literatur überschritten hat.

Springinsfeld wird, wie eben hervorgehoben, wegen der Akustik auf Courasche aufmerksam, ein *wildes Geschrey* (Cour. 81, 6) lockt ihn *durch den Busch* (Cour. 81, 11) zu der Auseinandersetzung. Obwohl die Geräuschkulisse, die Springinsfeld neugierig gemacht hat, Courasche als *eine Hex/ und gar einen Teuffel* (Cour. 81, 7/8) erscheinen lässt, entscheidet er sich dennoch dazu, ihr zu helfen, *vornemlich als [sie] ihn gleich gueldene Berg versprach/ und ihn [ihre] ausbuendige Schoenheit blendet und bezwang* (Cour. 81, 17–19). Der Hinweis auf die Versuchungen durch angebotenen Reichtum und verheißungsvolle Schönheit, die überdies mit einem Blendwerk assoziiert werden, stützt die ursprüngliche Fremdbeschreibung als Teufel. Indem Courasche ihr Verhalten, Springinsfeld für sich zu gewinnen und ihn schlussendlich auch vertraglich an sich zu binden, ausdrücklich als *imitatio diaboli* interpretiert, wird die Fremdbeschreibung immer mehr zur Selbstbeschreibung:

Jch verfolgte das/ was ich angefangen/ und unterstunde zu fischen/
dieweil das Wasser trueb war; und warum wolte ichs nicht gethan haben/
da doch der Teuffel selbst diejenige die er in solchem Stand findet/
wie sich mein Leffler befande/ vollends in seine Netze zu bringen
untersteht? Jch sage dieß nicht/ daß ein ehrlicher Christen-Mensch/
den Wercken dieses seines abgefäimten boesen Feindes zu folgen/ an
mir ein Exempel nehmen soll/ **weil ich ihm damahls nachamte/** sondern
daß *Simplicius*, dem ich diesen meinen Lebenslauff allein zueigne/

361 Zur Differenzierung siehe Müller: Der andere Faust, S. 577/578; außerdem, stark an Müller orientiert, Münkler: Narrative Ambiguität, S. 134–148; dies.: Höllenangst und Gewissensqual, S. 252 sowie S. 262/263.

sehe/ was er vor eine Dame an mir geliebt [...]. (Cour. 87, 4–14; Hervorhebung DF)

Springinsfeld geht ihr in der Tat ins Netz, sie besiegeln ihr Bündnis durch einen Vertrag mit *folgende[n] Punkten* (Cour. 87, 19), die unter anderem eine totale Verfügungsgewalt Courasches über Springinsfeld sicherstellen und die christliche Ehe verunmöglichen, da Courasche diese erst einzugehen bereit ist, wäre sie, die Unfruchtbare, von ihrem Pseudo-Ehemann geschwängert. Schon diese Bündnisartikel erinnern etwa an Mephostophiles' Pakt mit Faustus, wie ihn die *Historia von D. Johann Fausten* erzählt.³⁶² Zwar äußert Springinsfeld Courasche gegenüber lediglich seine übergroße Liebe und die daraus erlittene metaphorische Verletzung als Anliegen für seine Verbindung mit ihr. Doch ähneln Courasches Leistungen dem Vertragspartner gegenüber im Groben dem Mehrwert des Teufelspakts, den Faust oder Wagner mit ihrem teuflischen Geist aushandeln oder als Lockmittel von ihm erhalten. Courasche sorgt für ein Leben in Wohlstand, weder an Geld noch an Nahrung mangelt es (vgl. Cour. 93, 18–22 u. Cour. 100, 5–10), sie macht sich und den ihren die Gesellschaft durch Geld und weitere Schmiermittel gewogen (vgl. etwa Cour. 100, 10–17), Springinsfeld kann als Herr agieren, was ihm ohne Courasche in dem Maße nicht möglich gewesen wäre (vgl. Cour. 92, 29–31). Es fällt auf, dass Courasche ebenso wie die teuflischen Geister von Faust und Wagner alles bietet, was in den Bereich der *luxuria* gezählt werden kann. Und selbst mit exklusivem Wissen wartet sie auf, an dem sie Springinsfeld teilhaben lässt, selbst wenn dieser zu keiner Zeit einen derartigen Wissensdurst formuliert, der wenigstens bei Faust ursächlich für das Teufelsbegehren ist.³⁶³ Bei den Informationen, die Courasche bereithält, handelt es sich allerdings keineswegs um Metaphysisches, sondern um deutlich am Diesseits orientierte Tricks, die dazu dienen, sich gerade im Leben und in der Welt zurechtzufinden. An all dem, was sie sogar Wissenschaften nennt, lässt sie Springinsfeld teilhaben und erfüllt somit in modifizierter Form neben Wohlstand, Nahrungsüberfluss und Vergesellschaftung auch die im Teufelspakt meist mit ausgehandelte konstitutive Wissenskomponente:

362 Vgl. *Historia* 851, 17–852, 18, hier bes. die Versprechen, die der Geist Faust abnimmt: *daß er sein/ deß Geistes/ eygen seyn wolte* sowie *daß er allen Christgläubigen Menschen woelle feind seyn*, was eine Eheschließung verunmöglicht.

363 Vgl. bes. *Historia* 848, 29/30. Zum gesteigerten Wissensdurst in der *Historia* Münkler: Höllenangst und Gewissensqual, bes. S. 252/253.

[D]ann als ich mich mit ihm paaret/ war er einfaltiger als ein Schaaf/
und kam wider abgefaembter von uns/ als ein Luchs und Kern-Essig
seyn mag. Aber die Warheit zu bekennen/ so sind ihm solche seine
Wissenschafften nicht umsonst ankommen/ sondern er hat mir das
Lehr-Gelt zuvor genug bezahlen muessen. (Cour. 90, 33–91, 2)

Hatte Springinsfeld schon vor offiziellem Vertragsabschluss Courasche als seine Gegenleistung alle Macht über ihn zugesichert, *sintemahl er [sie] mehr vor eine Goettin als vor eine irrdische Creatur halte/ von deren er auch jederzeit entweder den Sentenz des Todes oder des Lebens [...] ja alles gern annehmen wolte* (Cour. 86, 29–32), erweist sie sich weniger Gott nah, wie es Springinsfelds Gedanken hier suggerieren, sondern teuflernah, versucht sie ihm schließlich die Verdammnis einzuhandeln. Bei der Beendigung ihres eheähnlichen Zustandes nämlich gelingt es Courasche, *daß er [ihr] zugleich [ihren] Spiritus famil. um eine Cron abkauffen solte/ welches auch geschahe* (Cour. 124, 31/32). Bei dem genannten *Spiritus* handelt es sich um einen *dienende[n] Geist* (Cour. 102, 13) im Glas,³⁶⁴ der allerhand Wunderwerke vollbringen kann, seinen Besitzer etwa reich, wissend und beliebt machen soll (vgl. Cour. 102, 15–23). Das Ding ersetzt Courasche also funktional in Springinsfelds Leben. Indem ihm dieser Gegenstand von ihr vermacht, genauer noch: erneut vertraglich zugesprochen wird, bleiben die beiden Figuren auch weiterhin metonymisch aneinandergebunden, die ‚Paktzeit‘ dehnt sich durch den erneuten Vertragsabschluss aus, obwohl das physische Zusammenleben bereits beendet ist. Die Ausdehnung müsste eigentlich bis zu Springinsfelds Lebensende reichen, da sich an den Geist im Glas gewisse Regeln binden: Man darf diesen nämlich ausschließlich für weniger Geld verkaufen, als man ihn erworben habe. *[W]er ihn hat/ biß er stirbt/ der muß/ [...] mit ihm in die ander Welt reissen/ welches ohne Zweifel [...] die Hoell seyn wird [...]* (Cour. 103, 22–25). Da Springinsfeld von Courasche dazu verpflichtet wurde, ihr das Ding für eine Krone abzukaufen, es also kaum

364 Zu Ähnlichkeiten zwischen dem hier präsentierten *Spiritus familiaris* und einem ‚Teufel im Glas‘ siehe Pietruschka: Der *Spiritus familiaris* in Grimmelshausers *Courasche*, der in erster Linie versucht, den historischen Kontext des Artefakts zu skizzieren, um davon ausgehend zu überprüfen, welche Elemente im Roman übernommen oder abgewandelt worden sind. Vgl. außerdem Fuhrmann: Courasche und Springinsfeld: It’s a Match!, wo Teile des hier Ausgeführten aufgegriffen sind, um für eine Analogisierung von *Spiritus* und Springinsfeld zu argumentieren. Diese erlaubt es, das Spiel mit dem Teufelspaktnarrativ als noch komplexer auszuweisen, lässt sie in der Verbindung der beiden Figuren nämlich einen doppelten Teufelspakt erkennen, der sowohl für die Handlungen des Paares als auch für die Erzählung produktiv gemacht wird.

wird wohlfeiler weiterverkaufen können, liegt es nah, *daß er seine Verdammnuß von [ihr] erhandelt* (Cour. 103, 31/32) hat.³⁶⁵

Sind schon die durch den Vertrag mit Courasche für Springinsfeld erzielten Gewinne wenig jenseitig orientiert, verstärken vor allem die beiden Endmomente ihrer Verbindung die ideologische Entkernung des zugrunde gelegten Narrativs vom Teufelsbund. Denn weder göttliche Gnade noch Verdammnis erwarten den ‚Teufelsbündner‘ am Ende seines Lebens mit seiner Vertragspartnerin: Die erste physisch geteilte Lebensphase trennt ein weltlicher Rechtsspruch. Dass die Kirche mit diesem Proceß (Cour. 123, 6) nichts zu tun habe, betont Courasche ausdrücklich, da [j]ederman [...] zuvor wohl [wusste]/ *daß [sie] Spring-ins-felts Ehefrau nicht war/ sondern seine Matreß/ und dessentwegen bedorfften [sie] auch vor kein consistorium zu kommen/ um [sich] scheiden zu lassen* (Cour. 123, 8–12). Der Vertrag wird problemlos aufgelöst; alles, was bei der Scheidung interessiert, ist die rechtmäßige Aufteilung der Haushaltsgüter (vgl. Cour. 121, 24–122, 17). Und selbst die dort eingespielte Heilsökonomie – dingt sich Springinsfeld schließlich zu diesem Zeitpunkt den *Spiritus famil.* und mit ihm die Verdammnis von Courasche ein (vgl. Cour. 124, 30–32) – löst sich als spirituelle Dimension ebenso problemlos und geradezu ins Nichts auf, da Springinsfeld *endlich denselbigen [Geist] in einen Bachofen geworffen/ und also seiner loß worden* (Cour. 125, 23–25). Die Auflösung der möglichen „metaphysischen Schwere“,³⁶⁶ die am Ende der Verbindung von Springinsfeld und Courasche in Rauch aufgehen wird, deutet sich bereits zuvor an, wenn nämlich auf Handlungsebene zu keiner Zeit der existentielle Ernst von Springinsfelds Verbrennungsvorhaben (an-)erkannt wird, sondern seine Handlung lediglich Gelächter produziert (vgl. Cour. 122, 16–19 u. 123, 2/3) und eben darin eine Wahrnehmungsdimension des, wie Courasche es ausdrücklich nennt, *naerrische[n] Spectacul* (Cour. 122, 9/10) vorgibt.³⁶⁷ Diese eher affektive, eine Unterhaltungsdimension betonende Rezeptionsform bedienen auch die

365 Kraft: Inverse Geschäfte, bes. S. 43/44, argumentiert mit einem Verweis aufs *Galgen-Maennlein* dafür, dass nicht in Erwerb und Besitz des *Spiritus* die sündhafte Verfehlung liege, die den Käufer der Verdammnis zuführe, sondern dass das eigentliche Problem der Verkauf desselben sei. Insofern ergebe sich für Springinsfeld als seinen letzten Besitzer auch kein Problem.

366 Bergengruen: Die Formen des Teufels, S. 14, wenngleich bezogen auf andere Detailanalysen, doch aber im auch hier interessierenden Zusammenhang mit der „literarische[n] Liberierung des Teufels“.

367 Entgegen Pietruschka: Der *Spiritus familiaris* in Grimmelshausens *Courasche*, S. 388, der hier eine symbolische Verbrennung Courasches sieht, – neben der überzeugenden Deutung von Kraft: Inverse Geschäfte – als einer der wenigen das Moment der Vernichtung im Backofen aber überhaupt deutet und nicht allein als Ende des Geistes referiert.

weiteren *Buben- und Schelmenstueck* (Cour. 112, 1), die Courasche als *lustige Schossen* (Cour. 112, 3/4) in das von ihr adaptierte Teufelspakt-narrativ integriert und ihre Geschichte mit Springinsfeld demnach stark an die literarisierten Teufelsbündnererzählungen eines Faust und Wagner anlehnt.³⁶⁸ Innerhalb dieser Prosaromane drängen die charakteristischen Schwankteile die vor allem in den Paratexten proklamierte moraltheologische Unterweisung bereits massiv in den Hintergrund, die in Courasches Erzählung dann gar keine Rolle mehr spielt, obwohl sie sich, wie gesehen, der Erzählform des Teufelspaktes bedient.

Ähnlich diesem letzten Beispiel aus der *Courasche* ließen viele der zuvor diskutierten Textpassagen wiederholt erkennen, wie eine religiöse Formsprache, aus der geistlichen Literatur bekannte Erzählmuster oder auch Wahrnehmungsformungen für die pikarischen Autobiographien fruchtbar gemacht werden, ohne dabei jedoch die spirituelle Vermittlungsleistung, auf die die Religion maßgeblich abhebt, erfüllen zu wollen. Die pikarischen Lebensbeschreibungen scheinen sich des Vermögens bewusst, das die adaptierten religiösen Formen für ihre eigene Poetik, als nicht primär geistliche Erzählliteratur, bereithalten, und sie spielen ihre Kenntnisse von den literarischen Formen nicht allein anwendend aus, sondern reflektieren diese auch. Während diese Reflexion innerhalb der Beispiele, welche die soeben präsentierte kleine Phänomenologie erfasst, eher ansatzweise ausgeprägt ist, wenn etwa auf die Kraft der Einbildung verwiesen, das Attraktionsmoment gewisser Erzählstoffe wie -schemata hervorgehoben oder auch die etwa in der Komik liegende Zeitvertreibung daran in den Blick gerückt wird, formulieren die Lebensbeschreibungen ihr maßgeblich poetologisches Interesse am Erzählen von Welt zwischen Himmel und Hölle andernorts, wie die folgenden Kapitel zeigen werden, auch weitaus expliziter und entlarven ihre Auseinandersetzung mit der Religion vielmehr als eine Kunst- denn als eine Glaubensdiskussion.³⁶⁹

368 Das deutet sich teils schon in den Kapiteltiteln samt ihrem signifikanten Vokabular an, die z.B. davon zu erzählen ankündigen, [w]as Courage vor *ein laecherlicher Poß widerfuhr/ und wie sie sich deßwegen wieder raechete* (Cour. 94, 2/3; Hervorhebung DF).

369 So mögen die folgenden Kapitel einem Desiderat partiell Rechnung tragen, das Jörg Jochen Berns schon vor Jahren für den Simplicianischen Zyklus formuliert hat: „Man müßte wohl künftig genauer prüfen, ob nicht [...] die Aufhebung der ‚Bindung an eine institutionalisierte Religion‘ und schließlich gar der ‚Ausschluß des Seelsorgerischen aus der Erzählung‘ nicht nur für die Courasche, sondern für den gesamten Simplicianischen Zyklus konstitutiv sind.“ In: Berns: Buch der Bücher, S. 117.

3.2 Bekehrung als Kunst? – Springinsfeld und Simplicius

In seiner eigenen Lebensbeschreibung zeigt sich Simplicius, wie zuvor an verschiedenen Beispielen herausgearbeitet wurde, über weite Strecken als ein Wegsuchender, der nahezu kontinuierlich zwischen Himmel und Hölle hin und her pendelt. Mit Ankunft und Aufbau seiner Existenz auf der Kreuzinsel, die in seinem Bericht den Endpunkt des selbst erzählten Lebens darstellt, scheint Simplicius' Pendelbewegung zwischen Weltsucht, Sündenverfallenheit und Teufelsnähe auf der einen sowie Weltflucht, Eremitenexistenz und Gottergebenheit auf der anderen Seite zu Gunsten von Letzteren und in der recht radikalen Form einer Quasi-Heiligenexistenz letztlich doch stillgestellt. Wie die Weiterführung des Simplicianischen Zyklus aber wissen lässt, soll auch diese Ruhe, die sich so deutlich mit einer beinahe unausweichlichen *stabilitas loci* auf der fast unzugänglichen Insel verbindet, nicht von Dauer sein.

Denn schon bald ist Simplicius erneut in der Welt anzutreffen, sogar in einem Wirtshaus und demnach an einem Ort, der als Sammelstelle für allerhand Reisende eine spezifische Form von Sozialleben konfiguriert, in dem verschiedenste Austauschprozesse stattfinden – von der geselligen oder politischen Unterhaltung über die Wirtshausprügelei, die käuflich erworbene Kost und Logis bis hin zu ökonomisch kalkulierten und abgewickelten Geschäften.³⁷⁰ Diese in Anbetracht der *Continuatio* überhaupt recht unerwartete Anwesenheit von Simplicius an einem überdies derart auf Geselligkeit ausgerichteten Ort, von der die Rahmenhandlung des *Springinsfeld* ausführlich berichtet, könnte nun überdies aufgrund seines dort exzessiv ausgeübten Genusses einer Menge von Essen und guten Weins³⁷¹ sowie seines auf Profit ausgerichteten merkantilen Gebarens³⁷²

370 Vgl. Rau/Schwerhoff: Öffentliche Räume, bes. S. 27–33; Schwerhoff: Kommunikationsraum Dorf und Stadt, bes. S. 141.

371 Vgl. Spr. 165, 28–166, 6: [...] *ein Mann befande/ der im Pfenning wet zehrete/ und Treschermaessiger weis mit beyden Backen so gewaltig zuhiebe/ daß ich mich darueber verwunderte; er hatte allbereit eine Supp im Magen/ und vor zwey Kraut und Fleisch allerdings auffgeriben da ich hin kam; und fragte noch darzu nach einen guten Stueck Gebratens [...];* Spr. 168, 16–20: [...] *sagte derowegen ich solte kecklich trincken es wuerde mir nichts schaden/ und als ich mich ueberreden liesse/ den Wein zu versuchen/ befande ich ihn so lieblich kraeftig und gut/ daß ich ihn vor Malvasier oder Spannischen Wein getruncken haette [...].*

372 Vgl. Spr. 170, 21–24: [...] *und sagte/ was es des Gebraengs mit dem Gelde viel bedoerfte/ er solte es nur wieder einstecken/ weil er dergleichen wohl mehr haette gesehen;* außerdem die Passage anschließend an Springinsfelds Frage, *womit er sich doch ernaehre/ und was sein Stand/ Hand vnd Wandel waere?* (Spr. 194, 1/2), woraufhin sich Ergebnisse der von Meuder und Knan in Simplicius' Auftrag betriebenen Landwirtschaft präsentieren, ebenso wie er selbst seine Gaukeltasche sowie das Weinelixier vorführt.

Zweifel an der Stabilität der von ihm selbst in seiner Lebensbeschreibung etablierten Quasi-Heiligkeit aufkommen lassen.³⁷³ Doch präsentiert sich Simplicius auch im *Springinsfeld* in seiner auf Gott ausgerichteten Gesinnung – nun zwar wieder *in* der Welt, aber doch auch dort *über* sie erhaben – als überaus beständig. Dies drückt sich insbesondere in einem figürlichen Zusammenspiel aus: nämlich in einem mehrschichtig, beinahe agonal gestalteten Verhältnis zum titelgebenden Springinsfeld,³⁷⁴ der in der Rahmenhandlung der achten Simplicianischen Schrift als markante Kon-

373 Simplicius' Wiedererscheinen in der Welt, das seine Inselexistenz zu unterminieren scheint, hat durch die Jahre verschiedene Interpretationen provoziert, die über die Revision der Lebensführung mit Blick auf geistliche Reifung oder Verkümmern, Konkurrenz zu anderen Figuren oder Lebensformen nachdenken, aber fast alle seine (Selbst-)Inszenierung als Heiliger mit thematisieren. So etwa Wiedemann: Die Herberge des alten Simplicissimus, bes. S. 402/403, der Grimmelshausen unterstellt, im „Weltflucht-Experiment der *Continuatio*“ erkannt zu haben, „daß es mit der bloßen Anweisung zu christlicher Einsicht, Reue und Bekehrung nicht getan war“, sondern ein „ausgesprochen weltliches Erziehungsprogramm“ von Nöten sei. Simmank: Heiligenleben und Utopismus, S. 84, steigert die Revisionstendenz der eigenen Lebensgestaltung durch Simplicius, indem er durch seine Rückkehr in die Welt den vorherigen Weg des Rückzugs „als Verirrung denunziert“ sieht. Berns: Die ‚Zusammenfügung‘, S. 311, zieht in Erwägung, „ob nicht die Kühnheit der Courasche-Gestalt und die Bewunderung, die sie beim Lesepublikum auszulösen vermochte, die Rückkehr des Simplicius notwendig und seine Gigantisierung in der *Springinsfeld*-Schrift erforderlich gemacht haben könnte“. Menkhaus: Simplicius: Auserwählter Gottes?, S. 302, sieht „Simplicius, gestärkt im Glauben und in der Gottesliebe“ nun befähigt, „die Insel zu verlassen“ und anzuerkennen, dass „zum menschlichen Leben auch der soziale Ausgleich“ gehöre. Einer solchen Sicht entgegengesetzt Bozza: „Feingespinnen und grobgewirkt“, bes. S. 272–276, der einen Rückfall Simplicius' in seine ‚Storger‘-Tätigkeiten diagnostiziert. Das in Simplicius sichtbar werdende figürliche Spannungsverhältnis wählt etwa auch die Studie Kaminskis als einen ihrer Ausgangspunkte, um jedoch, entgegen den vorher exemplarisch aufgeführten Positionen, für eine Konsistenz der Figur des Simplicius zu argumentieren, vgl. ders.: *Vita Simplicii*, hier S. 10; die detaillierte Untersuchung erfolgt in Kap. IV. Die Rückkehr, S. 259–288, unter Betonung einer konsistenten Verwendung zweier verschiedener Antonius-Bilder, die für Simplicius' Gestaltung am Ende der *Continuatio* (Vita des Antonius) und zu Beginn des *Springinsfeld* (Begründungsfigur des Antoniterorden) Pate gestanden hätten und die vermeintliche Inkongruenz der Figuren erklären könnten (vgl. S. 261/262). Abzugrenzen hiervon ist Breuer: Grimmelshausen. Politik und Religion, bes. S. 298–300, der überzeugend dafür argumentiert, dass Simplicius' Werdegang zum ‚sinnreichen Poeten‘, wie ihn der *Simplicissimus* darstellt, auf der Kreuzinsel noch nicht beendet sein könne, sondern erst wirksam werde, wenn er „das ingeniose[] ‚sinnreiche[]‘ künstlerische[] Schaffen [...] zurückbindet an die Verantwortung für die ‚so blind hinwandernden‘ Nebenmenschen“, für die Springinsfeld hier ganz offenkundig Pate steht.

374 Insbesondere das durch verschiedene kunstvolle Maßnahmen erfolgende Anlocken des Umstands zum Verkauf von Simplicius' Weinelixier wurde als „Promotion-Wettkampf“ beschrieben, vgl. Schütze: Der Schreiber und das Geld, S. 250.

trastfigur³⁷⁵ zu Simplicius angelegt ist. Der eine also vertritt den Himmel, der andere die Hölle, im ständigen Hin und Her zwischen dem Heiligen und dem Ungläubigen spannt sich die Erzählung auf: Das konstant eine Bekehrung oder mindestens spirituelle Unterweisung des Springinsfeld umkreisende Miteinander der beiden ehemaligen Kameraden verknüpft verbale Streiterei, artistischen Wettstreit und ein spezielles, offenbar multifunktionales Instrument in Buchform, die Gaukeltasche. Auf diese Weise verbindet sich in der spannungsvollen Figurenkonstellation die vordergründig auf das Seelenheil zielende religiöse Dynamik mit einer mindestens ebenso dominanten Verhandlung sprachlichen Ausdrucks³⁷⁶ sowie verschiedenen an- oder auch verlockenden Schausteller-Fertigkeiten, so dass die Rahmenhandlung des *Springinsfeld* religiöse Bekehrung und gaukelnde Kunst auffallend nah aneinanderrückt –³⁷⁷ und damit unter-

375 Vgl. Lämke: Zirkulationsmittel und hermeneutischer Zirkel, S. 136/137, der die „Figur des Springinsfeld in der Forschung“ lange Zeit als „unterschätzt“ einstuft, obwohl er „Kamerad, Widerpart und ‚Prüfstein‘ des Simplicissimus“ sei. In die Richtung konstruktiv weiterdenkend Kaminski: „Jetzt höre dann deines Schwagers Ankunfft“; sie interpretiert Springinsfeld als „Perspektivfigur“ (S. 190), die durch ihre Kommentierung Simplicius’ Unternehmen gefährde, sich durch Philarchus Grossus als Heiligen inszenieren zu lassen. Vgl. außerdem Gaede: *Homo homini lupus*, der in Springinsfeld und Simplicius zwei künstlerische Typen verkörpert sieht, die einander gegenüberstehen: einer dem *status naturalis*, der andere dem *status spiritualis sive allegoricus* zugehörend.

376 Wiedemann: Die Herberge des alten Simplicissimus, S. 403/404, nennt es ein „Bemühen des Gastgebers um eine simplicianische Rede-Räson“, durch das „geradezu eine Aura des Kommunikativen um ihn“ entstehe.

377 Dies zeigt sich bereits an der vielfältigen Referenzialisierung des Begriffs ‚Kunst‘, der innerhalb der Rahmenhandlung verschiedenste Handlungen beschreibt: Simplicius bezeichnet sich als *Kuenstler* (Spr. 195, 12) des Weinwandels und preist seine Tätigkeit als *Kuenste* (Spr. 195, 13) an. Um aber überhaupt ein Publikum für diese Künste zu erhalten, bedarf es einer aufsehenerregenden Maßnahme, die Springinsfeld zu übernehmen bereit ist und die Simplicius ebenfalls als *Kunst* beschreibt: Simplicio, *Bruder/ wiltu daß ich dir dise Leuthe hier still stehend mache?* Simpl: *antwortet/ die Kunst kan ich wohl selber/ aber wann du wilt/ so lasse sehen was du kanst* (Spr. 194, 24–26). Damit sind dann Springinsfelds Tierstimmenimitation, Simplicius’ Gaukeltaschen-Vorführung wie auch der sich daran anschließende Weinwandel, den die Gaukeltasche als Kunst ausweisen soll, Künste. Die künstlerischen Tätigkeiten vermehren sich mit dem achten Kapitel und stiften hier auch den Bezug zur religiösen Praxis, wenn es im Kapiteltitel heißt: *Mit was vor einem Beding Simplicissimus den Springinsfeld die Kunst lernete* (Spr. 200, 12/13). Das Kapitel berichtet davon, wie Simplicius Springinsfeld in den Gebrauch der Gaukeltasche einführt, die dann aber maßgeblich dazu verwendet wird, *den Springinsfeld zubekehren* (Spr. 203, 9/10), indem die zuvor ausgewiesenen Bilder allegorisch ausgelegt werden und zur religiösen Selbstbetrachtung stimulieren sollen. Erst im Anschluss erfährt Springinsfeld, durch welche Tricks die Bilder überhaupt vorzuweisen sind, denn Simplicius *zeigte dem Springinsfeld alle Voerthel und Griff* (Spr. 205, 19), um das Buch nicht allein als Andachtsmedium für sich selbst zu nutzen, sondern ebenso in Interaktion mit anderen, wie es Springinsfeld auf dem Marktplatz gesehen und recht eigentlich gereizt hatte. Mit der im Titel verheißenen *Kunst* kann demnach zum einen die auf Selbstbe-

schwellig auch dazu aufruft, das Verhältnis der diskutierten Bekehrungsleistung zum Trug zu bestimmen?

Die Zugehörigkeit der beiden Figuren Simplicius und Springinsfeld zur göttlichen oder eben teuflischen Sphäre artikuliert sich ausnehmend deutlich in ihren sprachlichen Konfrontationen, die sich vom ersten bis zum letzten Redewechsel nicht zu verändern scheinen. So formen die verbalen, durchaus adversativen Bekenntnisse eine Klammer, die das weitere Geschehen rahmt sowie das präsentierte Figurenensemble trotz zwischenzeitlicher Ambiguisierung klar als einen für Gott sprechenden Heiligen und seinen Widerpart kennzeichnet. Bei seinem Eintritt ins Wirtshaus allerdings produziert Springinsfeld zunächst gar keine Rede, sondern Musik. Erst die Ansprache durch Simplicius provoziert auch Springinsfeld zur verbalen Auskunft: zuerst über seine körperliche Verstümmelung, einen Stelzfuß, sodann über seine Identität, die für Simplicius jedoch bloß noch durch eine Namensnennung bestätigt werden muss, hatte er seinen alten Soester Kameraden doch schon *an [s]einer artlichen Music* (Spr. 169, 22/23) erkannt. Simplicius ruft Springinsfeld ihre geteilte Vergangenheit in Erinnerung und identifiziert sich dabei ebenfalls mit seinem eigenen Namen:

[U]nd eben derselbe *Simplicius* bin ich; hierueber sagte Springinsfeld vor Verwunderung/ daß dich der Hagel erschlag! Wie? sprach *Simplicius* zu ihm/ schaemestu dich nicht/ daß du allbereit so ein alter Krueppel: und dennoch noch so rohe Gottlos und ungeheissen bist/ deinen alten Cammerathen mit einem solchen Wunsch zu bewillkommen? (Spr. 169, 28–33)

Während Simplicius Springinsfelds Fluchen als Zeichen der Gottlosigkeit wertet, diagnostiziert Springinsfeld im Umkehrschluss und maßgeblich wegen Simplicius' Beschwerde über die liederliche Ausdrucksweise Heiligkeit bei seinem Gegenüber, ohne dabei allerdings die erste Zurechtweisung durch den alten Kameraden zu respektieren und sein grobes Reden

trachtung zielende, beinahe frömmigkeitspraktische Meditation einerseits wie die händisch-geschickte Verwendungsweise der Gaukeltasche andererseits gemeint sein. Den zentralen Stellenwert der Kunst benennt auch Gaede: *Homo homini lupus*, bes. S. 252, spricht Springinsfeld aber, wie ich glaube, fälschlicherweise lediglich die Beherrschung 'niederer' Künste zu, die bloß imitieren, aber nichts Eigenes erschaffen, was ihren Urheber dem *status naturalis* zu- und in diesem Sinne als gar nicht bekehrungsfähig ausweise. Bei dieser Deutung bleibt Springinsfelds erster Auftritt im Wirtshaus jedoch völlig unberücksichtigt, bei dem er mit Geige und Körper Laute hervorzubringen vermag, *daß einer der ihn nur gehoert und nicht gesehen/ haett glauben muessen/ es waeren dreyerley Seiten-Spil untereinander gewesen* (Spr. 169, 6–8). Die Bekehrungsunmöglichkeit Springinsfelds wäre hier demnach anders zu begründen.

einzustellen. Ganz im Gegenteil, Springinsfeld bleibt seiner Redeform treu und Simplicius' Kritik somit wirkungslos.³⁷⁸

Potz hundert tausend Sack voll Endten du hast gwis besser gemacht (sagte Springinsfeld) oder bistu seither vielleicht zu einem Heiligen worden? *Simplicius* antwortet/ wann ich gleich kein Heiliger bin/ so hab ich mich doch gleichwol beflissen/ mit Auffsamlung der Jahr die boese Sitten der unbesonnenen Jugend abzulegen/ und bin der Meinung/ solches wurde deinem Alter auch anstaendiger seyn als fluchen und Gottslaestern. (Spr. 170, 1–8)

Ein Heiliger, wie Simplicius ausdrücklich betont, sei er also nicht, wohl aber ein Bekehrter, der die *boese[n] Sitten* abgelegt habe, die in seinem Fall jedoch ausschließlich der Jugend zuzuschreiben seien; erst bei ihrer Fortführung auch im Alter – so wie es Springinsfeld offenkundig praktiziert – würden dieselben Vergehen zu gotteslästerlichen Angelegenheiten. Bemerkenswert ist hier nicht allein die hypokritische Bewertung desselben Verhaltens mit unterschiedlichen Maßstäben, sondern überdies der doch deutliche Widerspruch gegen den durch Springinsfeld – wohl ironisch – ins Spiel gebrachten Heilsstatus seiner Person. Streitet Simplicius diesen zwar verbal explizit ab, legt der Roman durch verschiedene andere Indizien gar eine Christusförmigkeit seiner Figur nahe: Nicht allein, dass Simplicius einen wunderlichen Weinwandel zu vollbringen weiß,³⁷⁹ er scheint auch bestrebt, in Bezug auf seine Affektkontrolle eine *imitatio Christi* durchzuführen, die allerdings erst durch eine von ihm selbst durchgeführte Exegese deutlich als solche lesbar wird. Die Kameraden beobachten im Wirtshaus nämlich ein weiteres Gespräch, welches von einem komischen Missverständnis geprägt ist.

378 Ebendiese Wirkungslosigkeit, die sich in der Resistenz von Springinsfelds verbalem Ausdruck zeigt, der laut Simplicius wiederum Rückschlüsse auf Springinsfelds Gesinnung zulasse, kennzeichnet auch noch die letzte sprachliche Interaktion zwischen den beiden und schließt somit die im ersten Dialog eröffnete Klammer: *Ich wolte dir wuenschen/ antwortet Simplicius/ du fuehrtest zeitlich dein Leben daß du das ewige nicht verlierest! O Muenchs-Possen! sagte Springinsfeld; es ist nicht mueglich du bist seither in einem Closter gestocken/ oder hast im Sinn/ in Baelde in Eins zu schlieffen/ daß du immer wider dein alte Gewonheit so albere Fratzen herfuer bringst; wann du nicht in Himmel wilt/ antwortet Simplicius, so wird dich Niemand hinein tragen; [...]* (Spr. 293, 31–294, 4).

379 Zur religiösen Konnotation des Weinwandels vgl. Heßelmann: Gaukelpredigt, der die Veredelung des Weins zugleich mit der Erziehung Springinsfelds durch Simplicius analogisiert, die somit vor einem religiösen Hintergrund stattfindet. Außerdem Zeller: Naturwunder, die Simplicius' Weinwandel in den Kontext frühneuzeitlicher Auseinandersetzung mit einer *magia naturalis* stellt, die letztlich auch ein „Eindringen in die Geheimnisse Gottes“ bedeute (S. 77) und seine „unendliche Schöpferkraft“ aufdecke (S. 88).

Simplicius aber/ der disem Gespraech auch zugehoeret/ fieng an zula-
chen daß er hotzelte/ welches auch das erste und letzte Gelaechter war/
daß ich von ihm gehoeret und gesehen/ dann er verhielte sich sonst gar
ernsthafftig/ und redete/ ob zwar mit einer groben und mannlichen
Stimme/ viel lieblicher und freundlicher als er aussahe; wiewol er auch
mit den Worten gar gesparsam umgieng. (Spr. 171, 30–172, 6)

Die Bitte Springinsfelds, die Ursache des Lachens zu erläutern, schlägt *Simplicius* ab, will er durch seine Reden doch, wie sich zuvor bereits andeutete, zum tugend- und nicht zum sündhaften Verhalten anleiten:

[E]s ist unnoethig/ antwortet *Simplicius*, daß ich euch zu einer eiteln
Thorheit reitze/ darvor ich das uebermaessige Gelaechter halte/ ohne
welches ihr aber die Histori nit anhoeren koennet/ dann ich wuerde
mich auff solchen fall mit fremder Suende beladen. (Spr. 172, 14–18)

Erst weiteres Drängen, diesmal durch *Philarchus Grossus*, welcher der Interaktion von *Simplicius* und Springinsfeld bisher mehr beobachtend beiwohnte, kann *Simplicius* zum Erzählen motivieren. Sein Hinweis auf den *Simplicissimus Teutsch* und so manchen *laecherlichen schwang* (Spr. 172, 20/21) in demselben ruft *Simplicius*' frühere Existenz in Erinnerung, die seine jetzige Ablehnung des Lachens fragwürdig erscheinen und den offenbar stattgefundenen Gesinnungswandel umso deutlicher hervortreten lässt. Die suggerierte Diskrepanz im Verhalten bewegt *Simplicius* dann auch dazu, seine aktuelle Haltung zu erklären und sich selbst damit zugleich als *imitator Christi* auszulegen, den das einmalig wahrnehmbare ‚hotzelnde‘ Lachen merklich reuen muss:

[...] es hat der HErr Christus unser Seeligmacher selbst etlichmahl ge-
wainet; aber daß er iemahls gelacht/ wird in H. Schrifft nirgends ge-
funden/ sonder hat vielmehr gesagt/ seelig seynd/ die weinen und Layd
tragen/ dann sie werden getroestet werden; [...] wir Christen aber ha-
ben mehr Vrsach ueber die Bosheit der Menschen zuwainen/ als ueber
ihre Thorheit zulachen/ weil wir wissen daß auff die Suende der Lachen-
den ein ewiges Heulen und Wehklagen folgen wird. (Spr. 173, 17–26)

Auch diese lehrhafte Unterweisung provoziert eine impulsive Reaktion Springinsfelds, die *Simplicius* zwar in seinem Heilsstatus abwertet, aber immer noch klar auf der Seite eines göttlichen Stellvertreters auf Erden verortet: [B]ey mein Ayl/ sagte hierauff Springsinsfeld/ wann ich nit glaube du seyest ein Pfaff worden! (Spr. 173, 26/27) Um Verzeyhung für sein in *Simplicius*' Augen ungebührliches Benehmen bittet Springinsfeld dann aber doch – allerdings nicht etwa aus Einsicht, sondern bloß, weil *Simplicius* so ernsthaft und betrohentlich wirkt (Spr. 173, 32/33). Seine Autorität gegenüber Springinsfeld generiert er folglich aus anderen As-

pekten seiner Erscheinung, weniger aus seiner selbst evozierten Nähe zur Transzendenz, die durch Springinsfelds Spott zwar unterminiert, aber in seinen verächtlichen Einwüfen doch zugleich auch wiederholt aufgerufen wird.

Weitere Merkmale, die nicht allein den sprachlichen Ausdruck und dessen Inhalte, sondern zudem die äußere Gestalt und das Gebaren der Figuren betreffen, unterstützten einerseits die Inszenierung Simplicius' als priesterlich, heilig, beinahe gottgleich und intensivieren andererseits den Eindruck von Springinsfelds Zuordnung in einen nicht bloß sündhaft-gottlosen, sondern nahezu diabolischen Bereich. Noch bevor Simplicius' Name fällt, wird sein Äußeres detailliert beschrieben sowie die Details in verschiedene Richtung ausgedeutet: Neben seiner Körpergröße, seinem Haarwuchs und seiner Kleidung, die gigantisch oder fremd anmuten, auf jeden Fall aber Aufmerksamkeit auf sich ziehen, wird auch *sein langer Pilgerstab* (Spr. 166, 20) erwähnt, der ebenso wie Simplicius' Mimik bedrohlich wirkt, da *man einen gar leicht in einem Straiche die letzte Oelung damit hett reichen moegen* (Spr. 166, 22/23).³⁸⁰ Ähnlich wie durch Springinsfelds spöttelnde Flüche wird demnach auch in dieser einleitenden Beschreibung durch Philarchus Simplicius' Heilsnähe zwar denotiert, jedoch zugleich ambiguiert, indem der als Schlaginstrument visualisierte Pilgerstab der mehrfach als *Schwartzrock* (Spr. 169, 13) betitelten Figur weitere sonderbare Attribute erhält: Es handelt sich um einen Stock *mit einem langen eisernen Stachel* (Spr. 166, 21). Trotzdem vermag sich dieses Spannungsvolle in der Figur des Simplicius nicht recht durchzusetzen, wofür insbesondere die Kontrastfigur Springinsfeld verantwortlich zeichnet.³⁸¹

Dieser gibt sich so expressiv gottlos und präsentiert dieses Merkmal in seinen wiederholten, eruptiven sprachlichen Ausbrüchen so viel lautstärker als sein Gegenüber, dass sein grobes und plakatives Auftreten eine ähnlich grobe, maßgeblich an den Binarismen ‚schwarz-weiß/sündhaft-heilig‘ orientierte Wahrnehmung der Figuren provoziert und durchaus vorhandene Nuancierungen der Figurenzeichnung in den Hintergrund drängt.³⁸² Dass Springinsfeld mehrfach als wölfisches Wesen³⁸³ beschrieben

380 Vgl. zu Simplicius' „zwiespältige Assoziationen auslösende[r] Erscheinung“ Kaminski: „Jetzt höre dann deines Schwagers Ankunfft“, bes. S. 180.

381 Das Verdrängen der Seltsamkeit Simplicius' durch das Auftreten Springinsfelds hat Kaminski: „Jetzt höre dann deines Schwagers Ankunfft“, eindrucklich herausgearbeitet.

382 Bozza: „Feingesponnen und grobgewirkt“, bes. S. 260/261, beschreibt Springinsfeld im Anschluss an Volker Meid als holzschnittartige Figur, deren angebliche Platitude und mangelnde Tiefe (vgl. S. 261) dazu verleiten, auch den Gegenspieler trotz ambi-

wird sowie längere Zeit Gefährte der Courasche war – des, wie er selbst sagt, *Teuffelsvihe[s]* (Spr. 178, 1) –, festigt seine Zugehörigkeit zur diabolischen Sphäre.³⁸⁴ So mag es dann auch naheliegen, dass er seine abwehrende Haltung erst abzulegen und sich ernsthafter für seinen alten Kameraden zu interessieren beginnt, als dieser in Springinsfelds Augen ebensolche Tendenzen offenbart. Zunächst kann Springinsfeld eine resignative Pause seines Gegenübers ausnutzen, um – in der Gesprächsführung sogar relativ geschickt – einen Themenwechsel anzuregen, indem er von der ihm durch Simplicius vorgehaltenen Heilsökonomie³⁸⁵ auf dessen profane Haushaltung³⁸⁶ überleitet. Simplicius wiederum vollzieht einen Medienwechsel, da er seinen *Stand/ Hand vnd Wandel* (Spr. 194, 2) lieber zeigen will, anstatt davon zu erzählen. Er nimmt Springinsfeld und auch Philarchus mit auf den Marktplatz, auf dem er als Verkäufer tätig wird und sein Handelsgut mithilfe schaustellerischer Fähigkeiten unters Volk bringt. Diese Demonstration seines Gelderwerbs erlaubt es dann, den bisher mündlich im Schlagabtausch ausgeführten, jedoch nicht beigelegten, sondern bloß kurz in Simplicius' resignativem *tieffen seufftzen* (Spr. 193, 28) stillgestellten Disput der beiden Kameraden über Springinsfelds Gottlosigkeit auf einem anderen Gebiet, in anderem Modus und in einem anderen Raum fortzuführen.

Trotz Lokalitäts-, Medien- und Themenwechsels schafft die beibehaltene Agonalität zwischen den beiden Figuren also eine Kontinuität der vordergründig different anmutenden Teile ‚Wirtshausunterhaltung‘ und ‚Marktplatzgaukelei‘, die weitere verknüpfende Elemente stabilisieren. Als Simplicius für seine auf dem Marktplatz aufgebauten Handelsgüter

guer Figurenzeichnung zunächst eher eindimensional und in seinen Springinsfeld kontrastierenden Merkmalen wahrzunehmen. So auch Kaminskis These, die dies als rezeptionspräformierende Strategie von Simplicius deutet, der mit dem von ihm in Auftrag gegebenen *Springinsfeld* eine Selbstvermarktungsstrategie verfolge, die vor Springinsfelds ‚Schwärze‘ „sein eigenes heiligmäßiges Licht um so heller erstrahlen lassen kann“ und „mit Springinsfelds Dazukunft den Anschein des ‚Seltzamen‘ zugunsten moralisch-frommer Seriosität hinter sich läßt“; vgl. Kaminski: „Jetzt höre dann deines Schwagers Ankunfft“, hier S. 186 sowie S. 185.

383 Vgl. etwa Spr. 176, 16–18: *Springinsfeld [...] als welcher die Ohren wie ein alter Wolff spitzte*; Spr. 195, 1–3: [...] *uebte er allerhand Thierer Geschrey/ von dem lieblichen Waldgesang der Nachtigallen an/ bis auff das forchterlich Geheul der Woelffe [...]*.

384 Eine umfassende Analyse vom Wolf als Springinsfelds „Bezugstier“ (S. 243) sowie dessen Bedeutung findet sich bei Gaede: *Homo homini lupus*.

385 Vgl. Spr. 193, 24–26: *ich versichere dich/ wann du nicht anders thust als so/ daß ich umb die Wahl/ die sich zwischen deiner und ihrer Seeligkeit findet/ keine Stige hinunder fallen wolte; [...]*.

386 Spr. 193, 30–194, 2: [...] *als Springinsfeld Simplicium fragte/ womit er sich doch ernaehe/ und was sein Stand/ Hand vnd Wandel waere?*

nicht genügend Interessierte um den Tisch versammeln kann, entwickelt sich ein regelrechter Wettstreit der Lockmittel. Springinsfeld nimmt das schnell schwindende Interesse des möglichen Publikums wahr, *sagte derohalben zum Simplicio, Bruder/ wiltu daß ich dir dise Leuthe hier still stehend mache?* Simpl: *antwortet/ die Kunst kan ich wohl selber/ aber wann du wilt/ so lasse sehen was du kanst* (Spr. 194, 23–26). Während Springinsfeld folglich ein Angebot unterbreitet und – wie bereits zuvor mit einem zur Verfügung gestellten finanziellen Beitrag zur Tischgemeinschaft oder der Erinnerung an ihre Soester Zeit – Gemeinsamkeit zwischen den beiden zu stiften versucht, setzt sich Simplicius auch hier ab und zieht eine Konkurrenz ein.³⁸⁷ Erstaunlicherweise aber ist es gar nicht das von ihm so angepriesene Kunstvermögen, mit dem er sich gegen Springinsfelds Vorführung, die in der Tat einen großen Umstand herbeiführt, durchsetzen kann. Simplicius muss den Tierstimmen imitierenden Gaukelkameraden, *der mehr als 600. Menschen anzulocken weiß, die vor Verwunderung Maul und Augen auffsperrten/ und der Kaelte vergassen* (Spr. 195, 5–7), allererst verstummen machen, um sich selbst der Menge überhaupt präsentieren zu können: Simpl: *befahl dem Springinsfeld zu schweigen/ damit auch er dem Volck sein Meinung vorbringen koendte* (Spr. 195, 8/9). Simplicius' Weg, die Aufmerksamkeit der Menge zu gewinnen, besteht bekanntermaßen in der Präsentation seiner Gaukeltasche: einem wahrsagenden Buch. Dieses beinhaltet scheinbar nur weiße Seiten, zeigt jedoch, sobald Simplicius eine ausgewählte Person aus der zuschauenden Menge in das Buch blasen lässt, Bilder, die angeblich einen wesentlichen Charakterzug der blasenden Person offenbaren sollen. Dem Glücksspiel zugeneigten Menschen etwa weist er Würfel und Becher, dem Genießer Trinkgeschirr oder schöne Frauen, dem Narren Eselsköpfe. Dieses verblüffende Erkennen durch das Buch wiederholt Simplicius mehrere Male, bis er schließlich seine eigentliche Handelsware einführt.

387 Eine ähnliche Situation präsentierte sich bereits beim Etablieren einer Tischgemeinschaft, an der Springinsfeld teilhaben wollte und willens war, seinen Anteil beizutragen: *und in dem er sich unter diesen Worten ganz ungeheissen zu uns an den Tisch gesetzt hatte/ zog er einen alten Lumpen hervor/ knuepfte denselbigen auf/ ferner sagende/ und damit du nicht etwan vermeinen moechtest/ der bettelhafte Springinsfeld wolte bei dir schmarotzen/ so sehe/ hier hab ich auch noch ein par Batzen/ die zu deinen Diensten stehen/ [...] und befahl dem Hausknrecht ihm auch eine Mas Wein herzubringen/ welches aber Simplicius nicht zugeben wolte/ sonder brachte ihm eins/ und sagte/ was es des Gebraengs mit dem Gelde viel bedoerfte/ er solte es nur wieder einstecken/ weil er dergleichen wohl mehr haette gesehen* (Spr. 170, 11–24). Auch hier legt Simplicius es darauf an, sich in eine vergleichende und innerhalb dieses Vergleichs überlegene Position zu setzen.

Das notwendige Schweigegebot, um die Gaukeltasche überhaupt erst präsentieren zu können, lässt hier aufmerken, da sich innerhalb der Konkurrenz der Lockmittel auf dem Marktplatz nicht etwa, wie in der Forschung behauptet, eine von Simplicius beherrschte und mit der Gaukeltasche vollführte ‚höhere Kunst‘ der Selbst- und Fremdrelexion gegen eine von Springinsfeld geübte ‚niedere Kunst‘ der bloßen Imitation durchsetzt;³⁸⁸ das Kräfteverhältnis zwischen den beiden Kameraden ist durch andere Hierarchiemarker determiniert, die in diesem Fall zwar nicht weiter ausformuliert sind, durch den erwähnten Befehlston aber stark an die bedrohlich-ernste Miene des Simplicius erinnern, die Springinsfeld schon einmal zum Schweigen gebracht hatte. Simplicius bezieht seine Autorität hier folglich weitaus weniger aus seinem künstlerischen Vermögen als aus seiner Schrecken auslösenden Physis, die sich einerseits ganz handgreiflich äußert,³⁸⁹ die aber darüber hinaus im Zusammenhang seines Heiligkeitsausweises, der den Text als eine mögliche Sinndimensionen prägt,³⁹⁰ auch als *tremendum* interpretiert werden kann; man denke an die Eingangsbeschreibung seiner imposant-gewaltigen und zugleich faszinierenden Statur.

Das Vorfeld zur Präsentation der Gaukeltasche wirkt überdies wie eine eigens vorgenommene Umsetzung von poetologischen Überlegungen, die Simplicius im ersten Kapitel der *Continuatio* seiner Lebensbeschreibung hinsichtlich der Vermittlung theologisch relevanter Inhalte anstellt. Wie er dort nämlich kundtut, *ist der Theologische Stylus bey dem Herrn Omne [...] zu jetzigen Zeiten leider auch nicht so gar angenehm* (Cont. 564, 2–5), weswegen sich Simplicius im Schreiben einer anderen, auch belustigend-unterhaltsamen Manier bedient, um aber durchaus Inhalte an die Menschen zu bringen, die dem *Seelen Hail* (Cont. 563, 12) eines jeden förderlich sein sollen. Erkennen könne man die Abneigung gegenüber dem *theologischen Stylus* – und hier nun beginnen sich die theoretischen Ausführungen der *Continuatio* und die Handlung auf dem

388 Vgl. für diese These Gaede: *Homo homini lupus*, bes. S. 252. Wiedemann: Die Herberge des alten Simplicissimus, S. 404, sieht in Springinsfelds Tierstimmenimitation auch eine „Kunst des Bettelmusikanten“, die sich „erschöpft“, während Simplicius „verblüfft“; doch beachtet er dabei ebenso wenig, dass Simplicius überhaupt erst zu Wort kommt, indem er Springinsfeld zum Schweigen bringt.

389 Vgl. [...] *aber Simplicius war eben so geschwind und weit staercker als er* [i.e. Springinsfeld; DF] */ auch eines andern Sinns/ enthielte ihne derowegen vorm Streich/ und betrohete ihn zum Fenster hinaus zu werffen/ wann er nicht zu frieden seyn wolte* (Spr. 186, 16–19).

390 Vgl. insbesondere Kaminski: „Jetzt höre dann deines Schwagers Ankunfft“, S. 188, die den *Springinsfeld* als von Simplicius in Auftrag gegebene Hagiographie über seine Person liest.

Marktplatz im *Springinsfeld* zu entsprechen – an einem *Marckschreyer* (Cont. 564, 6). Dieser würde sich – wie er selbst in der Gaukeltaschen-Szene im *Springinsfeld* – keineswegs als Marktschreier oder Quacksalber ausgeben, sondern vielmehr als Arzt oder ähnliches, was *mit gute pergamentine Brief und Sigel* (Cont. 564, 8/9) zu belegen sei. In der *Springinsfeld*-Szene gibt Simplicius vor, dass die Gaukeltasche genau diese Belegschreiben enthalte. Doch genüge, so die Überlegungen der *Continuatio*, diese materialgestützte Selbstinszenierung noch nicht, sondern der umcodierte Marktschreier trete im Bestfall

am offnen Marckt mit seinem Hanß Wurst oder Hanß Supp auff [/] und [bekommt] auf den ersten Schray und phantastischen krummen Sprung seines Narren mehr Zulauffs und Anhoerer [...] als der eyferigste Seelen-Hirt/ der mit allen Glocken dreymahl zusammen leuthen lassen/ seinen anvertrauten Schaefflein ein fruchtbare heilsame Predig zuthun. (Cont. 564, 10–15)

Vor dieser intertextuellen Folie erscheint *Springinsfeld* – der den *phantastischen krummen Sprung* schon im Namen trägt und sich diese Kompetenz später auch durch seine eigene Lebenserzählung zuordnen wird – als Simplicius' Narr, den dieser kalkuliert als Lockmittel einsetzt. Auffallend ist nun, dass die Überlegungen der *Continuatio* ihren Ausgang vom *theologischen Stylus* nehmen und in gewisser Weise auch wieder dahin zurückkehren, da die *fruchtbare heilsame Predig* (Cont. 564, 15) an deren Ende steht, bevor Simplicius die Reflexion mit einem: *dem sey nun wie ihm wolle* (Cont. 564, 16) abbricht. Das ganze Spektakel aus Marktgeschrei, belegbarer Verstellung zum Arzt o.Ä. sowie dem Einsatz vom belustigenden Narren ist demnach Analogon für Simplicius' Schreibweise, die er für seine Lebensbeschreibung als angebliche Alternative zum *theologischen Stylus* gewählt habe, da er der Form nach nicht predigen wolle, dem Inhalt nach aber durchaus. Wenn nun im *Springinsfeld* dieses in der *Coninuatio* gewählte Analogon durchgespielt wird, steht auch im Hintergrund dieser Szene die Predigtstätigkeit Simplicius', der seiner Sorge um das *Seelen-Hail* bloß verstellt nachgehen kann.

Auf dem Marktplatz aktualisiert sich die Lesart von Simplicius' göttlicher Stellvertreterschaft außerdem durch die direkte Interaktion mit der Figur des *Springinsfeld*, macht Simplicius diesen doch erst stumm, dann fasziniert von seinen Fähigkeiten, eine Menge Volks durch gaukelnde Kunst zu bannen und so zum zahlreichen Erwerb seines Weinwandelelixirs zu bewegen. Auch die *Springinsfeld*-Manier, anerkennend zu staunen, bringt das von ihm zuvor eigentlich abgewiesene Thema des Religiösen wieder ins Spiel, lässt aber zugleich die ehemals durch Simplicius etab-

lierte Rollenverteilung des (Un-)Heiligen instabil werden. Jetzt nämlich ist es Springinsfeld, der Simplicius als ‚Teufelskerl‘ bezeichnet:

[F]reylich sihe ichs/ antwortet Springinsfeld/ ich hab vermeinet/ ich sey ein Rabbi Gelt zumachen/ aber ietzt sehe ich wohl/ daß du mich weit uebertriffst; ja ich glaube der Teuffel selbst sey nur vor ein Spitzglederlein gegen dir zurechnen. (Spr. 200, 6–10)

Und erst in dieser, das Diabolische noch übertreffenden Qualität beginnt Simplicius Springinsfeld wirklich zu interessieren. Der durch diese Eigenschaft verheißene Wohlstand stellt zwar ebenfalls einen Reiz dar, tritt aber zunächst hinter die scheinbar bedeutsamere Verhandlung seiner unheiligen Ermöglichung zurück.³⁹¹ Diese allerdings versucht Simplicius weit von sich zu weisen; er möchte weiterhin durch den Heiligenschein und nicht im Angesicht des Höllenfeuers erstrahlen. Trotz der Widerreden aber glaubt Springinsfeld zunächst an Hexen- oder noch ganz andere Lehrmeister, die hinter derjenigen Kunst stehen, die seine zuvor eher kurze Aufmerksamkeitsspanne auf einmal derartig zu dehnen in der Lage ist. Im Gegensatz zu Simplicius aber, der seinen Weinwandel als Kunst interpretiert, ist Springinsfeld vielmehr angezogen vom Lockmittel, das Simplicius verwendet, um offenbar nicht nur das Interesse seines Publikums für das Weinmittelchen, sondern nun auch dasjenige seines alten Kameraden nachhaltig zu wecken. Die Gaukeltasche fasziniert Springinsfeld und lässt ihn den Dialog mit Simplicius fortführen: *[W]as ists aber mit dem Buch? fragte Springinsfeld/ ists keine Verblendung? laufft nit das kleine Hexenwerck mit unter?* (Spr. 201, 12/13)

Dieses sich noch zum schillernden Ding wandelnde Buch wird sodann zu etwas Drittem, das zwischen den beiden Figuren positioniert ist und – von ihnen verschieden funktionalisiert – einerseits die Kommunikation trägt, andererseits aber auch den für die Gaukelszene unterbrochenen Wirtshausdiskurs über Springinsfelds nötige Bekehrung mit dem auf dem Markt eröffneten Kunstdiskurs engführt. Diese Engführung zeigt sich nicht zuletzt darin, dass die Gaukeltasche, deren Anwendung und Wirkung außerhalb des geschlossenen Raums ebenfalls als Kunst ausgewiesen wurde, mit den Figuren zurück ins Wirtshaus wandert, wo sie zum Instrument durchaus prekärer spiritueller Unterweisung umcodiert werden soll:

391 In Erweiterung der Lesart von Breuer: Vergebliche Bekehrungsversuche, S. 58, der Springinsfelds Interesse an den „Verdienstmöglichkeiten, die das Büchlein *Gaukel-Tasche* zu eröffnen scheint“, zentral setzt.

Gleich wie nun in der gantzen Welt sich nichts so eytel und unnuetz befindet/ daß nicht zu etwas guts koente *employrt* und verwendet werden; also gedachte auch *Simplicius* durch sein Buch/ welches er seine Gauckel-Tasche nennet/ den Springsinsfeld zubekehren [...]. (Spr. 203, 6–10)

Prekär ist diese Unterweisung nicht allein wegen Springinsfelds Resistenz gegenüber jeglichem Versuch, ihn von seinem gottlosen zu einem auf Gott ausgerichteten Leben zu bekehren.³⁹² Als heikel erweist sich die Unterweisungsszene auch deswegen, weil der Text über die unterschiedliche Funktionalisierung der Gaukeltasche durch die Figuren noch ganz anderes lehrt, indem er in der Rahmenhandlung des *Springinsfeld* ein intrikates Zusammenspiel aus (un)christlicher Gesinnung, Bekehrung, Kunst und Täuschung ausstellt. Dementsprechend ist es nicht allein die Figur des Springinsfeld, welche die ihm nahegelegte Selbstverständlichkeit religiös motivierter Lebensführung als fragwürdig ansieht, sondern der Text *Springinsfeld* stellt, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, die religiöse Lebensdeutung darüber hinaus als eine Entscheidung für den Glauben an Fiktion(en) als Wirklichkeit(en) aus.

Allein die Benennung des Objekts als *Gaukeltasche*, mit deren Hilfe Springinsfelds Bekehrung erzielt werden soll, hebt das Element der Täuschung als Konstituens des Glauben-Machens bereits deutlich hervor. Dieses Buch, welches nun Springinsfeld zum Glauben an Gott bewegen soll, wurde von Simplicius schon zuvor ähnlich instrumentell eingesetzt: um eine Menschenmenge davon zu überzeugen, dass sein Weinwandel eine natürliche Kunst und er eben *kein Quacksalber* (Spr. 195, 11) sei. Der Erzähler Philarchus führt das *aus dem Sack* (Spr. 195, 18) gezogene Buch bereits vielsagend ein, indem er beschreibt, wie Simplicius *blaettert darinn herum dem Umstand seine glaubwuerdige Schein* zuweisen (Spr. 195, 19/20; Hervorhebung DF). Das Buch vermag also offenbar, Schein derart plausibel zu präsentieren, dass ein Glaube daran entstehen kann. [G]enugsame glaubwuerdige Urkunden und Zeugnissen (Spr. 195, 16/17) soll das Buch beinhalten, welche Simplicius den Interessierten als Ausweis seiner natürlichen Künste des Weinwandels präsentieren werde. Die bereits geschilderte etappenreiche Inszenierung, innerhalb derer Simplicius verschiedene Menschen ins Buch blasen lässt und ihrem Naturell scheinbar entsprechend je passende Bildseiten aufblättert, führt schließlich in der Tat zu *lauter Schriffthen* (Spr. 197, 32). Deren

392 Kaminski: *Vita Simplicii*, S. 280–283, deutet diese Szene – vor der Folie der Praktiken des Antoniterordens – gar als einen durch Simplicius vorgenommenen (spirituellen) Heilungsversuch Springinsfelds.

Zeugniswert besteht aber nun einzig im Vorweisen der Materialität der Schrift. Wie etwa die Bilder von Trinkgeschirr oder Damen als Ausweis von Hedonismus auf unterschiedlichem Gebiet gedeutet werden, genügt das Bild von Schrift in seiner Bedeutung als Urkunde; ob diese Schrift auch inhaltlich Simplicius' natürliche Kunst beurkundet, bleibt hingegen eine Leerstelle.³⁹³ Denn im selben Moment, in dem er das Schrift-Bild zeigt,³⁹⁴ *steckte er das Buch in Sack und machte seiner Gauckeley ein Ende* (Spr. 198, 5/6). Und eben diese *Gauckeley* mit dem Buch, die über den inhaltlich leeren Beleg hinwegtäuscht,³⁹⁵ wird mit dem Begriff der *Kunst* eingeleitet, wenn Simplicius gegenüber Springinsfeld behauptet, dass er die *Kunst* [...] *wohl selber* (Spr. 194, 25/26) beherrsche, Interessierte für sein Handelsgut zu gewinnen.

Während Simplicius der *glaubwürdige Schein* auf dem Marktplatz gelingt, und die Menge die eigentliche Leere nicht registriert, sondern dem erwünschten Effekt der Inszenierung verfällt und ihre Aufmerksamkeit gezielt lenken lässt, nimmt Springinsfeld als ein Zuschauer unter allen anderen den gesamten Prozess in jedem seiner Bestandteile zur Kenntnis. Nachhaltig interessiert ihn vor allem die gekonnte (*Kunst*) Inszenierung samt ihrer täuschenden und unterhaltsamen Potenz. Schon die Gedanken Simplicius', der dieses Interesse seines Kameraden ausnutzen will (*so gedachte auch Simplicius durch sein Buch/ welches er seine*

393 Im Gegensatz zu derartigen Lesarten, für die Heßelmann: Gaukelpredigt, bes. S. 302, stellvertretend steht und die hinter dem Schein auch stets eine verborgene (religiöse) Wahrheit finden möchten. Vgl. vielmehr Bässler: Taschenspielerkünste, bes. S. 192–195, der über die Untersuchung verschiedener frühneuzeitlicher Gaukeltaschen, Flickbücher und ‚blow books‘ herausarbeitet, dass es für diese Bücher konstitutiv ist, Strategien zu verwenden, die „dort, wo nichts ist, [...] suggerieren, dass etwas da ist“ und ihr „Verweissystem in die Irre [...] oder ins Leere laufen“ lassen (S. 192). Ähnlich wie Simplicius seine Beurkundung ins Leere laufen lässt, scheint auch die Ankündigung von Springinsfelds *Gaukeltasche* auf dem Romantitel ins Leere zu verweisen, wenn man durch sie die Erwartung einer Beigabe des entsprechenden Flickbuchs geschürt sieht (so die übliche Forschungsmeinung; stellvertretend Bässler: Taschenspielerkünste, S. 194, oder Bozza: Bilder aus der *Gaukel-Tasche*, S. 162) und die Formulierung nicht auf den von der *histoire* des Romans erzählten Übergang des Gaukelutensils von Simplicius' in Springinsfelds Besitz bezieht.

394 Möller: Das kaleidoskopische Buch, S. 143/144, hebt den Zeigegestus, mit dem die Inhalte in der Gaukeltasche präsentiert werden, hervor und leitet eine „theatrale Komponente“ des Buches ab, das als „Schauplatz für die geheimen Wünsche und Neigungen des Publikums“ inszeniert sei. Das Buch als Theater würde auch die Flüchtigkeit erklären, mit der die Schrift hier allen gezeigt wird – nicht aber den Umstand, dass das von der Schrift Bedeutete, die Signifikate zu den gezeigten Zeichen, keinerlei Beachtung erfährt.

395 Vgl. Azazmah: Poetologische Reflexionen, S. 53/54, für weitere Situationen der nur „angebliche[n] Befriedigung des Informationsbedarfs“, die durch Häufung Modellcharakter gewinnen dürfte.

Gaukel-Tasche nennet/ den Springinsfeld zubekehren; Spr. 203, 8–10), lassen eine Instrumentalisierung des Mediums transparent werden: Ein jedes Ding könne in den Dienst *zu etwas guts* (Spr. 203, 7) genommen werden, wobei das Gute in diesem Fall gleichzusetzen ist mit dem Lob und der Erkenntnis Gottes. Die Vermittlungsleistung deutet folglich an, dass der Glaube an Gott kein Resultat einer Selbstevidenz ist, sondern der ‚künstlichen‘ und bewusst unter- sowie angenommenen Semantisierung bedarf. Springinsfeld intensiviert diese sich bereits in Simplicius’ Einstellung angelegte Optionalität, indem er die Sakralisierungsbewegung seines ehemaligen Kameraden gerade nicht mitgeht: Anstatt die Gaukeltasche als frömmigkeitspraktisches Medium – und dies beinahe buchstäblich – zu betrachten, hält er in der weiteren Auseinandersetzung mit Simplicius den blendenden Kunstcharakter des Objekts präsent, der seiner Privat-, nicht aber seiner Heilsökonomie zuträglich sein soll.

Vor der Folie des von Simplicius angestrebten christlichen Bekehrungsversuches lässt sich Springinsfelds Begehren geradezu als invertierter Teufelspakt lesen. Er schlägt einen Tauschhandel vor, um das in seinen Augen *kleine Hexenwerck* (Spr. 201, 13/14) mit dem Buch zu erlernen: *Bruder empfang du zwanzig Thaler von mir vor die begehrte Kunst und lasse die Pfaffen Predigen/ denen die ihnen gern zuhoeren* (Spr. 203, 1–3). Der für Springinsfeld als Teufelskerl erscheinende, sich selbst aber als Gottesvertreter ausgebende Simplicius hingegen streitet jegliche *Zauberey* (203, 11) ab. Er will gerade kein Geld als Gegenleistung für die Einweihung in das von Springinsfeld begehrte Wissen und Können, sondern fordert, weiterhin predigend, die bloße Besinnung auf Gott (vgl. Spr. 203, 15–28). Der bereits nicht mehr an Gott Glaubende paktiert folglich mit dem Ziel eines persönlichen Nutzens und ausschließlich um den Preis seiner Seele. Doch soll Springinsfelds Seele durch den Pakt mit Simplicius nun gerade von ihrem bereits eingeschlagenen Weg zur *ewige[n] Verdammnis* (Spr. 204, 22) zurück auf den rechten Weg zur *ewige[n] Seeligkeit* und der Aussicht auf *das Reich Gottes* (Spr. 204, 8 u. 13) geführt werden.

Diese Übereinkunft mitsamt ihrer Aushandlung unterstreicht zum einen die Konfrontation vom quasi-heiligen und pastoral wirkenden Simplicius mit dem gottvergessenen Springinsfeld sowie zum anderen die von beiden Seiten geteilte Wertschätzung der Produktivität einer gekannten *Gauckeley*. Festhalten lässt sich folglich, dass insbesondere die kontrastiv gestaltete Figurenkonstellation sowie das dergestalt ermöglichte *double bind* der Gaukeltasche innerhalb der Rahmenhandlung des *Springinsfeld* die Artifizialität religiöser Praktiken hervorheben; oder anders:

blendende Kunst als einen substantiellen Bestandteil von Religion in ihrem Wesen des Glauben-Machens ausstellen. Fraglich bleibt, inwiefern über dieses ostentative Moment auch eine Wertung religiöser Fiktionen stattfinden soll. Die kontrastierenden Figuren – ein pastoral agierender Simplicius und ein gottloser, bekehrungsunwilliger Springinsfeld – rücken bis zuletzt nicht von ihren jeweiligen Positionen ab, so dass die Ambiguität von Befürwortung und Ablehnung religiöser Deutungsmuster und -hilfen für das eigene Leben bestehen bleibt.³⁹⁶ Philarchus' Umgang mit dem Beobachteten scheint in dieser Hinsicht bedeutsam; wie die Gaukeltasche als Objekt ist seine Figur als etwas Drittes zwischen dem Ensemble aus Simplicius und Springinsfeld angesiedelt. Er beobachtet und vermittelt erzählend – dies zwar in Simplicius' Auftrag und somit, wie die Forschung mehrfach betont hat,³⁹⁷ tendenziös zugunsten der Religiosität – doch wohl auch mit eigenen, anderen Interessen. Wie er berichtet, nutzt er seine vermeintlich stille Beobachterposition dazu, die Gaukeltasche für sich fruchtbar zu machen: als veröffentlichtes Buch für ein breites Publikum. Da die beiden ihn bei der Einweisung in

alle Voerthel und Griff [...] auch zusehen liessen/ faste [er] die Beschaffenheit desselben so genau ins Gedächtnus/ daß [er] auch stracks eins dergleichen machen koente/ wie [er] dann etlich Tag hernach thaet/ um solche *Simplicianische* Gaukeltasch der gantzen Welt gemain zumachen. (Spr. 205, 19–24)

Die Auseinandersetzung zwischen dem vermuteten *Heiligen* (Spr. 170, 3) und dem *Sclav des Teuffels* (Spr. 202, 26) bleibt innerhalb des *Springinsfeld* vielleicht unentschieden, doch deutet sich hier, in der von Philarchus beworbenen Veröffentlichung, eine Anschlusshandlung an.³⁹⁸ Diese lässt

396 Zwar wird am Ende des Textes davon berichtet, dass Springinsfeld *in seinen alten Tagen gantz anders umgegossen und ein Christlichs und bessers Leben zufuehren bewoegt worden* (Spr. 294, 33–295, 2) sei; doch wird dieser Sinneswandel den Rezipierenden nicht – wie alles Vorherige – als in der Erzählung zu beobachtende Handlung dargeboten, sondern lediglich als summarisch gelieferte Information durch Philarchus, deren Inszenierung von Glaubwürdigkeit aufgrund des Auftragsverhältnisses zwischen Philarchus und Simplicius als zweifelhaft gewertet wurde. Vgl. z.B. Bozza: „Feingesponnen und grobgewirkt“, bes. S. 262–265 u. S. 271–275; Kaminski: „Jetzt höre dann deines Schwagers Ankunfft“, S. 195/196, die Philarchus als Schreibendem aber doch letzte Verfügungsgewalt über das Geschriebene zuspricht; erweitert in: dies.: Wer ist Philarchus Grossus? Kritisch dazu Kleinjung: *Pikareske Ökonomie*, S. 120–131, der für eine stärkere Gewichtung des ökonomischen Moments votiert.

397 Vgl. vorherige Anmerkung.

398 Bozza bezeichnet die von Philarchus beworbene *Gaukel-Tasche* gar als „Kampfinstrument um Deutungshoheit auf der Ebene des Perspektivismus der Simplicianischen Lebensbeschreibungen und ihrer (fiktiven) Autoren“; ders.: *Bilder aus der Gaukel-Tasche*, S. 162.

sich als Indiz dafür lesen, in der Konfrontation der beiden alten Kameras nicht ausschließlich oder maßgeblich eine spirituelle Unterweisung zu sehen,³⁹⁹ die zur eindeutigen Ab- oder Aufwertung einer christlichen Gesinnung oder ganz allgemein der Religion anleiten möchte, indem sie etwa deren ‚gaukelnde‘ Mechanismen ausstellt, die nicht eigentlich Belegbares zum Geglaubten werden lassen. Mindestens ebenso sehr gilt das Interesse der Rahmenhandlung diesen Mechanismen, die, wie Philarchus’ angekündigte Publikation andeutet, nicht allein innerhalb der Religion, sondern genauso für die unterhaltende Literatur produktiv gemacht werden können.

In der Tat nämlich erschien, ebenfalls 1670, ein Buch auf dem Markt, das sich *Simplicissimi wunderliche Gaukel-Tasche* nennt und in seinem selbst erläuterten Funktionsprinzip sowie Aufbau demjenigen Buch auffallend ähnelt, welches der Simplicius des *Springinsfeld* auf dem Marktplatz verwendet. Insofern präsentiert der *Springinsfeld* scheinbar eine auserzählte Anwendung des Gebrauchsgegenstands *Gaukel-Tasche*.⁴⁰⁰ Ein genauerer Blick in die Schrift zeigt schnell, dass die im *Springinsfeld* geübte religiöse Unterweisung zu Zwecken der Bekehrung dort keinerlei Erwähnung findet; wenn überhaupt im Ton einer Belehrung, finden sich Hinweise zum maßvollen Umgang, selbst mit Tätigkeiten, die als sündhaft einzustufen sind: *Wann in den Schrancken bleibt der Lust/ so ist es gut* (GT 354, 8). Stattdessen werden zwei mit der Schrift zu verfolgende Absichten ausdrücklich benannt, die beide dem semantischen Spektrum von Unterhaltung zuzuordnen sind: erstens die in Titel und Vorrede gleich mehrfach erwähnte Dimension von Ergötzen, Lust und Geselligkeit;⁴⁰¹ zweitens der Gelderwerb, der jedoch nicht mit dem Ziel der persönlichen Bereicherung, sondern der bloßen Bewältigung des Lebensunterhalts verfolgt werden solle: *Durch dieses Buechlein hab ich sehr viel Geld erschnappet [...] Versuch es auch einmal/ gewiß es reut dich nicht. Wann deine Kunst mit Maaß zu rechter Zeit geschicht. Mann lebt doch in der Welt/ muß sehn wie man sich nehret* (GT 354, 2 u. 4–6). Damit ist über den intertextuellen Verweis ein weiteres Mal eine Lebenswirklichkeit angesprochen, derer sich – wie Springinsfeld und auch Courasche mit ihren Körpern demonstrieren wie auch explizit formulieren – die Religion nicht adäquat annahme: Heilsökonomie fülle eben keine Geldbeutel oder

399 So wie Breuer: Vergebliche Bekehrungsversuche, bes. S. 52–54 oder S. S. 57, dies vehement und unter scharfer Kritik an ‚andersgläubigen‘ Forschenden tut (S. 52–54).

400 Vgl. Breuer: Kommentar (*Springinsfeld*), S. 946.

401 Man könne das Buch nutzen, um entweder *eine Gesellschaft lustig zu machen* (GT 335, 5/6) oder auch, *damit sich [...] ehrliche und lustige Koeppfe in ihren Zusammen-Kuenfften mit einander dardurch ergoetzen koennten* (GT 337, 16–18).

Bäuche, und Heilsgewissheit sichere nicht die physische Existenz.⁴⁰² Philarchus' Einblick in sein Leben zu Beginn des *Springinsfeld* zeigt, dass derartigen existentiellen Sorgen auch mit dem Schreiben nicht zwingend beizukommen ist. Was der erzählenden Literatur – als mögliches Produkt eines solchen Schreibens und abseits ihrer potenziellen Vermarktung – jedoch möglich ist, zeigt der [k]urtzweilige/ lusterweckende (Spr. 155, 4) *Springinsfeld* recht deutlich: Sie adressiert diese Dimensionen des menschlichen Lebens, stellt sie als ernst zu nehmende Faktoren aus, mit denen es sich auseinanderzusetzen gilt, da sie insofern wirklich sind, als sie gerade nicht mit Aussicht auf ein zukünftiges Heil an (Aus-)Wirkung auf den jeweiligen Menschen verlieren.

Mit Blick auf die Publikationschronologie mag der Einwand bedenkenswert erscheinen, Philarchus' Verweis auf die *Gauckel-Tasche* sei weniger eine profanierende Reduktion oder Vereindeutigung der im *Springinsfeld* vorgestellten Sinndimensionen des Buches als vielmehr ein Angebot zur Allegorisierung der etwas früher erschienenen *Gauckel-Tasche*.⁴⁰³ Sollten aber Gelderwerb und Vergnügung wirklich weniger bedeutsam sein als ihr durch Allegorese erschlossener spiritueller Sinn, wäre die Betonung der finanziellen Gewinn bewirkenden Unterhaltung durch das Buch im *Springinsfeld* merklich überdeterminiert: Folgt man Philarchus' dezent platzierter Werbung für das von ihm angeblich herausgegebene Werk, ergibt sich daraus nämlich kein eigentlicher Mehrwert; mit der *Gauckel-Tasche* als Co-Text verdoppelt – und intensiviert? – sich lediglich das bereits auf dem Marktplatz Ausgestellte.⁴⁰⁴ Wohl aber dient dieses im *Springinsfeld* offenbar in Anwendung befindliche wunderliche Buch einer Betonung der manipulativen,⁴⁰⁵ da händischen wie auch handwerklichen, Geschicklichkeit für das Erzeugen von Glauben. Schließlich beinhaltet die *Gauckel-Tasche* doch eine Gebrauchsanweisung ihrer selbst und adressiert ihren Nutzer dort wiederholt als *Artifex*

402 Vgl. etwa Cour. 21, 30–22, 1: *Wer wird mich ueberreden koennen/ die Ducaten zu lassen/ da ich doch aus langer Erfahrung weiß/ daß sie aus Noehten erretten/ und der einige Trost meines Alters seyn koennen/ [...].* Ähnlich auch im *Springinsfeld*: *Daß ich aber meine Batzen zusammenhalte/ daran thu ich nit unrecht/ seytemal ich beydes weis wie schwerlich sie zubekommen: und wie troestlich sie einem im verlassenen und muhseeligen Alter seyen; [...]* (Spr. 210, 1–5).

403 Vgl. Breuer: Kommentar (*Springinsfeld*), S. 947/948; identisch in ders.: *Grimmelshausen-Handbuch*, S. 142.

404 Bozza: *Bilder aus der Gauckel-Tasche*, S. 170, deutet diesen Hinweis als eine von Philarchus' Spitzen gegen Simplicius' Selbstdarstellung, wie er sie im *Springinsfeld* betreibt.

405 Vgl. zur erforderlichen Fingerfertigkeit in der Handhabung von Gaukeltaschen oder Flickbüchern ganz allgemein und bezogen auf die Simplicianischen Schriften Bässler: *Taschenspielerkünste*, bes. S. 189–191.

(GT 339, 1–341, 5), der etwa *mit seine[m] rechten Daumen den Griff mit N. I* zu fassen habe (GT 339, 3/4). So platziert Philarchus' Hinweis auf die *Gauckel-Tasche* die Deutung des ihr ähnlichen Utensils im *Springinsfeld* definitiv im Horizont von Kunstfertigkeit,⁴⁰⁶ wenn nicht gar Künstlichkeit.

406 Ein Blick in den *erste[n] Beernhaeuter* könnte diese Diskussion noch weiterführen, weil dieses Werk eine teuflische Eingabe von Ideen thematisiert und darüber einen Künstler schafft. Vgl. *Der erste Beernhaeuter*, bes. S. 323, 26–328, 2. Außerdem ist dieser Text der *Gauckel-Tasche* vorgebunden, die wiederum auf ihrem Titelblatt davon spricht, von „obigem“ Autoren verfasst worden zu sein. Wie Kaminski: Wer ist Philarchus Grossus?, S. 198/199, konkretisiert, könnte damit sowohl ‚oben auf der Seite‘ (Pagina) oder auch ‚zuvorderst im Buch‘ (Gesamttitleblatt) gemeint sein, so dass aus der *Gauckel-Tasche* auf den *Beernhäuter* verwiesen würde.

3.3 Ein imaginiertes Beicht-Gespräch: die *Herren* und *Courasche*

Ebenso wie die Rahmenhandlung des *Springinsfeld* inszeniert das erste Kapitel der *Courasche* eine verbale Auseinandersetzung, in der verschiedene Sprecher sowohl für eine gotterfüllte als auch für eine gottvergessene Lebensweise eintreten, die entweder in den Himmel oder in die Hölle führe. So scheint auch hier auf den ersten Blick die Sinnfälligkeit und dementsprechende Notwendigkeit einer Bekehrung verhandelt. Das von einer figürlichen Aufspaltung getragene Hin und Her zwischen Himmel und Hölle ist in der *Courasche* jedoch noch einmal anders umgesetzt. Als Spielform der durch Figuren personalisierten Dichotomie verfolgt es aber ein ähnliches Ziel wie der *Springinsfeld*, indem die vordergründig verhandelte religiöse Gesinnung genutzt wird, um eine literarische Formsprache herauszubilden.

Im Eingangskapitel ihrer Lebensbeschreibung präsentiert sich die Erzählerin als gesplante Persönlichkeit, indem sie ihren gelebten wie verschriftlichten Lebenslauf aus verschiedenen Perspektiven betrachtet, die maßgeblich daran interessiert scheinen, ob Courasche mit ihrem geführten und aufgeschriebenen Leben nun der Hölle oder doch dem Himmel entgegenstrebe. Als Ausdruck dieser Perspektivvielfalt wählt die Erzählerin die Form eines imaginierten Gesprächs, in dem sie selbst alle Teilnehmenden agiert, folglich mit mehreren Stimmen spricht. Ihr erstes an das Romanpublikum gerichtete Wort ist dabei erstaunlicherweise – wie sie in einer Inquit-Formel unmissverständlich klarmacht – gar nicht ihres: *JA! (werdet ihr sagen/ ihr Herren!)* (Cour. 19, 7). Und diese initial imaginierte sowie explizit männlich markierte Stimme setzt sich fort; über mehrere Zeilen hinweg antizipiert die Erzählerin die Reaktion dieser Herren auf ihren gelebten, geschriebenen, aber noch nicht in den Druck gegebenen Lebenslauf, bis sie sich schließlich als Courasche mit ihrer eigenen Stimme einschaltet. So verbleibt sie nicht in der Rolle des von Dritten besprochenen Objekts, sondern wird als ein Stellung beziehendes Ich immer dominanter.⁴⁰⁷

In dieser multiperspektivischen Diskussion ihrer Person und Schrift nimmt Courasche die *Conjunctio Saturni, Martis & Mercurii* (Spr. 165, 16) vorweg – das Gespräch zwischen Philarchus Grossus, Simplicius und Springinsfeld, welches ihrer Person im Anschluss text des Simplicianischen Zyklus auffallend viel Aufmerksamkeit schenkt, sie als ausschließlich

407 So spricht Courasche konsequenterweise aus der Perspektive der Herren im ersten Abschnitt des ersten Kapitels in der dritten Person Singular über sich und wechselt dann, wenn sie als Courasche über sich spricht, in die erste Person Singular (ab Cour. 21, 8).

besprochenen Gegenstand aber eben gerade nicht selbst zu Wort kommen lässt.⁴⁰⁸ In ihrer Lebensbeschreibung antizipiert Courasche nicht allein die Unterdrückung ihrer Stimme durch die Männer, sondern überdies relativ genau auch deren Meinungen,⁴⁰⁹ die sie in den imaginierten Dialog ihres ersten Kapitels integriert und somit bereits an dieser Stelle durch ihre Position ergänzt, sich also nahezu prophylaktisch in das erst zukünftig – in der erzählten Wirklichkeit des *Springinsfeld* – stattfindende Gespräch einmischen kann. Dergestalt entsteht durch die Imagination ein zeitlich verworrenes Spiel aus Aktion und Reaktion, welches Courasche zunächst zwar reaktiv erscheinen lässt,⁴¹⁰ schließlich gewährt sie den unterstellten Meinungen der Herren in ihrer eigenen Lebensbeschreibung ziemlich viel Raum, um erst daran anschließend ihre Antwort zu formulieren. Diese Antwort aber kommt den dann später, in der erzählten Wirklichkeit auch realiter geäußerten Vorwürfen zuvor und unterläuft somit – den Romanzyklus betrachtend – eine konstatierte Suppression der weiblichen Stimme.⁴¹¹

Während im *Springinsfeld* drei männliche Figuren eine Sicht teilen und in Bezug auf Courasche nahezu unisono den gottvergessenen Werdegang d(ies)er Frau konstatieren sowie überdies mit einer despektierlich-

408 Vgl. Lickhardt: *Macht und Ohnmacht*, bes. S. 190–192; außerdem Eilert: *Courasche*, von anderen Figuren erzählt, S. 166, die feststellt: „Dem im *Springinsfeld* stattfindenden Gespräch der drei Männer über die abwesende Courasche steht auf weiblicher Seite nichts Äquivalentes gegenüber.“ In der Tat gibt es kein analog konzipiertes Gespräch von weiblichen Figuren über eine oder mehrere andere männliche Figuren; dennoch erlaubt das erste Kapitel der *Courasche*, die weibliche Sicht gewissermaßen durch die Antizipation des noch kommenden Gesprächs mit unterzumischen, so dass die Sicht auf Courasche nicht so einseitig unwidersprochen bleibt, wie es die Rahmenerzählung des *Springinsfeld* suggerieren könnte.

409 Courasche antizipiert etwa die Beschimpfungen, die obendrein ihre diabolische Qualität hervorheben: *die Gottlose Courage* (Spr. 185, 20/21), *dise arge Vettel* (Spr. 193, 8) als Teil eines *Teuffels Gesindel[s]* (Spr. 191, 16); *Er* [i.e. Springinsfeld; DF] *antwortet ach die Blut Hex! schlag sie der Donner; lebt das Teuffelsvihe noch? es ist kein leichtfertiger Bestia seit Erschaffung der Welt von der lieben Sonnen niemahl beschienen worden!* (Spr. 177, 33–178, 3); sie nimmt vorweg, dass andere sie ihrer Sünden wegen der Verdammnis nahe sehen und ein Bekehrungsmoment zumindest nicht für ausgeschlossen, sondern wünschenswert halten: *Aber hierbey hat man ein Exempel/ daß oft die Jenige so andere zu betriegen vermeinen/ sich selbst betriegen/ vnd daß Gott die grosse Suenden (wo kein Besserung folgt) mit noch groessern Suenden zu straffen pflege/ davon endlich die Verdammnis desto groesser wird; [...]* (Spr. 183, 16–20); *Antwort ihm Simplicius, wuensche doch der armen Troepffin nicht boeses mehr/ hoerestu nicht daß sie albereits ohne das der Verdammnis nahe/ bis ueber die Ohren im Suendenschlam: Ja allerdings schon gar der Hoellen im Rachen Steckt; bette darvor ein paar andaechtiger Vatter unser vor sie/ daß die Guete GOTTes ihr Hertz erleuchten und sie zu wahrer Busse bringen wollen* (Spr. 193, 15–22).

410 Vgl. zum „re-aktiven Charakter“ Courasches Battafarano: *Courasches sich legitimierende Literarizität*, bes. S. 201.

411 Vgl. Eilert: *Courasche*, von anderen Figuren erzählt, S. 166.

aggressiven Stimme sprechen, konstruiert Courasche in ihrer Lebensbeschreibung eine von ihrer Figur ausgehende Mehrstimmigkeit. Sie scheut die zwar imaginierte, aber doch als unmittelbar vorgestellte Konfrontation nicht. Stattdessen setzt sie sich ihrem Widerpart in einem kommunikativen Akt aus,⁴¹² der in Rede und Widerrede sowie Frage und Antwort einen differenzierten Deutungshorizont ihres Lebenslaufs eröffnet,⁴¹³ der humoralpathologische, ökonomische, ästhetische, aber auch dominant moraltheologische Ansätze beinhaltet. In ihrer Schrift reklamiert Courasche, die Gottlose, die Interpretationshoheit über ihr eigenes Leben selbstredend für sich, so dass eine Ablehnung der Moraltheologie absehbar scheint.

Nichtsdestotrotz spannt sich durch das an den Beginn des Romans gesetzte imaginierte Gespräch ein diskursives Feld auf, das Courasches Existenz sowie die dafür zu funktionalisierende Lebensbeschreibung zwischen den Polen Himmel und Hölle verortet, folglich auch hier eine Pendelbewegung anstelle einer eindeutigen Positionierung zu erkennen ist. Sowohl die in Courasches Rede integrierte Stimme der *Herren* als auch die Gedanken *Andere[r]* gehen dabei von der moraltheologisch begründeten Option eines Sinneswandels aus,⁴¹⁴ der sich in und mit ihrer Lebensbeschreibung Ausdruck verleihen könnte: *[D]ie jenige, so ihren gantzen Lebens-Lauff/ [...] der Höllen zugerichtet/ gedencke nun erst an den Himmel* (Cour. 21, 5–8). So imaginiert die Vorstellung der männlichen Figuren Courasche an bzw. eigentlich bereits kurz nach einem Kippmoment in ihrem Leben, da der Lebensbericht als Instrument und Beleg einer auf Reue fußenden Bekehrung interpretiert wird.⁴¹⁵ Innerhalb

412 Battafarano: Courasches sich legitimierende Literarizität, S. 188, zeigt für eine andere Konfrontation Courasches mit dem anderen Geschlecht, in diesem Fall verkörpert durch den italienischen Leutnant, dass „Kommunikation gegen Aggressivität“ gesetzt sei. Obwohl die verbalen Angriffe auf Courasche in der *Conjunctio* Teil eines Männergesprächs sind, treten sie nicht in eine kommunikative Auseinandersetzung mit Courasche.

413 Battafarano/Eilert: *COURAGE*, S. 58, benennen als Grund für Courasches Ablehnung der Generalbeichte ihr Beharren auf Differenzierung. Diese Skepsis bis Verweigerung gegenüber einer Eindimensionalität lässt sich wohl, wie das erste Kapitel erahnen lässt, als eine generelle Haltung der Figur begreifen.

414 Breuer: Courasches Unbußfertigkeit, S. 229, listet diejenigen in der Stimme der Herren von Courasche vorgetragenen Punkte „christliche[r] bzw. katholische[r] Moraltheologie“ dezidiert auf.

415 Ein auf Augustinus' *Confessiones* zurückgehendes Modell, das bis in die jüngere Forschung auch für frühe pikarische Texte als relativ typisch angesehen wird, selbst wenn es für Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*, der immer als Vertreter des *conversio*-Modells genannt wird, sicherlich zu diskutieren wäre. Vgl. etwa Mohr/Struwe/Waltenberger: *Pikarische Erzählverfahren*, S. 13–15. In Texten aus dem Ende des 17. Jahrhunderts sowie frühen 18. Jahrhunderts verlöre sich das Modell immer mehr, auch wenn es zu Anspielungszwecken noch dienen könne.

dieser unterstellten Logik des möglichen Wandels listen die männlich markierten Dialogpartner in ihrem Redeanteil alle Posten der Haben-Seite auf und suggerieren zugleich das Soll, welches nun mit dem Lebensbericht herbeizuschreiben sein könnte: Als übermäßig vorhanden diagnostizieren die Herren etwa *Muthwill und Vorwitz* (Cour. 19, 11), *ueberhaeuftte Thorheiten* (Cour. 19, 14), eine sinnbildlich *beym Feuer schwarz gerauechert[e]* (Cour. 20, 3) Haut, eine *Lasterhaffte[] Stirn* (Cour. 20, 6) und vieles mehr, das sie gepaart mit Beschimpfungen wie *alte Vettel* (Cour. 20, 10) oder *alte[s] Rabenaafß* (Cour. 19, 16/17) vorbringen, um zu belegen, dass Courasche eine Genossin des Teufels sei und *sich ihr Leben tag in allerhand Schand und Lastern umgeweltzt* (Cour 20, 13/14) habe. Der *kuenfftige[] Zorn Gottes* (Cour. 19, 9) sei so garantiert. Doch unterstellen sie Courasche die Hoffnung, auch nach einem derart sündhaften Leben *noch endlich die himmlische Barmherzigkeit [...] erlangen* (Cour. 19, 26) zu wollen, indem sie *ihre Bubenstueck und begangne Laster Berichts weiß daher erzehlet [und] von ihrem Hertzen [...] raume[t]* (Cour. 20, 8–10).

Nach all diesen Überlegungen, die Courasche für die Herren anstellt, setzt ihre Gegenrede ein; nun wird das initiale *JA!* der imaginierten männlichen Gesprächspartner zu ihrem eigenen:

Ja ihr Herren! das werdet ihr sagen/ das werdet ihr gedencken/ und also werdet ihr euch ueber mich verwundern/ wann euch die Zeitung von dieser meiner Haupt- oder General-Beicht zu Ohren kommt; [...]. (Cour. 20, 28–30)

Indem Courasche ihre Lebensbeschreibung nun als *Haupt- oder General-Beicht* bezeichnet, überführt sie die in der Stimme der Herren lediglich aufgerufene Moralthologie in eine exakte Terminologie und scheint so die erwartete Erwartungshaltung zu erfüllen. Zugleich jedoch verheißt sie durch die den Herren unterstellte ‚Verwunderung‘ eine Absetzung von diesem aufgerufenen Bekehrungsmodell.⁴¹⁶ In ihrer eigenen Erwartung

416 Vgl. Breuer: Courasches Unbußfertigkeit, S. 230, der darlegt, wie Courasche die Sprache der Theologen, die sie zwar aufgreift, dennoch auf Distanz hält, indem sie sie als „uneigentliche Sprache“, „gleichsam in Anführungszeichen“ verwendet und mit Formulierungen wie etwa *wie mir die Pfaffen zu sprechen* als Rede anderer markiere. Solbach: Grimmelshausens Courasche als unzuverlässige Erzählerin, weist darauf hin, wie Courasche im ersten Kapitel, indem sie sich in schlechtmöglichstem Licht darstellt, insbesondere durch die Verkehrung von „rhetorischen *ethos*-Forderungen“ an ihrer Bosheit als „widergöttliche[m] Prinzip“ festhält (S. 147) und so „rhetorisch-moralische Glaubwürdigkeitsforderung[en] durch die Selbstattribution einer widergöttlichen Bosheit ins Extrem“ steigert (S. 150), dadurch aber zugleich fragwürdig erscheinen lässt, welchen ihrer Aussagen, diejenigen zur Bosheit eingeschlossen, Glauben zu schenken sei.

aber vertut sich Courasche mit Blick auf die spätere Reaktion dreier konkreter Männer; denn diese zeigen weniger die Verwunderung, die Courasche sich wünscht und die zum verständigenden Dialog herausfordern könnte, als vielmehr Geringschätzung und Verachtung ihrer Person. Noch in Unkenntnis der dann im Rahmen des *Springinsfeld* wahrhaftig eintretenden Kommentierung ihres Lebenslaufes aber führt sie das imaginierte Gespräch in ihrer eigenen Lebensbeschreibung in einer kommunikativen Haltung fort, um ihre Sicht der Dinge zu erläutern, die ganz offenkundig von derjenigen der Herren abweicht. Schließlich glaubt sie, sich *gar zu Stuecken lachen* (Cour. 20, 33/34) zu müssen, wenn sie die wohl Irritation ausdrückende Verwunderung der Herren wird wahrnehmen können, die in Erwartung einer Generalbeichte mit Courasches wahrlich davon abweichender Funktionalisierung ihres Lebensberichtes konfrontiert werden. Auch wenn sie die Deutungsmuster der Herren zu verlassen, ja zu verlachen behauptet, ist dies in ihrer Imagination jedoch nicht gleichbedeutend mit dem Abbruch eines dialogischen Verhältnisses, wie es der *Springinsfeld* mit Aussparung der Position Courasches entwirft; in der siebten Simplicianischen Schrift erwartet die Erzählerprotagonistin, wie mehrfache rhetorische Fragen hervorheben, von den Herren vielmehr ein anhaltendes Interesse für ihre Sicht der Verhältnisse: *Warumb das Courage? warumb wirst du also lachen?* (Cour. 20, 34–21, 1) Mit derlei Fragen schafft Courasche eine zweite Dialogdimension, in der sich die Unmittelbarkeit der Rede zu steigern scheint, da die zeitliche Distanz der sich Äußernden hier aufgehoben ist. Die imaginierte Rede der Herren ist nun keine markiert zukünftige (*werdet ihr sagen*) Reaktion mehr auf den zum Schreibzeitpunkt noch zu veröffentlichenden Bericht, sondern erhält vielmehr den Charakter präsentischer Rede, indem die fragenden Herren unmittelbar zuvor Gesagtes aufgreifen.

Nachdem Courasche ihnen nachdrücklich klargemacht hat, dass die moraltheologische Funktionalisierung der Lebensbeschreibung nicht greife – denn *das/ so [ihr] manglet/ ist die Reu* (Cour. 21, 13) –, interessieren sich die Herren in Courasches Vorstellung für die alternative Begründung von Erzählung und Veröffentlichung ihres geführten Sündenlebens: *Aber hoere Courage, wann du noch nicht im Sinn hast dich zu bekehren/ warumb wilst du dann deinen Lebens-Lauff **Beichtweiß** erzählen/ und aller Welt deine Laster offenbahrn?* (Cour. 22, 13–16; Hervorhebung DF) Hier fällt mehreres auf: Zum einen präzisieren die Herren ihre Terminologie; vermuteten sie zuvor noch, dass Courasche ihre *begange Laster **Berichts weiß*** erzählen wolle, um sich wieder *in den glatten Stand ihrer ersten Unschuld zu bringen* (Cour. 20, 7–9; Hervorhebung DF),

gebrauchen sie nun den Terminus der Beichte. Dies lässt sich als Übernahme der von Courasche selbst ins Spiel gebrachten *Haupt- oder General-Beicht* lesen, verwundert aber insofern, als die männliche Logik der Beichte unterminiert ist, wenn der Sinn der Bekehrung fehlt. In der Frage der Herren deutet sich folglich bereits eine Trennung von Form (*Beichtsweiß*) und Funktion (*wann du noch nicht im Sinn hast dich zu bekehren*) der Lebensbeschreibung Courasches an, welche die Erzählerin in ihrer Antwort bestätigt: Sie nehme es in Kauf, all ihre Sünden öffentlich zu machen, weil sie sich *anderer Gestalt nicht an* [Simplicissimus] *raechen kan* (Cour. 22, 17/18; Hervorhebung DF). Sie *bekenn[t] unverholen* (Cour. 21, 8) und gesteht ihr sündhaftes Treiben,⁴¹⁷ bedient sich folglich teilweise wörtlich der religiös fundierten Formsprache, unterläuft dann aber die dahinterstehende Ideologie, indem sie die *Gestalt* ihrer Rede mit einem von der Ideologie differenten, im Grunde sogar gegensätzlichen Zweck versieht: der Rache.⁴¹⁸ Somit stellt Courasche ihr Sündenbekenntnis selbstbewusst und nahezu blasphemisch in den Dienst der vierten Todsünde (*ira*);⁴¹⁹ ihr *gantz[e]r Lebens-Lauff*, also auch der verschriftlichte, bleibt *der Höllen zugerichtet*. Sie bemächtigt sich der Sprache eines Systems, mit dessen Denkmodellen und Terminologie sie bestens vertraut ist und von deren maßgeblich männlichen Vertretern sie sich überwiegend falsch behandelt oder missachtet fühlt; in ihrer eigensinnigen Adaptation

417 In diesem Aspekt sind Battafarano/Eilert: COURAGE, S. 24, zu korrigieren, die behaupten, dass Courasche „ein Sündenbekenntnis zurück[weise]“. Ebendies tut sie nicht, eröffnet und bezichtigt sich selbst doch all der Sünden, die auch die Herren in ihrem Lebenslauf erkennen; doch anerkennt sie die von den Herren unterstellten Konsequenzen für ein derartiges Leben nicht und sieht daher auch keine Notwendigkeit zur Reue. Sie gesteht ihre und steht zu ihren Sünden (wie Battafarano/Eilert in der Formulierung „Bekenntnis zu sich selbst“ [S. 22, ähnlich S. 30] ebenfalls pointieren); gerade ihre anerkannte Sündhaftigkeit, die für sie – ohne religiösen Hintergrund – aber folgenlos bleibt, soll Simplicius Schande verursachen, sich mit einer solch Befleckten eingelassen zu haben.

418 Valentin: Zu den theologischen und ästhetischen Implikationen, S. 93, überträgt diese Strategie der Figur Courasche eindeutig auf die des Autors Grimmelshausen: „Zu zwei Dritteln zeichnet sich die Konstruktion des ersten Kapitels auch dadurch aus, daß der Dichter sich darin bemüht, seine Leser damit zu überraschen, daß er deren Erwartungen enttäuscht. Mit anderen Worten: Grimmelshausen faßt hier die *möglichen*, bekannten, von dem literarischen Code zur Verfügung gestellten Lösungen ins Auge, gibt aber gleichzeitig zu verstehen, daß er sie *nicht* wiederaufnehmen will.“

419 Vgl. Breuer: Courasches Unbußfertigkeit, S. 235, der ganz allgemein in Courasches Nutzung „der religiösen Sprache und Vorstellungswelt des frommen Simplicissimus“ Blasphemie erkennt. Man könnte, wie es Battafarano/Eilert: COURAGE, S. 39, zu bedenken geben, hier „keine Absage an Gott [erkennen], sondern eine Absage an ein nicht näher definiertes, von [Courasche] als pro-männlich erkanntes herrschendes Moralsystem“. Sie betreibe demnach keine Gotteslästerung, indem sie die Redeform der Beichte aufgreift und diese für ihr intendiertes Gegenteil funktionalisiert, sondern kritisiere das von Menschen gemachte System und deren Vertreter.

der Sprache unterläuft sie das aufgerufene, jedoch nicht anerkannte System partiell und nimmt ihm wie seinen Vertretern die Deutungsmacht über sich und folglich auch das Bedrohungspotenzial.⁴²⁰ Welche Rolle sollte es für sie spielen, der Hölle zugewandt und dem künftigen Zorn Gottes ausgesetzt zu sein?

Während die Herren Courasche also auf der Kippe zwischen Hölle und Himmel verorten, ist auch Courasches eigene Zuordnung zum teuflischen Raum der Hölle in mindestens zweifacher Hinsicht nicht so eindeutig, wie es zunächst erscheint: Zum einen steht sie in Ignoranz des von den Herren vertretenen Denkmodells eigentlich außerhalb dieser damit auch aufgerufenen christlichen Topologie; zum anderen widersetzt sie sich der religiös fundierten Bekenntnis- und Bekehrungslogik nicht restlos, die in der Tradition eines Augustinus Lebensbeschreibungen zu instrumentalisieren weiß. Schließlich schlägt sie selbst vor, ihr eigenes Leben in der, aber bitte zur rechten Zeit auszuführenden, moraltheologischen Unterweisung als Negativexempel zu verwenden:

[D]arumb gehet hin zu solcher Jugend/ deren Herten noch nicht/ wie der *Courage*, mit andern Bildnissen befleckt/ und lehret/ ermahnet/ bittet/ Ja beschweret sie/ daß sie es aus Unbesonnenheit nimmermehr so weit soll kommen lassen/ als die arme *Courage* getan; [...].
(Cour. 22, 9–13)

Courasche vollzieht demnach keine kategorische Ablösung von dem durch die Herren unterstellten Normsystem, das sie in der von ihnen vertretenen Vehemenz aber nicht anzuerkennen gewillt ist. Vielmehr betont sie durch den fingierten Dialog in ihrem ersten Kapitel die Notwendigkeit seiner Diskussion; schließlich bleibt das System selbst in Courasches ausgestellter Abgrenzungsbewegung als Bezugshorizont präsent, wird aber in seiner Alleingültigkeit in Frage gestellt. Nahezu paradox lehnt Courasche zwar die Lesart ihrer Lebenserzählung als Bekehrungsgeschichte ab, degradiert damit aber die *conversio*-Logik gar nicht, sondern privilegiert sie innerhalb des fingierten Gesprächs geradezu als dominanten

420 Vgl. zur Ermächtigung durch Wiedergebrauchsrede, auch wenn es ihr um verletzende Anreden im Kontext der *hate speech* geht, Butler: Haß spricht, bes. S. 27–31. Butler weist aber auch auf die Umstände (Iteration und Persistenz in der Zeit) hin, die eine gelingende Resignifizierung von Sprache benötigt. Courasches Reinszenierung der religiösen Sprache, deren Vertreter sie als Figur einzuhegen und zu kontrollieren versuchen, hat es in ihrer Einmaligkeit schwer, sich über die eingeübte Signifikation der Terminologie hinwegzusetzen, kann aber durchaus für Irritation sorgen, wie die Figur Courasche selbst bemerkt: [U]nd also werdet ihr euch ueber mich verwundern/ wann euch die Zeitung von dieser meiner Haupt- oder General Beicht zu Ohren kommt (Cour. 20, 29–31).

Gegenstand des Diskurses,⁴²¹ so dass sich die Frage aufdrängt, wieso dieses abgelehnte Andere als *notwendiger Vorbericht* (Cour. 19, 2) für das Eigene derart präsent gehalten wird.

Indem die Bekehrungsthematik von allen Gesprächsbeteiligten eng mit der Lebensbeschreibung verknüpft ist, paart diese Simplicianische Schrift die Diskussion des moraltheologischen Normhorizonts mit derjenigen der textuellen Form – und eben an dieser Form scheint Courasche anzusetzen, deren Potenzial sie für sich erkennt. Sie zweckentfremdet das traditionell von der Religion in Anspruch genommene Medium, indem sie ihr Sündenbekenntnis ohne Reue und demzufolge ohne Bekehrung präsentiert, eben weil ihr die *Gestalt* dienlich ist. Mit dieser äußeren Form und zugegebenermaßen auch deren Implikationen verschafft sie sich Gehör, generiert, wie ihr Dialog mit den Herren imaginiert, Aufmerksamkeit für ihr Schriftstück und kann durch die Aushöhlung respektive Umcodierung der Form zugleich ihr eigenes Statement setzen. Die Betonung der Form – ganz im Gegensatz zur Verbindlichkeit der Norm – wird durch das Rollenspiel des ersten Kapitels zusätzlich unterstützt. Schließlich agiert Courasche, wie bereits hervorgehoben wurde, alle der auftretenden Stimmen⁴²² und lenkt die Aufmerksamkeit damit deutlich auf das Tragen

421 An dieser Stelle kann die Feststellung von Mohr/Struwe/Waltenberger bestätigt, allerdings auch ein wenig perspektiviert werden, die mit der Zunahme von „Partikularisierung und Unabgestimmtheit des Wissens in den Texten des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts“ einen „veränderten Stellenwert der *conversio*“ konstatieren. „Als legitimatorischer Fluchtpunkt rückt die *conversio* in der Entwicklung der pikarischen Gattung in immer weitere Ferne. Erzählstrukturell kann sie zwar teilweise als *telos* erhalten bleiben und als Widerlager gegen die weltverhafteten Erfahrungen gesetzt werden. Dass sich in der Bekehrung allerdings zugleich ein Normhorizont mit stabilen Axiologien repräsentiere, lässt sich bei näherer Betrachtung nicht bestätigen.“ Statt eines „diskursiven Stellenwert[s] in einem Normensystem“ behauptet sie diesen hier vielmehr in einem Formsystem und sinkt dergestalt nicht einfach „auf die Ebene eines Motivs [...]“, wird [gerade nicht] unverbindlich, ja folgenlos [...].“ Dies.: Pikarische Erzählverfahren, S. 15.

422 Bezogen auf das inszenierte Rollenspiel ließe sich auch fragen, welche der Rollen und ob überhaupt eine der Rollen als wahrhaftige Sicht anzunehmen sein sollte. Der zu Beginn des Textes gesetzte Dialog, der seine Fingiertheit ausstellt, wirkt vielmehr wie ein Hinweis auf die Maske der *Courasche*-Schrift und könnte in dieser ausgestellten Künstlichkeit dementsprechend allzu emphatische Interpretationen der von diesem Text vertretenen weiblichen Selbstbehauptung relativieren. Vgl. diesbezüglich insbesondere Battafarano: Courasches sich legitimierende Literarizität, S. 203, und identisch Battafarano/Eilert: COURAGE, S. 44/45, die für Courasches eigene Stimme einerseits einen sehr hohen Grad an Wahrhaftigkeit annehmen, das von ihr bekannte Leben andererseits als weibliche Notwendigkeit ausgeben und darüber die ausbleibende Reue legitimieren: Als Frau müsse sie sich, allzumal im Krieg, zwischen „Seelenheil und Leben“ (Battafarano/Eilert: COURAGE, S. 24) entscheiden, der sündhafte Weg sei der für sie als Frau einzig mögliche gewesen. Ein Vergleich mit dem *Springinsfeld* lässt diese stark gegenderte Deutung fragwürdig erscheinen, befindet sich

von Masken. Hier erhält dieses Maskenspiel nun aber einen erweiterten Anwendungsbereich, indem nicht nur eine Figur eine teuflische oder eine heilige, im Falle der Courasche sogar beide Rollen zugleich einnimmt und diese temporär instrumentalisierend ausagiert. Das figürliche Rollenspiel im ersten Kapitel der *Courasche* legt zugleich offen, wie der Text selbst die konventionalisierte Gewandung einer *confessio* in Biographieform – transparent deklariert als ausgehöhlte Form – für sich fruchtbar zu machen gedenkt. Die Text-Maske hilft Courasches Schrift, publikationsfähig zu sein, generiert Aufmerksamkeit, um dann eine ganz eigene Textlogik zu verfolgen, die als Racheakt perfiderweise geradezu eine Ironisierung der Maske darstellt sowie die besonders im ersten Kapitel deutlich kritisierte Bigotterie mit ihren eigenen Mitteln unterläuft.

Im Intro zur eigentlichen Lebensbeschreibung, das als *Gruendlicher und nothwendiger Vorbericht* wesentliche Verstehens- und Rezeptionsbedingungen des Kommenden nahe- und grundzulegen verspricht, artikuliert Courasche folglich nicht allein ihr Aufbegehren gegen ein männliches Geschlecht, das sie als Frau in partnerschaftlichen wie seelsorgerischen Konstellationen zu dominieren versucht,⁴²³ letztlich aber immer wieder allein gelassen hat. Sie gibt das zitierte religiöse Normsystem – hier konkretisiert in einem über die Bekehrungslogik aufgebauten Spannungsfeld zwischen Himmel und Hölle – in einem ersten Schritt als diskussionswürdig aus und modifiziert es in einem zweiten umgehend zur literarischen Form, die, einmal losgelöst von ihrer apodiktischen religiösen Semantik, auch in zeitvertreibender Literatur ohne jeglichen erbaulichen Zweck äußerst produktiv wirken kann.⁴²⁴

die dortige Hauptfigur in einer ähnlichen Situation wie Courasche: Für beide wird von einer dritten Instanz am jeweiligen Lebensende die Notwendigkeit der Bekehrung in Anschlag gebracht. Aber auch Springinsfeld pocht darauf, dass der Glaube an ein Seelenheil nicht aus in der Welt begründeter existenzieller Not helfe, sondern hier finanzielle Mittel vonnöten und demnach auch höher zu schätzen seien. Die prekären Lebensbedingungen, die einem Glauben im Wege stehen können, betreffen demnach, wie beide Texte deutlich machen, das männliche wie das weibliche Geschlecht und knüpfen sich eher an die Kategorie ‚Alter‘ (vgl. Spr. 201, 31–202, 33 sowie 209, 15–210, 8).

423 Eine Lesart, auf die Battaforano/Eilert: *COURAGE*, S. 28, maßgeblich abheben: „Darüber hinaus wird die Applikation des christlichen Wertesystems zugunsten des männlichen Geschlechts zum Objekt einer literarisch geführten Kontroverse.“

424 Vgl. Mohr/Struwe/Waltenberger: *Pikarische Erzählverfahren*, S. 16/17, die in der „Emanzipation aus selbstverständlich voraussetzbaren Normbezügen“ die Möglichkeit für „neue erzählerische Potenziale“ sehen.

3.4 *Ich bin der Tebel ... Diabolisches ganz ohne Gott*

Reuters *Schelmuffsky* geht in der Loslösung seiner Erzählung von metaphysischen Bezugshorizonten sowie der Aushöhlung und Abweisung geistlicher Leitmedien noch weiter als die bisher besprochenen Texte. Die christliche Religion spielt auf der Handlungsebene so gut wie keine Rolle mehr. Von Gott ist kaum die Rede, nur an wenigen Stellen verhandelt der Roman überhaupt Elemente des Glaubens oder dessen kirchlicher Institutionalisierung. Als ethische Richtschnur für das dargestellte Leben sind sie nicht von Bedeutung; vielmehr werden sie für die Reflexion und Evaluation des in der Reisebeschreibung vorgelegten literarischen Lebens produktiv gemacht. Trotz der Suspension beinahe alles Sakralen wie Göttlichen samt seiner Deutungshorizonte inszeniert der *Schelmuffsky* jedoch dessen Gegenstück, das Diabolische, auf eine geradezu hyperbolische Weise.

Denn der Erzählerprotagonist verschafft dem Teufel eine markante Präsenz im Text, allein weil sich dieser – *der Tebel hohl mer* (z.B. Schelm. 9; darüber hinaus noch weitere etwa 250mal) – ständig in Schelmuffskys Rede mischt. Die diabolische Präsenz intensiviert sich über ein weiteres, im Text häufig wiederholtes Element: die Erzählung von Schelmuffskys wunderlicher Geburt. Wie bereits mit Blick auf die hier mitbehandelte signifikante Leerstelle zu hören war,⁴²⁵ hatte eine *grosse Ratte* (Schelm. 13) sein Zur-Welt-Kommen stimuliert, weil sie der Mutter das Kleid zerfressen und nicht totgeschlagen hatte werden können, so dass das Tier, der Schwester durch die Beine laufend, in einem großen Loch verschwand (vgl. ebd.); Schelmuffsky wiederum kommt ratten- gleich aus einem *Loch [...] in die Welt gekrochen* (ebd.). Die Interpretationen dieser Szene sind sich einig und füllen den von Schelmuffsky leer gelassenen Signifikanten der ‚Ratte‘, die der Protagonist trotz Neugierde ja gerade nicht hatte sehen können, sondern lediglich nennen hören: Das Tier symbolisiere den Teufel, und die Schilderung der Geburtsumstände verweise auf Schelmuffskys Zeugung durch einen teuflischen Inkubus.⁴²⁶ Das erzählte Ereignis als Schöpfungserzählung repräsentiere darüber hinaus in seiner überbetont phantasievollen Qualität nahezu programmatisch und selbstreflexiv die Produktivität der Einbildungskraft, die als

425 Vgl. Kap. 2.5 Das pikarische Ich als Integrationsfigur.

426 Vgl. maßgeblich Geulen: Noten zu Christian Reuters *Schelmuffsky*, S. 484. Außerdem etwa Villon-Lechner: Der entschwindende Erzähler, S. 91; Fechner: Schelmuffskys Masken und Metamorphosen, S. 8; Bergengruen: Der große Mogol, bes. S. 177 (erneut in ders.: Die Formen des Teufels, bes. S. 271/272); Wolf: Ein Rattenmann auf Kavalierstour, S. 317; Schillinger: Eine fiktive Autobiographie, S. 93.

Befähigung zu teuflischen *praestigiae* vom Erzeuger auch auf Schelmuffsky übergegangen sei.⁴²⁷ Wenn Schelmuffsky diese Erzählung also nicht nur an den Beginn seiner Reisebeschreibung setzt, sondern auch als Handelnder während seiner Reise nie müde wird, einer jeden angetroffenen Figur von diesem Ereignis zu erzählen,⁴²⁸ hält der Roman sowohl seine mögliche teuflische Genealogie als auch die sich damit verbindende Macht des imaginierenden Erzählens als Selbstentwurf über die gesamte Reisebeschreibung hinweg präsent, so dass das Diabolische, wie Maximilian Bergengruen vorgeschlagen hat, den Status einer „literarischen Form“⁴²⁹ erhält.

Unter Berücksichtigung der wenigen wie auch bisher weniger beachteten Stellen, an denen der Roman mit der Bibel und dem Papst zwei andere Leitinstanzen der christlichen Kirche in den Text einspielt, lassen sich diese Gedanken weitertreiben. Für Reuters *Schelmuffsky* kann zwar aufgrund der übertriebenen Teufelsevokation eine Pendelbewegung zwischen Himmel und Hölle, wie sie in Grimmels Hausens Texten ausfindig gemacht wurde, kaum veranschlagt werden. Nichtsdestotrotz hilft auch hier gerade das Gegenüber vom (vermeintlich) Diabolischen und dem (vermeintlich) Sakralen, um in Schelmuffskys Erzählung ganz wesentlich ein Bekenntnis der fiktionalen Literatur zum eigengesetzlich Literarischen zu erkennen. Insbesondere in seiner zweiten, erweiterten wie überarbeiteten Version nutzt Reuters Roman nämlich die vielfältigen Anspielungen auf die teuflische Natur seiner Hauptfigur, um sich als fiktionale Literatur äußerst produktiv und zugleich humorvoll mit dem von der frühneuzeitlichen Romankritik vorgebrachten Lügenvorwurf gegen unterhaltende Literatur auseinanderzusetzen. Dabei bezieht der Text selbstbewusst Position, indem er die Lüge nicht allein, wie Maximilian Ber-

427 Ähnlich bei Wolf: Ein Rattenmann auf Kavalierstour, S. 316/317, sowie Bergengruen: Die Formen des Teufels, S. 270 u. S. 280/281, der allerdings diese vom Vater erworbene Fähigkeit erst vollends realisiert sieht, wenn Schelmuffsky, um sich selbst zu inszenieren, nicht mehr auf seinen Ursprung durch die Ratte verweist, sondern auf seine Beziehung zum Großen Mogol, den Bergengruen als erfundenen Vater Schelmuffskys vorschlägt.

428 Zur Deutung, die sich mehr auf die ‚Ermüdung‘ durch Wiederholung konzentriert, siehe Kap. 2.5 Das pikarische Ich als Integrationsfigur. Außerdem Struwe-Rohr: Erzählen *ab ovo*, die sich mit den epigonalen Zügen des Textes auseinandersetzt und die ‚Ermüdung‘ als Erscheinung des Auslaufens der pikarischen Textform deutet.

429 Siehe hierzu Bergengruen: Die Formen des Teufels, bes. S. 11–14, der den Begriff der „literarischen Form[]“ maßgeblich auf „Gattungen und gattungsähnliche[] Strukturen“ bezieht, die seiner Meinung nach den im 16. und 17. Jahrhundert geführten Teufelsdiskurs ästhetisierend aufgreifen. Den *Schelmuffsky* behandelt Bergengruen als letzten Text im Kapitel zur „Menippeische[n] Satire +“ (S. 191), da er in ihm eine „Poetik der Lüge als Aufdeckung der ‚verlogenen Wahrheit‘“ (S. 261) entwickelt sieht.

gengruen gezeigt hat, poetisiert, sondern sie als eine Kategorie für derartige Literatur, für die auch der *Schelmuffsky* entsteht, als inadäquat abweist. Das gelingt ihm, indem er es nahezu kontraintuitiv erst einmal darauf anlegt, den Erzählerprotagonisten über Elemente wie die eingangs beschriebenen in größtmögliche Nähe zum Teufel, dem biblisch begründeten „Vater aller Lügen“ (Joh 8, 44), zu rücken, ohne jedoch die aufgerufenen diabolischen Züge in einem explizit religiösen Rahmen zu situieren. Ähnlich wie die *Courasche* bedient sich auch der *Schelmuffsky* mit der Teufelsfigur auf diese Weise einer bekannten *Gestalt* sowie einer dominant mit ihr verbundenen Äußerungsqualität, die er sukzessive ihrer moralischen Grundierung entledigt, um sie für eigene Zwecke nutzen zu können. Die größtenteils über Evokation laufende Konstruktion des diabolischen Schelmuffsky hebt hier, so wird sich zeigen, stattdessen maßgeblich darauf ab, Formen der Rede herauszustellen und zu diskutieren, so dass Reuters Protagonist letztlich buchstäblich als ästhetische Reflexionsfigur der spezifisch literarischen Rede des Romans fungiert.⁴³⁰ Als Ergebnis dieser Rede-Diskussion legt es die Reisebeschreibung nämlich insbesondere über den Kontakt des Protagonisten mit den weiteren angespielten christlichen Instanzen (Bibel, Papst) nahe, Bewertungsmaßstäbe für Schriften wie diejenige Schelmuffskys nicht in der Religion zu finden. Dieser subtil ausgedrückte Anspruch auf eine Beurteilung nach solchen, dem Äußerungsmedium adäquaten Maßstäben stützt die Qualifizierung des Textes als „frühe[n] Roman der Aufklärung als *Aufklärung über den Umgang mit Fiktion*“⁴³¹, der „den religiösen Sinn barocker Existenzen gänzlich“⁴³² abstreife und sich als „Dichtung [...] vom moralisch-christlichen Nutzen“⁴³³ emanzipiere.⁴³⁴ Dass die mit derartiger Deutung meist einhergehende Behauptung einer epochalen Zeitenwende am Übergang zum 18. Jahrhundert jedoch kritisch zu betrachten ist, dürften die Ergebnisse der vorherigen Analysen nahelegen, die aufzeigen konnten, wie sich eine ästhetische Nutzbarmachung religiöser Mittel und Formen ebenso wie deren Reflexion schon weitaus früher abzuzeichnen beginnen.

Die für dieses literarische Selbstverständnis so wichtige Suggestion eines teuflischen Erzählerprotagonisten beginnt bereits mit den ersten

430 In Anlehnung an das Konzept von Gerok-Reiter/Robert: Reflexionsfiguren der Künste in der Vormoderne; eingebunden in die Diskussion einer „Anderen Ästhetik“, dies.: *Anderer Ästhetik*, bes. S. 22 u. S. 29–31.

431 Villon-Lechner: *Der entschwindende Erzähler*, S. 95.

432 Grimm: *Kapriolen eines Taugenichts*, S. 148.

433 Villon-Lechner: *Der entschwindende Erzähler*, S. 95.

434 Für den *Schelmuffsky* als frühaufklärerischen Text etwa Wolf: *Ein Rattenmann auf Kavalierstour*, bes. S. 327.

Worten des Romans. Schon die beiden einleitenden Paratexte – das Widmungsschreiben an den *Hochgebohrne[n] Potentate[n] etc.* (Schelm. 9) sowie die Adressierung des *Curiösen Leser[s]* (Schelm. 11) – rufen aufgrund ihrer Syntax dazu auf, den Erzähler mit dem Teufel zu identifizieren, indem sie zur produktiven Fehllektüre einladen, die der Erzähler in der Folge durch weitere Indizien zu seiner diabolischen Natur nährt.

Hochgebohrner Potentate etc.!

Ich wäre der Tebel hohl mer ein rechter undanckbarer Kerl, wenn ich nicht vor dieselbe Gutthat, welche ich vor diesen auf meiner sehr gefährlichen Reise gantzer 14 Tage lang von Euer Hochgebohrnen Herrlichkeiten genossen, nicht solte bedacht seyn, wie ichs wieder gleich machen möchte. (Schelm. 9; Hervorhebung DF)

An den Curiösen Leser:

Ich bin der Tebel hohlmer ein rechter Bärenhäuter, daß ich meine warhafftige, curiöse und sehr gefährliche Reise-Beschreibung zu Wasser und Lande, welche ich schon eine geraume Zeit verfertigt gehabt, so lange unter der Banck stecken lassen und nicht längstens mit hervor gewischt bin. (Schelm. 11; Hervorhebung DF)

Im Gegensatz zum Beginn der eigentlichen Reiseerzählung, die mit den Worten *Teutschland ist mein Vaterland, in Schelmerode bin ich geboren* (Schelm. 13) genregemäß eine geographische Angabe als Ausgangsort der Reise in den Vordergrund rückt und zudem im ersten Satz einen ausschnitthaften Überblick über deren angeblich angesteuerte Ziele gibt,⁴³⁵ platziert sich das *Ich* in Zueignungsschrift und Lesersprache äußerst prominent erst einmal selbst, und zwar unmittelbar im Anschluss an die Anrede seines Publikums. Auf diese Weise betont es zweierlei: Zum einen gestaltet es deutlich die Kommunikationssituation, in der es seine Reisebeschreibung positioniert wissen will. Diese bedarf nicht nur eines Ich-Erzählers und eines konkret benannten Rezipienten (des *Grossen Mogol[s]*; Widmung), sondern mit der Ausdehnung der Zielgruppe auf den abstrakt-anonymen *Curiösen Leser*, hinter dem sich potenziell jeder Mensch verbergen könnte, wird darüber hinaus eine spezifische Weise der Rezeption modelliert: Dem Gegenstand gilt es, sich in einer ‚neugierigen‘ Lektüre zu nähern. Und ebendieser Gegenstand, der ganz explizit die *curiositas* des Publikums versucht, drängt sich zum anderen im zweifach initial gesetzten *Ich* dominant in den Fokus der Aufmerksamkeit.

435 [...] zu *Sanct Malo habe ich ein gantz halb Jahr gefangen gelegen, und in Holland und Engelland bin ich auch gewesen* (Schelm. 13).

Noch bevor dieses *Ich* jedoch Verursacher oder Objekt von Handlung werden kann, schiebt sich in der überarbeiteten Fassung des Romans in beiden Paratexten einer der – wie man nach fortgesetzter Lektüre weiß – für den Erzähler typischen Einwürfe in die Syntax des Satzes. Die Zueignung an den Großmogul beginnt demnach folgendermaßen: *Ich wäre der Tebel hohl mer ein rechter undanckbarer Kerl [...]* (Schelm. 9; Hervorhebung DF).⁴³⁶ Bei Erstlektüre jedoch, welche die habitualisierte Floskelnutzung des Erzählers noch nicht kennen kann, präsentiert sich hier in der zunächst noch möglichen Kopula-Konstruktion, die mit *Ich wäre* eingeleitet wird, eine identifizierende Zuordnung vom Ich mit dem Teufel, und der Text beginnt mit der Aussage: *Ich wäre der Tebel [...]*. An dieser Stelle wird die Identifikation des erzählenden Ich aufgrund der gewählten Verbform noch im Bereich des Hypothetischen belassen. Beim Wechsel zum zweiten Paratext *[a]n den Curiösen Leser* fällt eine Überführung dieser sprachlichen Identifikation mit dem Teufel aus dem Irrealis in den Indikativ auf, die in der Ursprungsfassung des Romans so noch nicht gegeben war. Die zweite Lesersprache nämlich bedient sich in der modifizierten Textversion einer identischen Eingangsformulierung: Das *Ich* verbindet sich für einen flüchtigen Moment erneut syntaktisch mit dem Teufel, jedoch ist das *wäre* hier durch ein *bin* ersetzt. So wird aus dem *Ich wäre der Tebel* ein *Ich bin der Tebel* (Schelm. 11; Hervorhebung DF).⁴³⁷ Noch bevor die Diegese einsetzt, scheint die überarbeitete Fassung des Romans demnach eine Spur zu legen, mit wem es die Lesenden hier zu tun haben.

Wollte man nun auch im *Schelmuffsky* eine pendelnde Dynamik zwischen einer in Kauf genommenen oder gar gesuchten Zuwendung zum Teufel und einer dezidierten Abkehr von ihm ausfindig machen, wie sie die hier untersuchten Simplicianischen Schriften zur Schau stellen, böten sich gerade diese floskelhaften Einsprengsel der Erzählerrede als ein möglicher Austragungsort an. Doch setzt sich das Diabolische – nahezu sprichwörtlich über kleine sprachliche Details – selbst hier durch, und der

436 Die erste Fassung lässt die Widmung folgendermaßen beginnen: *Ich wäre gewiß ein rechter undanckbarer Kerl/ wenn ich vor die angethane Ehre/ welche mir vor diesen auff meiner sehr gefährlichen Reise der hochgebohrner Grose Mogol und König in Indien/ auff seinem vortrefflichen Schlosse Agra/ gantzer vierzehen Tage lang erwiesen/ nicht solte bedacht seyn/ wie daß ichs wieder gleich machen möchte* (Schelm. A, S. 3, Z. 2–7).

437 Die überarbeitete Fassung fügt die Floskel nicht nur dem Beginn der Widmung hinzu, sondern wählt für die Lesersprache zudem eine andere Schreibung, welche die produktive Fehllektüre begünstigt. Steht in Fassung A noch *Ich bin der Tebelholmer ein rechter Bärenhäuter/ [...]* (Schelm. A, S. 5, Z. 3), lässt Fassung B den Teufel allein stehen: *Ich bin der Tebel hohlmer ein rechter Bärenhäuter/ [...]* (Schelm. 11).

Eindruck einer Nähe des Erzählers zum Teufel verfestigt sich. Zunächst scheint die zu Beginn der Paratexte evozierte teuflische Identität im jeweiligen *Ich wäre/bin der Tebel* ins Gegenteil verkehrt, wenn ihnen ein *hohl mehr/hohlmer* hinzugefügt wird. Die so entstehende schwurähnliche Formel ‚hol mich der Teufel‘ sollte nämlich ursprünglich gerade dessen Abwesenheit markieren, indem sie die eigene Aussage als derart wahrhaftig und der Lüge fern deklariert, dass der Teufel keinerlei Veranlassung habe, den Redenden strafend mit sich zu führen.⁴³⁸ Trotzdem ist es *der Tebel*, den der Erzähler ständig im Munde führt und der auf diese Weise rein formal seine Rede prägt.⁴³⁹ So ist der Teufel vielleicht auf Anhieb nicht der, der aus dem Erzähler spricht, aber doch der, dem der Erzähler durch sein Sprechen eine – von der eigentlichen Handlung unabhängige – konstante Anwesenheit in seinem Text verleiht. Schon hier also zeigt sich der Teufel in der sprachlichen Form.

Ergänzend zum Ausruf *der Tebel hohlmer* tritt in Schelmuffskys Rede der Ausdruck *Sapperment* (erstmals Schelm. 12) hinzu, der nun den Anschein göttlicher Gnade erwecken könnte, die sich parallel zum *Tebel* über den Text spannt. Das sprachlich verstümmelte ‚Sakrament‘ aber ist dann kaum als wiederholte Bekräftigung der Verpflichtung auf ein Leben in Christus und einer damit einhergehenden Absage an alle teuflischen Versuchungen zu lesen. Ganz im Gegenteil signalisiert es aufgrund seiner sprachlich verderbten Form vielmehr eine prekäre Einfallsstelle für alles diabolisch Sündhafte.⁴⁴⁰ Was sich auf der Ebene der Erzählerrede andeutet, bestätigt die Handlung, die den Protagonisten etwa als äußerst promiskuitiv zeichnet: Er pflegt erotische Beziehungen zu Charmante (Teil 1, Kap. 2), Lisette und Damigen (Teil 1, Kap. 3), die er in ihrem Wunsch nach einer Ehe allesamt vertröstet. Wenn Schelmuffsky sich neben den Frauen auch exzessiv dem Essen, Trinken, Tanzen und Prahlen in rhetorisch gewandter Form hingibt, kalkuliert die Anspielung auf Diabolisches auch in Reuters Roman mit einigen der im Christenglauben konventionalisierten Teufelssemantisierungen (v.a. mit der Nähe zur Sünde).⁴⁴¹ Vornehm-

438 Vgl. hierzu Bergengruen: Die Formen des Teufels, S. 277.

439 Siehe hierzu auch Wolf: Ein Rattenmann auf Kavalierstour, S. 316.

440 Bergengruen: Die Formen des Teufels, S. 278, deutet die ironische Verwendung der Schwurformel sowie die korrumpierte Version von ‚Sakrament‘ „als sprachlich bereits verschlissen und als Füllworte, ja, als unwillkürliches Sprechverhalten [...]. Sie haben also ihre metaphysische Schwere verloren und stattdessen eine gleichsam mitlaufende literarische und vor allem komische Leichtigkeit im teuflischen Erzählen erlangt.“ Vgl. außerdem S. 277/278 sowie ders.: Der Große Mogol, S. 178/179, zur Verkehrung des Tauf- zum Teufelsbund durch die verstümmelte Nutzung des Sakraments.

441 Vgl. Eming/Fuhrmann: Der Teufel und seine poetische Macht.

lich über die Thematisierung wie Problematisierung von Schelmuffskys rhetorischen Fähigkeiten aber bewegt sich die Funktionalisierung des Diabolischen deutlich aus der Sphäre einer primär spirituellen Bedeutsamkeit hin in den Bereich genuin poetischer Reflexion.

Schon früh etwa wird die Form von Schelmuffskys Rede auf Handlungsebene ausdrücklich mit dem Diabolischen in Verbindung gebracht, wenn eine Figur aus dem Umfeld des Protagonisten dessen Nähe zum Teufel zu erkennen glaubt: Als regelrecht *von de[m] bösen Geiste besessen* (Schelm. 15) nämlich interpretiert ihn *Herr Gerge* kurz nach der Geburt, *weil* [Schelmuffsky] *schon so artig schwatzen kunte* (ebd.). Für sein Urteil über den frühreifen Neugeborenen zieht dieser Herr Gerge – in der ersten Fassung ein *erfahrender* Theologus (Schelm. A, S. 8, Z. 25), in der zweiten bloß noch der *Frau Mutter damaliger Praeceptor* (Schelm. 15) – folglich Indizien heran, die als Sonderbarkeiten der Sprache bemerkenswert gut zu den soeben herausgestellten Erzähler-Merkmalen der Schwur- und Fluch-Elemente passen. Allerdings ruft für Herrn Gerge weniger das, *was* Schelmuffsky spricht, Skepsis an seinem Wesen hervor als vielmehr die Tatsache, *dass* er als soeben dem Mutterleib entschlüpfte Frühgeburt überhaupt schon und dann gleich so gewandt zu reden vermag. Schelmuffskys Selbstinszenierung hält mögliche Gründe für seine Inspiration zur Rede zunächst noch in der Schwebe: Während er in der überarbeiteten Romanfassung mit dem Hinweis auf sein Schamgefühl und das damit einhergehende Selbstbewusstsein eine Anspielung auf den Sündenfall vornimmt ([...] *und wolte mich niemand sehen lassen, weil ich nackend war, [...]*; Schelm. 14)⁴⁴² und auf diese Weise einen Moment der erlegenen Versuchung, also des Abfalls von Gott markiert, gibt er gleichzeitig vor, so zu erscheinen, wie Gott ihn schuf. Die mögliche Nähe zu diesem Schöpfer scheint allerdings nur äußerst kurz auf; sie wird von keiner weiteren Figur der Diegese mitgetragen. Und auch Schelmuffsky wirkt als Erzählender – der Befürchtung der Figur des Herrn Gerge zuarbeitend – fleißig daran mit, die Anspielungen auf sein teuflisches Wesen zu mehren. Seine mit der Ratte verbundene plötzliche und ihn verdächtig machende Sprachbegabung erlaubt ihm nämlich nicht allein, sich seiner Mutter ge-

442 Die erste Fassung weist noch keine biblische Anspielung auf: [...] *niemand wolte ich mich sonst sehen lassen/ dieweil ich noch nichts auff dem Leibe hatte/ und wuste also keinen Rath/ was ich anfangen solte* (Schelm. A, S. 7, Z. 26–28). Auch wenn *nichts auff dem Leibe* seine Nacktheit ebenfalls anspielen könnte, scheint es hier doch eher körperliche Schwäche aufgrund der Frühgeburt zu bezeichnen, greift die Überarbeitung die Formulierung nämlich auf und stellt sie in einen eindeutigen Kontext: *Den 9ten Tag so erblickte ich mit grosser Verwunderung die Welt. O Sapperment! wie kam mir alles so wüste da vor. Sehr malade war ich, nichts hatte ich auf den Leibe [...]* (Schelm. 13).

genüber als *ihr lieber Sohn* (ebd.) zu erkennen zu geben und damit die von ihr zunächst vorgenommene Identifikation seines Wesens mit einer Ratte zu korrigieren.⁴⁴³ In der erweiterten Romanfassung findet sich an dieser Stelle außerdem zum ersten Mal ein durch den Protagonisten vorgenommener Rückbezug auf seine Geburtsumstände: *[D]aß ich aber so frühzeitig bin auf die Welt gekommen, hat solches eine Ratte verursacht* (ebd.). Diese Erläuterung setzt ihn zwar nicht, wie es die Schreie der Mutter tun (*Eine Ratte! Eine Ratte!*; ebd.), als sie ihn bei sich spürt, mit der Ratte gleich. Doch aber platziert sie diese Ratte als eindeutige Wirkursache seiner Existenz im Anspielungshorizont zur Exegese seines Wesens, für das die teuflisch-genealogische Linie mitnichten ausgestrichen ist, nur weil Schelmuffsky auch der Mutter Sohn ist.⁴⁴⁴ In dieser Hinsicht dann wirkt ihre Einkleidung des Kindes beinahe wie ein weiterer misslingender Verschleierungsversuch. Zwar steckt sie den Sohn im Anschluss an seine Selbstauskunft in *ein weiß Hembde* (Schelm. 15), um ihn den Nachbarn zu präsentieren. Doch die mit der weißen Kleidung suggerierte und applizierte Reinheit vermag nicht recht zu überdecken, dass es mit Schelmuffsky, vornehmlich wegen seiner Sprachbegabung, *könte [...]* *unmöglich von rechten Dingen [...]* *zugehen* (Schelm. 15).

Denn auch wenn einige Nachbarn ihn schlicht *höchst verwundernd* ansehen und nicht wissen, *was sie aus [ihm] machen solten* (ebd.),⁴⁴⁵ widmet Schelmuffsky als Erzähler weniger dieser Verunsicherung in Bezug auf sein Wesen, sondern stattdessen der Reaktion des Präzeptors

443 Vgl. Schelm. 14: *Hatte meine Frau Mutter nun zuvor nicht ‚Eine Ratte! Eine Ratte‘ geschrien, so schrie sie hernachmals wohl über hundert mal ‚Eine Ratte! Eine Ratte!‘, denn sie meinte nicht anders, es nistelte eine Ratte bey ihr [...]*.

444 Vgl. die Parallelstelle in Fassung A, die den Verweis auf die Wirkursache hier nicht beinhaltet: *Ich guckte aber gleich unter dem Deckbette hervor und sagte: Frau Mutter/ sie fürchte sich nur nicht/ ich bin keine Ratte/ sondern ihr lieber Sohn. Da hätte man Freude gesehen/ die meine Frau Mutter über mir hatte/ [...]* (Schelm. A, S. 8, Z. 10–13). Vgl. Bergengruen: Die Formen des Teufels, S. 269–273, der überzeugend herleitet, wie aus dem Zusammenschluss ebendieser hier suggerierten Eltern – dem Teufel als Einbildungskraft und der Frau Mutter als deutscher Muttersprache – die volkssprachliche Fiktion *Schelmuffsky* geboren würde. Zur Deutung des ‚Frau Mutter Sohn‘, ohne teuflische Zugabe, auch Kaminski: Von Plißine nach Schelmerode, bes. S. 256–262.

445 Im Gegensatz zu dieser vagen Verwunderung der Nachbarn konkretisiert Fassung A deren Bedenken und stellt der Deutung durch Herrn Gerge, die in Fassung B allein stehen kann, weitere an die Seite: *Da die Leute nun kamen und mich also ansahen/ fieng ich mit einer lächelnden Mine an/ und sagte: Ihr Leute/ seynd ihr dann gar Narren/ daß ihr mich alle so ansehet/ ihr werdet ja euer Lebtag ein klein Kind gesehen haben? hatten sie mich zuvor nicht angesehen/ so sahen sie mich allererst hernach an/ wie sie mich reden höreten/ und verwunderten sich grausam wegen meines so klugen Verstandes/ ja sie stunden auch alle in Zweifel/ ob ich meiner Frau Mutter Sohn wäre/ oder nicht?* (Schelm. A, S. 8, Z. 17–24).

Gerge die meiste Aufmerksamkeit – und gerade die lässt, wie bereits gehört, keinen Zweifel daran, dass Schelmuffskys Sonderbarkeit teuflisch begründet sein müsse. So weiß Herr Gerge auch um die Notwendigkeit eines Exorzismus: [D]amit wolte er den bösen Geist nun von mir treiben (ebd.). Die Ausführung des Rituals wie auch dessen Kommentierung durch Schelmuffsky wiederum lassen sich als vage Anspielung auf Szenen des *Faust*- sowie *Wagnerbuches* lesen und stellen den *Schelmuffsky* folglich in den Kontext diabolischer respektive diabologischer Schriften,⁴⁴⁶ welche die Teufelsfigur nicht nur als abschreckendes, sondern auch als Element des unterhaltsamen Zeitvertreibs einsetzen.⁴⁴⁷ Ebendiese Intertextualität provoziert überdies, Schelmuffsky nicht ‚bloß‘ als Besessenen, sondern vielmehr als den bösen Geist höchstpersönlich zu identifizieren. Der in Reuters Roman platzierte Exorzismus wirkt dann wie eine stark raffende und spöttelnde Paraphrase zweier Episoden aus dem *Wagnerbuch*, die – als Folie gelesen – die Handlungen Herrn Gerges ironisieren. Denn im Bezugstext werden die ritualhaften Gesten gerade nicht zur Austreibung des Teufels eingesetzt, sondern um diesen allererst herbeizuzitieren. Dort heißt es etwa, Wagner

[n]am jhme darauff für/ denselben [i.e. Teufel; DF] zu foerdern vnnd zu beschweren/ nam sein Zauberbuch [...] zur hand vnd ruestet sich [...] alda bereiteten sie [i.e. Wagner und sein Famulus Klaus Müller; DF] sich vnd rüsteten zu/ machten ihre Cirkel/ schriben die Teüffelsnamen darein [...] vnnd hatte ein jeder einen besonderen Cirkel/ denn der iunge Schuler must sich auch einschließen/ damit er vom Teüffel nicht geholt wurde [...]. (*Wagnerbuch* 56, 18–23 u. 57, 9–18)⁴⁴⁸

Folglich ist es kein Wunder, wenn der bereits anwesende Schelmuffsky sich von Herrn Gerges Gebaren unbeeindruckt zeigt. Ähnlich wie Wagner läuft nämlich auch der Präzeptor

[...] eiligst in seine Studier-Stube und brachte ein groß Buch unter den Arme geschleppt, damit wolte er den bösen Geist nun von [Schelmuffsky] treiben. Er machte in die Stube einen grossen Kreiß mit Krei-

446 Zur Differenzierung Bockmann/Gold: Kommunikation mit Teufeln und Dämonen, bes. S. 17.

447 Vgl. etwa Fuhrmann: Diabolische Einsicht.

448 Als zweite Referenzstelle *Wagnerbuch* 26, 13–16: *Was hat Wagner zu thun/ er gehet in die stuben zu des Fausti Buechern/ suchet darunder/ so lang biß er findet diß das er haben wil [...];* ausgeführt als Praxis in *Wagnerbuch* 28, 3–29, 3: *Da es nun mitternacht wardt [...] da fieng er seinen Nigromantischen proceß an/ machte einen Cirkel mit vier vnderschiedlichen reiffen/ darein schreib er die darzu geordneten nahmen/ die den tag zu der zeit vnnd die stund zu regieren haben/ auch theilet er jhn in vier quadranten darzu setzet er die vorsteher der vier Theil der Welt [...] vnd ander dergleichen Gauckelwerck mehr [...] vnnd fienge an sein Coniuration zu sprechen.*

de, schrieb ein hauffen Cauder-Welche Buchstaben hinein und machte hinter und vor sich ein Creutze, trat hernachmals in den Kreiß hinein [...] (Schelm. 15)

und beginnt, eine den Geist zum Ausfahren bewegende Rede in Reimform zu sprechen. Die intendierte Wirkung auf Schelmuffsky zeitigt dieses Verhalten allerdings nicht; vielmehr gibt der Protagonist den Hauslehrer mit seiner Reaktion auf den versuchten Exorzismus der Lächerlichkeit preis:

„Mein lieber Herr Praeceptor, warum nehmet ihr doch solche Köckel-Possen vor und vermeinet, ich sey von dem bösen Geiste besessen! Wenn ihr aber wissen soltet, was die Ursache wäre, daß ich flugs habe reden lernen und wes[we]gen ich so frühzeitig bin auf die Welt gekommen, ihr würdet wol solche närrische Händel mit euren Hocus pocus nicht vorgenommen haben.“ (Schelm. 15/16)

Dass Schelmuffsky mit dem Verweis auf die Ursache seiner Redegewandtheit – nämlich die Ratte – eigentlich nicht nur Herrn Gerges Vermutung einer teuflisch bewirkten Sprachmacht bestätigt, sondern den Teufelsbezug sogar verstärkt, indem er sich nicht allein als von einem bösen Geist besessen, sondern auch hier als genealogischer Spross des Teufels lesbar macht, mag eine besondere Pointe dieser Passage sein. Dergestalt nämlich kritisiert Schelmuffsky weniger den Gedanken des Hauslehrers, einen bösen Geist vor sich zu haben, als vielmehr die Wahl der Mittel, diesem adäquat zu begegnen. Auch dies ließe sich als Reflex der *Faust*- und *Wagnerbücher* lesen, da in beiden Texten die Erzählrede das beschwörende Verhalten der Protagonisten als närrisch deklariert:

O jhr armen vnseligen verbjendten Letit/ meinest jhr das der Teüffel ein Fürst der Welt wie in S. Petrus nennet nicht macht habe/ wenns ime Gott verhenget/ eüch zu holen/ ir seit wo ir weit/ vnder der Erden/ in verschlossnen gemachen/ in Festungen wie sie immer sein moechten/ vnd in die Hellen zu schleiffen? Jhr verwaret eüch mit Cirkeln Triangeln vnd Creützen/ vnden auff der erden herum der meinung das er nit in zirckel kommen soll/ O ihr thoren [...]. (*Wagnerbuch* 57, 19–58, 6)

Dem Teufel mit *Hocus Pocus* beikommen zu wollen, wie hier mit dem *Wagnerbuch* illustriert, sei Resultat menschlich-überheblicher Verblendung in Anbetracht des Gegenübers, mit dem es die Beschwörer aufzunehmen gedenken, eines Gegenübers, das zumindest im *Faustbuch* ähn-

lich erhaben-verlachend imaginiert wird,⁴⁴⁹ wie auch Schelmuffsky Herrn Gerge gegenüber auftritt. Der Exorzismus des Hauslehrers muss folglich scheitern.

Jedoch scheint die Austreibung, deren maßgeblicher Anlass Schelmuffskys Rede war, zu einem späteren Zeitpunkt, nämlich bei Schelmuffskys erster Rückkehr in sein Mutterhaus, wieder aufgenommen und dort – ganz ohne ritualhafte Inszenierung und *närrische Händel* sowie *Hocus Pocus* – sehr erfolgreich vollzogen. Auch der zweite Teil der Reisebeschreibung setzt in Schelmerode ein, wo Schelmuffsky sich wieder einzufinden versucht, nicht zuletzt durch sein Sprechen aber erneut für erhebliche Irritation sorgt. So wird sein Heimatort zum zweiten Mal Ausgangspunkt für weitere Reisen, von denen dann die Fortsetzung seines Textes handeln kann. Die ersten zwei Kapitel der Fortsetzung berichten nun zum einen von den erfahrenen Widernissen in Schelmerode und inszenieren zum anderen den erneuten Auszug als eine regelrechte Austreibung seiner Person aus dem mütterlichen Haus, da Schelmuffsky aufgrund seiner lügenhaften Erzählungen nicht tragbar ist. Dass beide Austreibungen – der explizite Exorzismus wie auch der Rausschmiss aus dem Mutterhaus – in einer engen Verbindung stehen, sich hierin also die Abwehr des als teuflisch Gelesenen und die Abwehr der Unwahrheit übereinanderlegen, deutet eine zu Beginn des Kapitels gesetzte Zeitangabe an:

Wo mir recht ist, war es gleich **am Sanct Gergens Tage**, als ich das erste mahl von meiner sehr gefährlichen Reise in einem alten zerrissenen Caper-Rocke, und zwar Barfuß, das ehrliche Schelmerode wieder ansichtig wurde. (Schelm. 119; Hervorhebung DF)

Diese Datierung der Heimkehr zu Beginn des zweiten Romanteils dürfte kein Zufall sein, stellt sie in der überarbeiteten Fassung eine von zwei Temporaladverbialen nach dem Modell des kirchlichen Heiligenkalenders dar.⁴⁵⁰ Die Nennung des Heiligen *Sanct Gerge* [] wie auch der Schauplatz

449 Auch im *Faustbuch* wird so die Überheblichkeit des Teufelsbündners kommentiert, über dessen Verhalten der Teufel nur wird lachen können: *Beschwure also den Teuffel in der Nacht/ zwischen 9. vnnnd 10. Vhrn. Da wirdt gewißlich der Teuffel in die Faust gelacht haben/ vnd den Faustum den Hindern haben sehen lassen/ vnd gedacht: Wolan/ ich wil dir dein Hertz vnnnd Muht erkuehlen/ dich an das Affenbaencklin setzen/ damit mir nicht allein dein Leib/ sondern auch dein Seel zu Theil werde/ vnd wirst eben der recht seyn/ wohin ich nit wil/ wil ich dich meinen Botten senden/ wie auch geschach/ vnnnd der Teuffel den Faustum wunderbarlich aefft vnnnd zum Barren bracht* (*Historia* 846, 3–14).

450 Ein weiteres Mal, inmitten des vierten Kapitels im ersten Teil, ist der zur Datierung verwendete Heiligentag mit einer im erzählten Geschehen auftretenden Figur korreliert: *Es war gleich um selbe Zeit bald Gertraute, daß der Klapperstorch bald wie-*

Schelmerode⁴⁵¹ stiften einen Bezug zwischen dem Beginn von Schelmuffskys Leben, wo der Präzeptor mit Namen Gerge den bösen Geist in Schelmuffsky abzuwehren versucht, und den ersten beiden Kapiteln des *Andere[n] Theils* der Reisebeschreibung. Anstelle des Hauslehrers ist nun eine andere männliche Figur, *der kleine Vetter* (Schelm. 124), an die Seite der Frau Mutter getreten, der sich aber ebenso wie der Präzeptor durch die Reden Schelmuffskys irritiert zeigt: *Ich solte nur stille schweigen, es wäre doch alles erstuncken und erlogen, was ich da aufschnitte* (Schelm. 125). Diesmal also ist es weniger die Tatsache, dass Schelmuffsky überhaupt spricht, als vielmehr der Inhalt, den er von sich gibt, der Anstoß erregt. Und seine immer wieder stabilisierte teuflische Identität verbindet sich an dieser Stelle sehr deutlich mit dem Lügenvorwurf. Wie Schelmuffsky auch schon die Beurteilung des Präzeptors ablehnte, tritt er nun der Kritik des Veters vehement entgegen: [E]he er sichs versahe, fängt der kleine Vetter sich *eine Presche* [...] (ebd.) ein. Doch hindert die physische Gewalt den Verwandten keineswegs daran, auf der Lügenhaftigkeit von Schelmuffskys Rede zu beharren.⁴⁵²

Ich war auch solch Leben so überdrüßig, als wenn ichs mit Löffeln gefressen hätte und der Zanck rührete gemeiniglich wegen meines kleinen Vettern her, weil der Junge so Nase weiß immer war und mir kein Wort, was ich erzehte, gläuben wolte. (Schelm. 128)

Schließlich gelingt es dem Vetter sogar, den durch sein Reden Anstoß Erregenden ver-, wenn nicht gar auszutreiben: Schelmuffsky nämlich nimmt aus Verdruss Abschied von der Mutter, von der wiederum berichtet wird, dass sie alles tut, *damit sie [ihn] nur aus den Hause wieder loß würde* (Schelm. 129).

derkommen solte und weil die Braut Traute hieß, so wolte ich meine invention von dem Klapperstorche nehmen [...] (Schelm. 70). Diese explizite Korrelation von Heiligtum und diegetischer Figur kann als Indiz dafür gelesen werden, dass auch über die Datierung zu Beginn des zweiten Romanteils eine Verbindung zur Episode mit gleichnamiger Figur (Gerge) im ersten Teil gestiftet wird. Fassung A integriert weitere Datierungen nach Art des Kirchenkalenders (etwa Schelm. A, S. 42, Z. 6: *Es war gleich am Tage Fabian Sebastian* [...]; Schelm. A, S. 56, Z. 4: *Es war gleich den andern Pfingsttag* [...]), die in der Überarbeitung aber gestrichen wurden.

451 Vgl. Wolf: Ein Rattenmann auf Kavalierstour, bes. S. 307 u. S. 312/313, der Schelmerode als denjenigen Ort identifiziert, der Wirkliches aufscheinen lasse, da Schelmuffskys Phantastereien hier die meisten Widerstände erfüllen.

452 Man könnte darüber spekulieren, ob der kleine Vetter, dessen Affinität zur Ratte mehrfach betont wird, gerade als Spiegelgestalt oder „genealogische Variante[]“ von Schelmuffsky in der Lage dazu ist, diesen in seiner teuflisch-lügenden Qualität zu erkennen. Zur charakterisierenden Benennung des Figurentyps siehe Bergengruen: Formen des Teufels, bes. S. 267–269.

Nicht nur als Protagonist setzt sich Schelmuffsky aggressiv zur Wehr, wird er des unwahren Sprechens bezichtigt, auch als Erzähler seiner Reisebeschreibung wendet er sich – verbal durchaus ähnlich angriffig – gegen den Vorwurf der Lüge, ohne dabei jedoch die Anspielungen auf seine teuflische Identität auch nur im Geringsten zu reduzieren. In derselben Textpartie, in der Schelmuffsky mit *Ich bin der Tebel* [...] zur produktiven Fehllektüre seiner Person einlädt, nimmt er für seine Schrift – im Unterschied zu anderen Reisebeschreibungen, die er des Lügens bezichtigt – in Anspruch, keineswegs ihresgleichen anzubieten:

Es hat der Tebel hohlmer mancher kaum eine Stadt oder Land nennen hören, so setzt er sich stracks hin und macht eine Reise-Beschreibung zehen Ellen lang davon her! Wenn man denn nun solch Zeug lieset (zumahl wer brav gereiset ist als wie ich), so kan einer denn gleich sehen, daß er niemahls vor die Stuben-Thüre gekommen ist, geschweige, daß er fremden und garstigen Wind sich solte haben lassen unter die Nase gehen, als wie ich gethan habe. (Schelm. 11)

Nahezu im performativen Selbstwiderspruch provoziert der Erzähler so schon im rezeptionssteuernden Anschreiben an den Leser Aufmerksamkeit für die Bewertung des von ihm Erzählten. Um die gewünschte Aufnahme seiner Erzählungen sicherzustellen, bietet er in der Leseradressierung zum zweiten Teil seines Werks sogar einen ethisch-ökonomischen Handel an, der den Vertrieb seiner literarischen Erzeugnisse eng an einen eigentümlich expliziten Fiktionsvertrag bindet: Dann nämlich, wenn den ersten beiden Teilen seiner *curiösen Reise-Beschreibung* [...] *von iederman* [...] *alles, was darinnen stehet, gegläubet werden* (Schelm. 117) sollte, wird Schelmuffsky weiteres Textmaterial zur Veröffentlichung bereitstellen (vgl. ebd.).

Nicht bloß der Glaube seines Publikums, den er durch den vorgeschlagenen Tauschhandel sicherzustellen versucht, verdient hier Aufmerksamkeit, sondern auch das eher unscheinbar daherkommende Depot, an dem Schelmuffsky allerhand schriftlich Fixiertes – darunter auch seine Reisebeschreibung – aufzubewahren vorgibt. Schelmuffskys Werke liegen nämlich allesamt *unter der Banck* (Schelm. 9, 11 u. 117) und verknüpfen sich dergestalt, wie die Forschung bereits angemerkt hat,⁴⁵³ mit Texten, die es erlauben könnten, auch seine Reisebeschreibung in einem Spannungsfeld von heiliger und diabolischer Literatur zu verorten. Die

453 Siehe Bergengruen: Die Formen des Teufels, S. 273, der den intertextuellen Bezug zu Luther sowie zum *Faustbuch* als „Inzidenzienkette“ im Rahmen einer „Poetik des Diabolischen“ liest, den anderen Dingen, die Schelmuffsky ebenfalls *unter der Banck* verwahrt, aber keinerlei Aufmerksamkeit schenkt.

hier angespielten Referenztexte sind Luthers Tischreden in der Ausgabe Aurifabers von 1566 sowie das *Faustbuch* von 1587. In beiden Texten stellt jeweils die Bibel dasjenige Buch dar, welches ‚unter der Bank‘ liegt: einmal, um sie von dort hervorzuholen und dem Vergessen zu entziehen;⁴⁵⁴ einmal, um sie gerade gegenteilig aus dem Blickfeld verschwinden zu lassen und dem Vergessen anheimzustellen.⁴⁵⁵ Indem nun auch Schelmuffskys Schriften *unter der Banck* liegen, auratisiert er sie scheinbar aufgrund der Analogie zur Heiligen Schrift, rückt sie durch das Detail ihres Aufbewahrungsortes aber zugleich in die Nähe des *Faustbuchs*, dessen Status als Warnung vor dem Teufel zumindest umstritten ist, imaginiert es doch auch, und dies sehr extensiv, die Vorzüge eines derartigen Bundes.

Was hier allerdings mehr noch interessiert, ist die Tatsache, dass sich in der überarbeiteten und erweiterten Fassung des Romans neben Schelmuffskys Schriften noch ganz andere Dinge *unter der Banck* befinden, die es erlauben, den über diese Formulierung angespielten religiösen Bezugshorizont gänzlich zu verwerfen bzw. in eine primär literaturtheoretische Reflexion einzubeziehen. Dass dies nicht etwa zufällig geschieht, legt der Umstand nahe, dass sich keine der im Folgenden aufgeführten Kombinationen aus Gegenstand und Aufenthaltsort in der ersten Version des *Schelmuffsky* vorgeprägt findet, so dass deren intentionale Ergänzung in der Überarbeitung angenommen werden darf. Innerhalb der Diegese landet hier nämlich so einiges *unter der Banck* oder wird von dort hervorgeholt: Noch zu Schulkindzeiten etwa wirft der Protagonist seine *Bücher* *unter die Banck* und nimmt stattdessen sein *Blase-Rohr* (Schelm. 18) hervor, bei dem als Tauschgegenstand zumindest naheliegt, dass es den

454 *Das er erstlich die Bibel oder die heilige Schrift/ so zuuorn vnter der Banck gelegen/ vnd gar voller Staubs gewesen/ wider herfür gezogen [...].* In: Luther: *Tischreden*, Vorrede, S. 9. Dass die Formulierung *unter der Banck* und gegebenenfalls auch deren ausgedehnte Verwendung in der Überarbeitung auf Luther anspielen, legt eine weitere Veränderung von Fassung A zu B1 nahe, da sich die Worte *Flick-Lüge* (Schelm. A, S. 11, Z. 8) sowie *legente* (Schelm. A, S. 11, Z. 10) durch *Lügente* (Schelm. 19) ersetzt finden, demnach Luthers Sprachprägung aus der für die reformatorische Gattung als prototypisch angesehenen *Lügend von St. Johanne Chrysostomo* aufgegriffen scheint. Näheres zur reformatorischen Polemik der Lügende bei Münkler: *Legende/Lügende*, sowie Sablotny: *Metalegende*. Selbst im kleinsten Detail zeigt sich hier folglich eine Übernahme ursprünglich religiös grundierter Sprachformen, die nun ohne ihren religiösen Kontext wirksam eingesetzt werden, um im Falle der *Lügente*, die zur Qualifizierung des eigenen Erzählens als Kind verwendet wird, eine Fiktionsmarkierung vorzunehmen.

455 *Daneben hat er auch einen thummen/ vnsinnigen vnnnd hoffertigen Kopff gehabt/ wie man jn denn allezeit den Speculierer genennet hat/ Ist zur boesen Gesellschaft geraheten/ hat die H. Schrift ein weil hinter die Thuer vnnnd vnter die Banck gelegt/ ruch vnd Gottloß gelebt [...]* (*Historia* 844, 3–9).

Platz für die Schulbücher freigibt.⁴⁵⁶ Später dann, bereits auf Reisen, wird Schelmuffsky des Nachts durch Avancen der Dame Charmante überrascht, die sich ihm in einem Brief offenbart und darum bittet, er möge sie auf ihrem Zimmer besuchen. Seine Reaktion erfolgt ebenfalls zunächst schriftlich: *Diesen Brief schickte ich nun der vornehmen Dame Charmante zur Antwort wieder und suchte meine Schue und Strümpffe unter der Banck flugs hervor, [...]* (Schelm. 32; Hervorhebung DF);⁴⁵⁷ so macht er sich reisefertig und sucht die Dame in ihrem Zimmer auf.

Die metonymisch-kontiguitäre Relation zwischen Reisebeschreibung und Schullektüren, Kinderspielzeug sowie alltäglichen Gebrauchsgegenständen profaniert Schelmuffskys Schriften deutlich, eröffnet aber andere Zusammenhänge. Über den geteilten Aufbewahrungsort nämlich erweisen sich die schriftlichen Erzeugnisse aufgrund der *Büchergen*, die der Protagonist beim Lernen in der Schule gebrauchen sollte, einerseits mit Belehrendem (*docere*) koordiniert, aufgrund der *Schue und Strümpffe* andererseits mit einem gewissen Nutzen (*prodesse* oder *utilitas*), da diese Kleidungsstücke für den *allezeit Reisefertigste[n]* (Schelm. 12)⁴⁵⁸ äußerst funktional sind, wie der Aufbruch zu Charmante belegt. Nicht zuletzt lagert sich mit dem Element des Blasrohrs auch ein Instrument zur Unterhaltung (*delectare*) an die Reisebeschreibung an, sorgt es doch für Freude beim Protagonisten: [...] *oder knapste denen Leuten in der Nachbarschaft die schönen Spiegelscheiben entzwey, und wenn sie denn so klirrten, kunte ich mich recht herzlich darüber zu lachen* (Schelm. 18). So sind über scheinbar äußerst banale Gegenstände der erzählten Welt wesentliche Leitvokabeln einer frühneuzeitlichen Poetik eingespielt,⁴⁵⁹ mit der sich die im Entstehen begriffene unterhaltende Romanliteratur selbst-reflexiv auseinandersetzt und die auch Schelmuffskys Reisebeschreibung als wesentliche Bezugsgrößen umstellen. Als Gegenstände *unter der Banck* verdrängen sie zudem die religiösen Bezüge, die zwar über den Aufenthaltsort zunächst plakativ aufgerufen, nicht aber gegenständlich in der erzählten Handlung realisiert werden: Die Bibel liegt hier nicht mehr unter der Bank.

An einer einzigen weiteren Stelle setzt der Roman die schriftlichen Erzeugnisse Schelmuffskys ebenfalls in Relation zu einem Leitmedium

456 Vgl. die Parallelstelle in Fassung A: Schelm. A, S. 10, Z. 17–23.

457 Vgl. die Parallelstelle in Fassung A: Schelm. A, S. 20, Z. 1/2.

458 So auch Schelm. 10: *allezeit Dienstfreundlicher Reisefertigster Schelmuffsky*; Schelm. 12: *des Curiösen Lesers allezeit Reisefertigster Schelmuffsky*.

459 Im Rahmen einer „Nutzwertästhetik“ in Bezug auf die (implizite) Romantheorie des 16. und 17. Jahrhunderts diskutiert von Seeber: Diesseits der Epochenschwelle, bes. S. 14–30.

der christlichen Religion. Da diese Episode bemerkenswerte Parallelen zum Spiel mit den Gegenständen *unter der Banck* zeigt, erweist sie sich eines genaueren Blickes als würdig. Auch dieses weitere christliche Heiligtum nämlich wird auf bemerkenswerte Weise mit Strümpfen koordiniert, darüber profaniert und zugleich in eine Authentizitätsverhandlung integriert, die auf ähnliche Weise zur Bestimmung des Literarischen beiträgt wie das Anspielen und Abweisen der Bibel *unter der Banck*. In Ergänzung und im Unterschied zur Bibel wird das Oberhaupt der katholischen Kirche in einer der Reiseetappen Schelmuffskys aber nicht bloß angespielt, sondern als Figur der Diegese eingeführt, explizit genannt und mit stinkenden Strümpfen ausgestattet, die bei seiner Identifizierung durch den Protagonisten wie auch bei seiner Degradierung durch die Erzählung eine tragende Rolle spielen. Als konfessionelle Polemik durch Parodierung dürften diese Elemente jedoch nicht vollständig erfasst sein,⁴⁶⁰ da insbesondere die Kontextualisierung der Papstbegegnung, die maßgeblich der Authentifizierung und Evaluierung der eigenen Schrift dient, eine erweiterte Funktionalität dieser Episode nahelegt.

Der Papst findet zunächst als Herr des *Härings-Fang[s]* (Schelm. 162) Erwähnung,⁴⁶¹ wenn der Erzähler im zweiten Teil seiner Reisebeschreibung die Besonderheiten der von ihm besuchten Stadt Rom aufzählt:

[...] und wegen der Häringe ist die Stadt Rom in der Welt weit und breit berühmt. Es mag auch eine Härings-Frau in Teutschland sitzen, wo sie nur wolle, und mag auch so viele Häringe haben, als sie nur immer will, so sind sie der Tebel hohl mer alle auff der Tyber bey Rom gefangen, denn der Härings-Fang gehöret den Pabste, und weil er im-

460 Müller: Einfallslosigkeit als Erzählprinzip, S. 9/10, weist auf das protestantische Vorurteil vom Papst als altem Mann hin, das innerhalb der Studentenunruhen in Leipzig Thema gewesen sei und die „radikale Vereinfachung des protestantischen Klischees“ vom katholischen Papst auch im *Schelmuffsky* erkläre. Die hier eventuell zu erkennende Parteinahme wird, wie dargelegt, dadurch relativiert, dass auch die protestantische Bibel durch ihren Aufbewahrungsort, den sie mit gebrauchten Strümpfen zu teilen scheint, ähnlich verunglimpft ist – und als Objekt in der Diegese gar nicht mehr vorkommt.

461 Ein weiteres Mal befindet sich Schelmuffsky an einem heiligen Ort, dem Kloster der Barmherzigen Brüder; auch dort interessiert ihn in erster Linie die sich mit den Klosterbrüdern verbindende Kulinarik, keinerlei geistliche Unterweisung. Mit gefülltem Magen sowie Reiseproviant kann er es, im Gegenteil, kaum erwarten, diesen Ort wieder zu verlassen: *Denselben Tag wanderte ich noch zu Fuße 22 Meilen und gelangete des Abends bey zu rüste gehender Sonne in einem Kloster an, worinnen die barmherzigen Brüder waren. Der Tebel hohl mehr – gute Kerls! Sie tractirten mich mit essender Waare recht fürstlich, aber kein gut Bier hatten sie in demselben Kloster. [...] Sie baten mich auch, daß ich eine Weile bey ihnen bleiben sollte, allein ich hatte keine Lust dazu* (Schelm. 132/133).

mer nicht wohl zu Fusse ist und es selbst abwarten kan, so hat er denselben etlichen Schiffern verpachtet, die müssen dem Pabste jährlichen viel Tribut davon geben. (Ebd.)

Diese Stelle verdient es insofern, derart ausführlich zitiert zu werden, als sie mit dem Hinweis: *weil er immer nicht wohl zu Fusse ist*, eine wesentliche Information in Bezug auf den Stellvertreter Christi auf Erden bereithält. Diese Charakteristik nämlich wird auch im weiteren Verlauf – als nahezu päpstliches Paradigma – wiederholt aufgegriffen und erlaubt es, die *bey der St. Peters-Kirche* (Schelm. 163) von Schelmuffsky *in ein[em] groß[en] steinern Hauß* (ebd.) angetroffene Figur mit dem Papst zu identifizieren, noch bevor diese Erkenntnis auch auf Ebene des Erzählten erfolgt. In ebendieses steinerne Haus führt Schelmuffsky ein *Stern-Gucker* (Schelm. 162), der dem Protagonisten in Rom nicht allein eine Unterkunft stellt, sondern sich auch als dessen Reiseführer betätigt:

[...] und wie wir da hinein und oben auff einen schönen Sahl kamen, so saß dort ein alter Mann in Peltz-Strümpffen auff einen Groß-Vater Stuhle und schlief. Zu demselben muste ich mich auff Befehl des Sternguckers sachte hinschleichen, ihn die Peltz-Strümpfe ausziehen und hernach die Füße küssen. Nun kan ichs der Tebel hohl mehr nicht sagen, wie dem alten Kerle die Knochen so sehere stuncken – ich will wetten, daß er sie wol in einem halben Jahr nicht hatte gewaschen gehabt! (Schelm. 163)

Die Assoziation des alten Mannes mit dem Papst wird – abgesehen vom Ort nahe der Peterskirche sowie dem erwähnten Groß-Vater-Stuhl – folglich zunächst über Schelmuffskys physischen Kontakt mit dessen Füßen ermöglicht, die aufgrund des schlafenden Besitzers sowie der stinkenden und somit schlecht gepflegten ‚Knochen‘ einen Eindruck gehemmter, wenn nicht gar ruhig gestellter Bewegung hervorrufen, der das zuvor erwähnte Nicht-gut-zu-Fuß-Sein des Papstes nahezu synästhetisch in Szene setzt. Die Identifikation der Figur vereindeutigt sich im Folgenden sukzessive, wenn es heißt: *So aber winckte mir der Sterngucker, daß ich ihn nicht aus dem Schlafte verstöhren sol und sagte gantz sachte zu mir: Ich solte Ihrer Heiligkeit die Peltz-Strümpffe wieder anziehe[n]* (ebd.). Was zu diesem Zeitpunkt noch hinter *Ihrer Heiligkeit* verborgen bleibt, wird nach Verlassen des Gebäudes dann *erstlich recht* aufgeklärt: *daß es [nämlich] Ihre Päbstl. Heiligkeit gewesen wären, den [Schelmuffsky] die Füße geküsset hätte* (ebd.). Deutlich erfolgt hier ein kritischer Seitenhieb auf die katholische Kirche, indem Heiligkeit mit Verschlafenheit in eins gesetzt ist, von der nichts anderes ausstrahlt als Gestank – die überhaupt paralysiert ist (*nicht wohl zu Fußte*) und offenbar das Menschen-Fischen

in der Tradition Simon Petrus' (vgl. Luk 5, 1–11) wieder aufgegeben hat zugunsten des von Dritten ausgeführten *Härings-Fangs*.

Und dennoch scheinen es auch an dieser Stelle eher allgemeinere Fragen der Glaubwürdigkeit als eine spezifische Auseinandersetzung mit der katholischen Konfession zu sein, für die sich der Text interessiert und die er über die Integration eines Vertreters der christlichen Kirche verhandelt. Denn die Identifikation des Angetroffenen hat hier noch kein Ende. Zunächst ergänzt der Sterngucker folgende Information:

Wer von Frembden Teutschen nach Rom käme und küsste dem Pabste die Füße nicht, der dürffte sich hernachmahls nicht rühmen (wenn er wieder in Teuschland käme), daß er zu Rom gewesen wäre, wann er solches nicht gethan hätte. (Schelm. 163/164)

Noch einmal wird der Papst in seiner Heiligkeit degradiert, indem er auf eine bloße Sehenswürdigkeit vor Ort zusammenschrumpft, deren Besuch Schelmuffsky wiederum als Beleg der Authentizität seiner Reisebeschreibung heranzieht. Hatte er schließlich in seinem ersten Anschreiben *An den Curiösen Leser* diejenigen Texte kritisiert, die von Menschen verfasst worden sind, die *niemahls vor die Stuben-Thüre gekommen* (Schelm. 11) seien. Nach vollzogenem Fußkuss ist für ihn als Reisenden jedoch bewiesen: *Und also kan ichs mit gutem Rechte sagen, daß ich zu Rom bin gewesen* (Schelm. 164). Allerdings findet die Glaubwürdigkeitsverhandlung innerhalb der Rom-Episode auch hier noch kein Ende, setzt Schelmuffsky durch seinen anschließenden Kommentar nämlich sowohl die Authentizität des zuvor sukzessive identifizierten Papstes wie – damit unwillkürlich verbunden – auch die Glaubwürdigkeit seiner eigenen Erzählung in Zweifel.⁴⁶² Er könne also zwar mit Recht behaupten, Rom besucht zu haben

– es wäre denn, daß [ihm] der Sterngucker aus den Fixste[r]ne eine blaue Dunst vor die Nase gemacht und daß es sonst etwan ein alter Boten-Läuffer, dem die Knochen so gestuncken hätten, gewesen wäre. Wenn [er] aber drauff schweren solte, daß es der Pabst, welchen [er] die Füße geküsstet gehabt, gewiß gewesen wäre, so könnte [ers] der Tebel hohl mehr nicht mit gutem Gewissen thun, denn der Sternseher kam [ihm] für, als wenn er mehr als Brodt fressen könnte, weil er sein Hertze so sehr an den Fixstern gehalten hatte; [...]. (Schelm. 164)

462 Damit läge auch an dieser Stelle ein Beleg für das „grundsätzliche Erzählprinzip des Protagonisten“ vor, „in dessen Narration offen bleibt, welche Äußerungen glaubwürdig sind und welche nicht“. So Roggenbuck: Polyphonie als übergeordnetes Erzählprinzip, S. 99, die sich erst kürzlich der schon viel diskutierten Unglaubwürdigkeit des Erzählers in einem erneuten Versuch angenommen hat.

Ob es demnach wirklich der Papst gewesen sei, dem Schelmuffsky die stinkenden Füße geküsst habe, und der Erzähler folglich zurecht einen Rom-Besuch als Punkt auf seinem Itinerar verzeichnen dürfe, liegt schlussendlich an der Glaubhaftigkeit des Sternguckers, so dass sich die Ebene der Authentifizierung ein weiteres Mal verschiebt: von der Evidenz des wahrzunehmenden alten Mannes innerhalb der Diegese (durch den Protagonisten Schelmuffsky) zu einer ebenfalls dort vollzogenen diskursiven Behauptung, dass dies die Heiligkeit gewesen sei (durch den Sterngucker), über die darüber eingeleitete Beglaubigung des Wahrheitsgehalts des Erzählten (durch den Erzähler Schelmuffsky) wieder zurück zur diegetischen Figur (dem Sterngucker), die den Heiligkeitsdiskurs eröffnet hatte, bei der aber letztlich nicht zu entscheiden sei, ob sie die Wahrheit sage.

Es ist zudem bemerkenswert, dass es sich bei dieser Figur um einen Sterngucker handelt.⁴⁶³ So ist dem Repräsentanten der Theologie ein Vertreter anderer wissenschaftlicher Disziplinen, der Astronomie und Astrologie, an die Seite gestellt, die ebenfalls einen Anspruch darauf erheben, die Welt und das menschliche Leben mit Bedeutung versehen zu können.⁴⁶⁴ Obwohl der Sternengucker gleichzeitig mit dem Papst auftritt, der Roman demnach also vermeintlich Theologie und Astronomie/Astrologie koordiniert, erweisen sich letztere Disziplinen in der Argumentation der Erzählerrede sogar als überlegen. Denn erst der Sterngucker verleiht dem alten schlafenden Mann seine sakrale Bedeutung, und der Text reflektiert in dieser Identifikations- wie Authentifizierungskette des ‚heiligen‘ Vaters auf komische Weise die „konstitutive Spannung von Evidenz und Zuschreibung“,⁴⁶⁵ die ganz grundsätzlich die christliche Vorstellung von Heiligkeit charakterisiert.

In Anbetracht der Herabsetzung der christlichen Religion, die nicht zuletzt durch die Koordination von getragenen und stinkenden Strümpfen einerseits mit der Bibel sowie andererseits mit dem Papst wesentliche Leitmedien des Christentums degradiert, stellt sich abschließend aber vielleicht doch die Frage, ob ein derartiges Verfahren für einen so überdeutlich teuflisch besetzten Erzählerprotagonisten nicht einem selbstzer-

463 Zur Funktion des Sternguckers als Orientierungsfigur auch Niefanger: Konzepte, bes. S. 10/11.

464 Vgl. zur Bedeutungsentwicklung der ‚Kalender‘ sowie der seit dem 15. Jahrhundert damit einhergehenden steigenden Autorität von Astronomie und Astrologie, die menschliche Handlungsspielräume zwar im Rahmen der von Gott eingerichteten Welt eröffnen, die sich aber doch auch „scheinbar unabhängig von der Gnade des Allmächtigen“ ausgestalten lassen, Kiening: Poetik des Kalenders, bes. S. 23 (Zitat) sowie S. 178.

465 Repräsentativ Köbele: *heilicheit durchbrechen*, S. 147/148.

störerischen Akt gleichkommen müsste. Im Gegensatz zu den zuvor behandelten simplicianischen Figuren, die sich lediglich die Maske des Teufels überstreifen, seine Verhaltensweisen imitieren oder die durch ihn verkörperten und daher gesellschaftlich verteufelten Lebensweisen temporär als die ihren wählen, versucht der Erzählerprotagonist des *Schelmuffsky* über zahlreiche Anspielungen schließlich, als Teufel lesbar zu sein. Mit der ausgestellten Entmachtung der christlichen Religion müsste er dann aber auch sich selbst seine Existenzbedingung entziehen, doch ist ihm zu keiner Zeit an seiner Ent-Teufelung gelegen; vielmehr hält die intensive wie extensive Selbstbehauptung an, die von den vielfältigen und anhaltend im Text platzierten Indizien zur Identifikation des Schelmuffsky getragen wird. Wie aber wirken sich diese kritischen Auseinandersetzungen mit den Stellvertretungen Gottes auf Erden, die erst in der überarbeiteten und erweiterten Fassung des Romans derartig ausgestaltet sind, dann auf den so stark teuflisch konnotierten ‚Schelmuffsky‘ aus?

Hier erweist sich die Tatsache als aufschlussreich, dass beide religionskritischen Stellen in Authentizitätsverhandlungen eingespannt und Teil von Bestimmungsversuchen darüber sind, ob das von Schelmuffsky Erzählte *Erfundenes* oder *Stattgefundenes* darstellt. Auffällig ist, dass die christlichen Konfessionen über ihre beiden zentralen Leitmedien, Bibel und Papst, in dem sonst eher ‚religionslosen‘ Text überhaupt eingespielt werden, um ihnen dann in Bezug auf diese Frage eben gerade kein Mitspracherecht einzuräumen; ganz im Gegenteil, und wie es die Papstbegegnung programmatisch ausgestaltet, wird die Religion als Deutungshoheit vielmehr in Paralyse versetzt. Diese Haltung gewinnt an Brisanz, zieht man die ein Jahr nach dem zweiteiligen *Schelmuffsky* erschienene romankritische Schrift *Mythoscopia romantica, oder, Discours von den so benannten Romans* (1698) Gotthard Heideggers hinzu.⁴⁶⁶ Heideggers Traktat kann hier stellvertretend für die zeitgenössische romankritische Haltung gelesen werden,⁴⁶⁷ lässt sich jedoch aufgrund seiner stark religiös aufgeladenen Formulierung einiger Argumente gegen die Lektüre von Romanen in ein besonders erhellendes Korrespondenzverhältnis zum *Schelmuffsky* und seiner spezifischen Kommentierung der christlichen Religion stellen. Die Reisebeschreibung nämlich wirkt wie eine äußerst humorvolle und produktive Verarbeitung von Kernthesen und Befürch-

466 Heidegger: *Mythoscopia romantica, oder, Discours von den so benannten Romans, das ist, erdichteten Liebes-, Helden- und Hirten-Geschichten*, im Folgenden mit Abschnitt- und Seitenangabe im Fließtext zitiert.

467 Solbach: *Evidentia und Erzähltheorie*, S. 87, bezeichnet sie als „Höhepunkt und Zusammenfassung der romankritischen Argumente“, als einen „Thesaurus romankritischer Topoi“.

tungen, die sich ganz allgemein mit der Romanlektüre verbinden und die Heidegger in seiner Schrift besonders plakativ zum Ausdruck bringt. Er formuliert deutlich, Romane seien Teufelszeug. Satan, so seine Argumentation, hätte lang zu schaffen, *ehe er so vil außrichten wurde/ alß durch Venerische Bucher zu stand käme* (VIII, S. 11). Diese *so genannten* Romane, *oder erdichteten Liebes=Geschichten* [...] *weren gleichsam seine feurige Pfeil/ die allerding weiter drungen/ alß er selbst* (ebd.). Hyperbolisch, wenn nicht gar ironisch gibt sich der *Schelmuffsky* – samt seiner integrierten Liebeshändel – keineswegs bloß als ein wirksames Instrument des Teufels. Ganz nach dem Motto: ‚Ihr wollt den Teufel, ihr könnt ihn haben‘, verschafft er sich als sprechender Teufel oder teuflischer Sprecher direkten Zugang zu willigen Menschen, indem er in ein Kommunikationsverhältnis mit jedem *Curiösen Leser* tritt: *Ich bin der Tebel* [...].

Während der teuflische *Schelmuffsky* diese kritische Charakterisierung der Romane also affirmativ übererfüllt, greift er dasjenige sich damit auch bei Heidegger verbindende kritische Urteil der Lüge ebenso auf, verhält sich diesem gegenüber jedoch weitaus abweisender, indem er den Maßstab für ebendieses Urteil aushebelt. Heidegger entwickelt die Abwertung der Romane in engem Abgleich mit der Bibel und indiziert so deren markant moraltheologische Fundierung: *Anstatt der Apostel die Warheit recommendiert*, behauptet er, *so seyn die Roman ein lauterer Lugen-Kram* (LI, S. 61). Auch wenn das Lügen, wie gesehen, in der Reisebeschreibung immer wieder zum Thema gemacht wird, hält Schelmuffsky nicht nur in der zuvor ausführlicher behandelten Auseinandersetzung mit seinem eher uninteressierten Vetter, sondern auch als Erzähler allen neugierigen Lesenden gegenüber letztlich – und wie es die überarbeitete Fassung des Romans unterstreicht – daran fest, eine *wahrhaffige* Reiseerzählung vorzulegen.⁴⁶⁸ Gerade die Diskussion der christlichen Leitmedien stützt diese Behauptung nun insofern, als sie auf je eigene Weise nahelegt, die Religion als Deutungshorizont der von Schelmuffsky erzählten Geschichten nicht in Anschlag zu bringen – gerade nicht bei Authentizitätsfragen. Die Maßstäbe der Religion sind, so lässt sich dem *Schelmuffsky* entnehmen, auf die Literatur nicht anzuwenden, hier gelten andere Kriterien. Der Teufel als Figuration des virtuos *imaginationes* Hervorbringenden wird zwar beibehalten, die stark moraltheologisch

468 Zur Thematisierung der Lügenhaftigkeit der eigenen Rede sowie der „selbstreflexiven Lüge“ siehe Bergengruen: Die Formen des Teufels, bes. S. 269–286, Zitat: S. 281.

grundierte Deutung dieser Erfindungen als Lüge aber gekappt.⁴⁶⁹ Über die Figur des Teufels sowie die sich an sie bindenden Lügenvorwürfe bildet sich im *Schelmuffsky* demnach eine literaturtheoretische Reflexion aus, die fiktionale Dichtung als soziales System *sui generis* zu interpretieren anregt.⁴⁷⁰ Dieses System hat seine eigenen Regeln, wie es insbesondere diejenigen Gegenstände des Protagonisten suggerieren, die sich alle anstelle der Heiligen Schrift *unter der banck* befinden: Romane präsentieren lehrhaft, unterhaltend und auch nützlich Erfundenes, das als Lüge jedoch nicht systemadäquat erfasst ist, sondern in einer eigenen Weise wahrhaftig spricht. Die dichterische Fiktion lügt nicht.

469 Bergengruen: Die Formen des Teufels, S. 281, interessiert sich für ähnliche Zusammenhänge, sieht aber hier eine Ablösung des Diabolischen von der Teufelsfigur sowie eine Entwicklung zur „poetischen Lüge“. Zur poetischen Produktivität der Teufelsfigur, die sich über die theologische Bedeutsamkeit hinwegsetzen kann, siehe außerdem Eming/Fuhrmann: Der Teufel und seine poetische Macht.

470 Vgl. auch Grimm: Kapriolen eines Taugenichts, bes. S. 148; Villon-Lechner: Der entschwindende Erzähler, S. 95.

3.5 Bloß noch Gespenster

Insbesondere in den Texten Beers treten nicht allein solche Geister auf, die auf je unterschiedliche Weise als teuflische ausgegeben werden. Jan Rebhù, Corylo, Jucundus und auch Reuters Schelmuffsky sehen sich ebenso mit Gespenstern konfrontiert, bei denen die Religion als möglicher Deutungshorizont der Episoden recht deutlich von den Texten abgewiesen wird.⁴⁷¹ Selbst wenn Nebenfiguren vereinzelte religiöse Aspekte – etwa über das Motiv des Wiedergängers oder moraltheologisch orientiert wirkende Belehrungsvorhaben – an die Geistererscheinung herantragen,⁴⁷² steht hier mehrheitlich ein Spektakelcharakter im Vordergrund, über den verschiedene Formen von Wirklichkeitserwartungen, Weltwahrnehmungen und -erfahrungen verhandelt werden. Denn auch diese Konfrontation der Protagonisten mit den – zumindest auf den ersten Blick – übernatürlichen Gestalten wird fast in allen Fällen zu einer narrativen Auseinandersetzung mit Fragen der emotionalen Affizierung, dem Maskenspiel sowie einem damit verbundenen Spannungsfeld der Enttäuschung genutzt, das den Erzähler-Protagonisten Einsicht verschafft in die von ihnen erlebte Welt, dort herrschende soziale Beweg- und Abgründe, das aber keineswegs genutzt wird zur Diskussion jenseitiger Phänomene.⁴⁷³ Vielmehr rücken über die genannten Elemente auch stets Aspekte

471 Recht stimmig mit der Forschungsthese, dass das „bis ins späte 16. Jahrhundert herrschende Monopol des Teufels für Gespenster [...] gebrochen“ worden sei; vgl. Wilpert: Die deutsche Gespenstergeschichte, S. 84, der als Gründe dafür sowohl Einflüsse durch die Englischen Komödianten als auch eine humanistisch bedingte Rückwendung zu antiken Stoffen mit überirdischen Figuren wie Nymphen anführt. Allerdings sieht er in der „Entteufelung der Gespenster“ eine „Indienstnahme als Allegorisierung [...] psychologischer Probleme und Komplexe avant la lettre“ (ebd. S. 85). Zwar sorgen auch Beers Gespenster für massive Gewissensbisse und Todesfurcht, doch sollen im Folgenden weitere Dimensionen dieser ‚entteuften‘ Geister im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen. Außerdem Szarka: Sinn für Gespenster, bes. Kap. 3.3, die zeigt, dass der Teufel im reformierten Gespensterdiskurs im 17. Jahrhundert nicht mehr die dominante Deutungsoption darstellt, sondern dass die Gespenstersemiotik zunehmend polysem wird.

472 Allgemein zu Geistern in der Frühen Neuzeit Neuber: Die Theologie der Geister in der Frühen Neuzeit. Zur Diskussion von Gespenster-Szenen insbesondere im *Simplicissimus Teutsch* vor dem Hintergrund einer konfessionellen Prägung, die sich über mögliche Quellen für Grimmelshausen ableiten lasse, siehe Mahlmann-Bauer: Grimmelshausens Gespenster; ihre kurze Verhandlung von Beers Romanen (vgl. S. 110) vertritt zudem die Ansicht, dass bei den Gespenstern im *Simplicianischen Welt-Kucker* deren mögliche konfessionelle Einordnung keine Rolle spiele und dass es mindestens für den *Simplicissimus* ebenso schwierig sei, eindeutige Zuordnungen zu treffen (vgl. S. 131).

473 Siehe auch Althaus: Des Teufels Konterfei, der am Beispiel des *Simplicissimus* für eine dem Roman zuträglich Polyvalenz argumentiert, die über (teuflische) Gespenstererscheinungen erzeugt werden könne.

des eigenen literarischen Ausdrucksmediums ins Zentrum der Aufmerksamkeit.

In dieser Hinsicht – also in der dominanten Orientiertheit auf die Welt und nicht über sie hinaus – funktionieren die Gespenster-Episoden äußerst ähnlich zu den vor allem in der ‚Kleinen Phänomenologie‘ behandelten diabolischen sowie (quasi-)heiligen Verkörperungen durch die Haupt- oder Nebenfiguren.⁴⁷⁴ Über die Gespenster aber, die so deutlich dem christlichen Deutungshorizont enthoben werden, wirkt das abstrakte Phänomen eines Glaubens an etwas, das seiner übernatürlichen Wesensart nach kaum objektiv ergründbar ist,⁴⁷⁵ entschieden entideologisiert. Gerade weil die folgenden Beispiele aus den Beer’schen Texten die Gespenstererscheinungen regelrecht auseinandernehmen und dabei detailliert zeigen, wie die Gespenster wirken und was ihren Erscheinungen ‚wirk-lich‘ zugrunde liegt, wird jeder denkbare ‚metaphysische Ballast‘, nicht zwingend jedoch die Moral, suspendiert. Stattdessen wird der Blick auf die Mechanismen freigelegt, insbesondere auf die für die täuschenden Erscheinungen genutzten konstitutiven ‚Als-ob‘-Aspekte, die Wirklichkeit in einer spezifischen, anzuerkennenden Weise hervorzubringen helfen. Vor der Folie der Gespensterbegegnungen lässt sich demnach die Vermutung erhärten, dass – selbst wenn, wie in den vorherigen Kapiteln, ein explizit religiöser Rahmen durch die Verkörperungen des Teufels oder Heiliger stabil ist – auch dort weniger theologische Glaubens- oder moraltheologische Gesinnungsfragen interessieren als mindestens ebenso stark poetische Prinzipien und dabei insbesondere ein in der Religion diagnostiziertes Potenzial der Fiktion, das die Texte für die Literatur fruchtbar zu machen versuchen.

Bemerkenswert sind in dieser Hinsicht zudem zeitgenössische Entwicklungen im Theater, die hier immerhin angedeutet werden sollen, da sie die Vermutung stützen helfen. Denn auch die Dramen des 17. Jahrhunderts interessieren sich vermehrt für Geister und Gespenster;⁴⁷⁶ insbesondere Gryphius wird nachgesagt, „die Herrschaft des Theatergeistes“ eingeleitet zu haben, „der in der Folgezeit den Totengeist [...] zu einem

474 Siehe Kap. 3.1 Hauptfiguren als Teufel und Heilige.

475 Vgl. Wesche: Die Leibhaftigkeit der Gespenster, S. 81, der diesen Aspekt, spezifisch bezogen auf Gespenster, zeichentheoretisch zu fassen sucht als „Besonderheit [...]“, dass gespenstische Zeichen prinzipiell um den Objektstatus reduziert scheinen. ‚Zeichenkörper‘ und Interpretament interagieren ohne ‚eindeutige‘ Referenz auf physische Objekte.“ Allgemeiner außerdem Titzmann: Religiöse Abweichung, S. 16, der die „rationale[] Verstehbarkeit [christlich-religiöser] Dogmen und [...] deren Kompatibilität mit der menschlichen Logik“ als eines der Probleme der christlichen Religion sieht.

476 Vgl. Wilpert: Die deutsche Gespenstergeschichte, S. 83.

reinen Effektmittel“ habe werden lassen.⁴⁷⁷ Wie die Forschung vornehmlich in Auseinandersetzung mit Gryphius' *Cardenio und Celinde* herausgearbeitet hat, sei der Gegenstand der Geistererscheinungen in der dramatischen Inszenierung aber nicht allein dazu angetan, das Publikum etwa durch emotionale Affizierung und kathartische Wirkung religiös zu unterweisen. Zwar hält sich die Betonung der religiös fundierten Instrumentalisierung von Gryphius' Geistereinsatz stabil, und diese Dimension wird nicht, wie hier für die Beer'schen Gespenster vorgeschlagen, suspendiert.⁴⁷⁸ Doch deutet sich eine zusätzliche Lesart immerhin an, die auf die poetisch-performative Funktion der übernatürlichen Wesen abhebt.⁴⁷⁹ Das Geisterdrama ließe sich nämlich gleichzeitig als ‚technische Geschichte‘ lesen, da „metaphysische und theatertechnische“⁴⁸⁰ Reflexionen eng miteinander verbunden seien, ja die „Gespenster und geisterhaften Erscheinungen [...] als zentrales Reflexionsmoment der Theatralität und ihrer Aufführungspraxis figurier[t]en“.⁴⁸¹ Somit erlaubten es die Geister eben auch – und darin sind sie den Beer'schen Geistern vergleichbar –, Spielräume des Darstellungsmediums, über den Einsatz von Hebe- und Senkbühnen oder das Telari-System, und insbesondere dessen Illusionskunst auszuloten.

Nun sei aber „[e]in Gespenst auf der Bühne – oder besser: im Drama, denn wieviele barocke Dramen erreichten schon die Bühne – nicht dasselbe wie ein erzähltes Gespenst“.⁴⁸² Wie also verhält es sich mit den vermeintlich übernatürlichen Wesen in den Erzählungen Beers? Gerade mit Blick auf die Geistererscheinungen als Reflexionsmedium der eigenen künstlerischen Funktions- und Wirkweisen scheinen hier Ähnlichkeiten zur technischen Dimension barocker Theatergeister auf, werden bei Beer über die Gespenster mitunter auch ‚technische‘ Möglichkeiten der Erzählung, wie etwa belustigend-zeitvertreibende Digressionen, sowie stärker noch in der Narration liegende wahrnehmungsmanipulative Potenziale verhandelt.

Einsatz von diesen primär poetisch wie poetologisch, nicht mehr aber theologisch funktionalisierten Gespenstern macht etwa der dritte Teil des *Simplicianischen Welt-Kuckers*, in dem Jan Rebhù davon berichtet,

477 Treppmann: Besuche aus dem Jenseits, S. 77; ebenso Wilpert: Die deutsche Gespenstergeschichte, S. 87.

478 Vgl. beispielsweise Bamberger: Geisterexperimente, bes. S. 578; Bergengruen: Heilung des Wahns durch den Wahn, bes. S. 380–387.

479 Vgl. Binczek: Bannung des Geistes, S. 71.

480 Vgl. Bergengruen: Heilung des Wahns durch den Wahn, bes. S. 387–395.

481 Binczek: Bannung des Geistes, S. 69.

482 Wilpert: Die deutsche Gespenstergeschichte, S. 83.

wie er den ihm anvertrauten Schüler Orbato – zugleich Bruder seiner Geliebten Cassiopea – aus einer Gefangenschaft befreit. Mithilfe einer Gruppe von Mönchen, die dem zum Tode Verurteilten zum Schein eine *Galgen-Messe* [...] celebrieren (SWK 230, 29), gelingt es Rebhù, dem gefangenen Orbato im Verlauf des betrügerischen Spektakels eine Mönchskutte überzustülpen und ihn unbemerkt mit sich zu führen. Ihre Flucht, deren Zielpunkt Orbatos Heimatschloss ist, auf dem auch Rebhùs Geliebte wartet, treibt sie zunächst in einen Wald, in dem sie sich aufgrund nächtlicher Dunkelheit verlaufen. Rebhù vermutet, dass *ein Irrwisch/ oder sonst ein unsichtbares Gespänste* [sie] *durch die Bäume herum* (SWK 231, 39/40) führe, und schlägt seinem Begleiter vor, so lange unter einem Baum das Lager aufzuschlagen, bis sie bei Tageslicht *leichter auß dieser Irre finden könnten* (SWK 231, 43/44).

Obwohl nun ihre Körper stillgestellt sind, kreisen, wie mehrfach hervorgehoben wird, Rebhùs Gedanken weiter: *Herumschweifffungen* (SWK 232, 18) und *Circulation[es]* (SWK 232, 24) halten ihn gleichermaßen wach wie dazu an, seine Umgebung genauestens zu beobachten. Zwar betrachtet er initial sein *böses Gewissen* (SWK 232, 7/8) als ursächlich für das Gedankenkarussell, artikuliert auch kurz die Furcht vor einem *Gespent/ Wolff oder Bär[en]* (SWK 232, 11) – alles drei mögliche Erscheinungsformen des Teufels –,⁴⁸³ die sie im Schlaf, als strafende Instanzen, überraschen könnten. Letztlich aber ist es keine Heils-Sorge, die den Protagonisten umtreibt,⁴⁸⁴ sondern die ganz konkrete Besorgnis, *man würde [ihnen] etwan hin und wieder nachsetzen/ und [sie] also aufs neue in die Fessel bekommen* (SWK 232, 16/17).⁴⁸⁵

483 Vgl. etwa Braunfels: Art. Wolf. In: LCI 4, bes. Sp. 538; Wehrhahn-Stauch: Art. Bär. In: LCI 1, Sp. 242–244.

484 Wie Solbach: Johann Beer, S. 77–79, an anderen Textbeispielen des *Welt-Kuckers* demonstriert, gibt es derartige Momente von moralisierender Selbstsorge durchaus, wenngleich wenige von ihnen trotz, wie er es nennt, ‚schauer-romantischer‘ Gespenstererscheinungen in einen dezidiert religiösen Kontext gestellt sind. Selbst dort sei die inszenierte Hölle aber eher als das sinnbildlich größte Leid des Helden, und das ist laut Solbach die Einsamkeit, zu interpretieren (S. 78), die wiederum in enger Verzahnung mit dem Konzept ‚geselligen Erzählens‘ zu sehen sei, und also auch hier die religiöse Motivik im Dienst einer Poetologie der eigenen Literatur steht. Ansonsten deutet Solbach das Element ‚Gespenst‘ in den Texten Beers eher als Erbe einer ‚ritterlichen Tradition‘ denn einer geistlichen Literatur (S. 80).

485 Im ersten Buch des *Simplicissimus* existiert eine sehr ähnliche Geschehensanordnung: Der Protagonist flieht aus einer für ihn gefährlichen Situation in den nahegelegenen Wald, in dem er ebenfalls so lange hin und her läuft – seine Kreise dreht, zumal er lediglich von einem Baum zum nächsten kommt, die ihm doch nur wiederholt Angst einjagen –, bis ihn die Müdigkeit zum Stillstand zwingt. In diesem Zustand überrascht ihn dann ebenfalls eine Erscheinung, die ihn als vermeintlicher Wolf in Schrecken versetzt und bei der sich die im *Welt-Kucker* nur ganz kurz angespielte

Sodann scheinen sich die Befürchtungen zu materialisieren, und aus der Vorstellungswelt, die von Gespenst über wildes Tier bis hin zum Henkersknecht reichte, wird erfahrbare Wirklichkeit:

Indeme [...] hörte ich/ wie sich ein grosser Ast auf dem Baum/ unter welchen wir gelegen/ entzwey gebrochen hatte [...] je mehr ich aber zuhörte/ je besser vernahm ich das Geräusche unter den Blättern über mir/ [...]. (SWK 232, 24–29)

Das sich hier akustisch ankündigende und bald in der Tat auftretende Wesen aber bleibt in der Wahrnehmung von Orbatò und Rebhù ambigue und greift somit in auffälliger Weise die Imaginationen der umherschweifenden Gedanken auf, die nun wiederum in einen regelrechten physischen Kreis-Lauf der Protagonisten überführt werden. Rebhù hält *das Getümmel vor einen Wald-Geist* (SWK 232, 30), so dass sie sich zur spontanen Flucht entschließen, schnell noch ihre Mönchskutten greifen können, bevor *daß Ding einen greulichen Schlag auff die Erde* (SWK 232, 33/34) tut. Ihr Wegrennen ist durch ein *bald hin/ bald her* (SWK 232, 37) geprägt und wird durch ein weiteres Aufeinandertreffen mit einer vermeintlichen *Manns-Person* (SWK 232, 40), die sie für einen *Häscher* (SWK 232, 42) halten, intensiviert:

[...] als flohen wir vor diesem ingeleichen zurücke/ wir traffen aber über zehen mahl in dem Wald zusammen/ lieffen dann wieder von einander/ und jagten also die gantze Nacht einander in der Irre herum. (SWK 232, 42–45)

Bei Tageslicht und wieder auf dem rechten Weg setzen die zwei ihre Deutungen der furchteinflößenden nächtlichen Begegnung fort; wobei der Erzähler auch hier die Ambiguität des angetroffenen Wesens aufrechterhält, wenn er berichtet:

[...] und uns unter Wegens mit allerley Meinungen wegen des im Wald herum laufenden Menschens unterhalten. Meistens aber gläubten wir/ es müste etwa ein Gespenst gewesen seyn/ das uns gleichsam in dem Cirkul herum gejagt/ und uns an der Erkänntniß des rechten Weges verhindert hätte. (SWK 233, 3–7)

Obwohl also eine bloß angenommene Bedrohung sich in der erlebten Wirklichkeit der Protagonisten zu realisieren scheint, erweist sich dies

Option des Teufelsgespenstes für eine geraume Erzählzeit konstant hält und wesentlich zur Komik der dargestellten Situation beiträgt. Gerade die Analogie im Aufbau der Episoden lässt erkennen, wie schnell ein religiöser Deutungsrahmen im *Welt-Kucker* abgewiesen wird. Vgl. ST 31, 19–34, 23, sowie Kap. 3.1 Hauptfiguren als Teufel und Heilige.

nun wahrnehmbar Stattfindende ebenso durch Erwartungshaltungen und Zuschreibungen der beiden Figuren, Rebhù und Orbato, wie des Erzählers Rebhù determiniert – und in dieser Determination auffallend abhängig von den innerhalb der *Herumschweifungen* imaginierten Gefahren. Was nun ‚wirklich‘ passiert ist, das zeigt die Verständigung im Nachgang des Erlebens deutlich, ist Resultat einer gemeinschaftlichen Setzung, die wiederum aus all den verschiedenen, von der Erzählung auch seit Beginn des Irrgehens präsent gehaltenen Optionen (wildes Tier, Geist/Gespens, Hässcher, Mann/Mensch) auswählt. Der Beer’sche Text führt in dieser Gespensterepisode vor, auf welche Weise Wahrnehmung ebenso wie die Konstruktion von Wirklichkeit stattfinden kann. Ähnlich, wie es Blumenberg in seiner Konturierung des (früh-)neuzeitlichen Wirklichkeitsbegriffes annimmt, gibt sich Wirklichkeit hier durchaus als Übereinstimmung von Perspektiven – nicht jedoch als kontingente Übereinstimmung, sondern als eine diskursiv geschaffene.⁴⁸⁶

Diese gemeinschaftliche Wirklichkeitssetzung – als „Resultat einer Realisierung“⁴⁸⁷ – hat allerdings nur so lange Bestand, bis sie durch eine hinzutretende Perspektive revidiert wird, welche die „bisherige Konsistenz zersprengen und das bis dahin als wirklich Anerkannte in die Irrealität verweisen“⁴⁸⁸ wird. Nach der Ankunft auf dem Schloss nämlich treffen Orbato und Rebhù nicht allein Orbatos Mutter und Schwester wieder, sondern auch ihren Schildknecht, der bereits vor Orbatos Verhaftung entkommen war. Die wieder vereinte Schlossgesellschaft kommt zur Mahlzeit zusammen, bei der die Neuankömmlinge von ihren Reiseerfahrungen erzählen.⁴⁸⁹ Der Schildknecht macht den Anfang und berichtet, wie er in einen Wald geflohen sei, sich dort verlaufen und aus Angst vor wilden Tieren auf einen Baum zurückgezogen habe. Dort übermannte ihn die Müdigkeit, so dass er eingeschlafen und durch unkontrollierte Bewegungen im Schlaf schlussendlich *Polterdi Polterdi herunter gefallen* (SWK 234, 15) sei. *[U]nter dem Baum aber wären zwei Gespenster/ in Gestalt zweyer Mönch gelegen/ die hätte er hin und wieder geflohen/ sie hätten ihm aber dermassen nachgesetzt/ daß sie ins zehende mahl einander angetroffen/ [...]* (SWK 234, 16–19).

Diese in der Binnenerzählung gelieferte Information des Schildknechts lässt die Situation im Wald, die kurz zuvor noch Gegenstand der

486 Vgl. Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff, bes. S. 12/13.

487 Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff, S. 13.

488 Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff, S. 13.

489 Vgl. zur Koordination von Erzähl- und Essszenen sowie zum darüber hergestellten Zusammenhang von Wirklichkeit und Erzählen auch Kap. 2.4 Vom Erzählen erzählen.

Rahmenerzählung war, in neuem Licht erscheinen: Sie wird zu einer nicht intentionalen, reziproken Täuschung. Ähnlich wie beim ersten Aufeinandertreffen von Simplicius und dem Einsiedler im wilden Wald zwei vermeintliche Teufelsfiguren einander gegenüberstehen und sich zunächst gegenseitig Angst machen, haben sich auch im Wald des *Simplicianischen Welt-Kuckers* bloß vermeintliche Gespenster gegenseitig Furcht eingeflößt und im Kreis herumgejagt. Orbato und Rebhù ebenso wie die Rezipierenden können den zuvor aufgebauten Eindruck einer Gespensterbegegnung dank der neu gewonnenen Information nun korrigieren – und die ehemals dominante Bedrohlichkeit der Episode wird zu Komik: [S]o mussten wir beyde doch heimlich in die Faust lachen (SWK 234, 21/22). Während Orbato und Rebhù retrospektiv dem angetroffenen Gespenst seine Maske abnehmen können und den Schildknecht dahinter entdecken, treffen sie hingegen die bewusste Entscheidung, sich nicht als die *zwei Gespenster/ in Gestalt zweyer Mönch*, zu erkennen zu geben.⁴⁹⁰ So bestimmen sie in der Verweigerung der korrigierenden Perspektive erneut eine Wirklichkeitserfahrung, nur diesmal die einer dritten Figur. Dieses kleine Detail zieht abschließend insofern noch ein wenig Aufmerksamkeit auf sich, als der Erzähler Rebhù hier über sich als erlebende Figur eine bei ihm liegende Autorität kommentiert. Schließlich ist er es, der für sich die Macht zum Verschweigen oder zum Offenbaren in Anspruch nimmt und demzufolge die Wirklichkeitswahrnehmung anderer entschieden beeinflussen kann.⁴⁹¹

Reizvoll ist in diesem Zusammenhang der Erzählautorität zudem die auffällige Koordination des – gedanklichen wie physischen – kreisförmigen Irrgehens mit dem Gespenstischen, da sie Letzteres für die Erzählung noch einmal anders zu funktionalisieren erlaubt. Die Wartezeit, die Rebhù bis zum Morgen im Wald ausstehen muss, füllt sich zunächst mit gedanklichen *Herumschweifungen* und *Circulationibus*, die er mehr erleidet als aktiv provoziert, aber in ihrer Nützlichkeit für die Situation entschieden abqualifiziert: *und taugten doch zu nichts* (SWK 232, 18/19). Wenn er dann kurz darauf durch *ein Gespenst* [...] *gleichsam in dem Circul herum gejagt* (SWK 233, 5/6) wird, scheint der Text hier eine verbildlichte Form der in den *Circulationes* gefassten Hirngespinnste/Hirngespenste⁴⁹²

490 SWK 234, 22–25: [...] *wir wolten uns auch Schande halber nicht offenbahren/ weil wir hierüber unsere Zagheit so wol als der Schild-Knecht an den Tag gegeben hätten/ dadurch eine Parthey die andere wacker würde ausgelacht haben.*

491 Hierzu auch die Überlegungen zur perspektivsetzenden Stimme im gesellschaftlichen Diskurs und ihrem möglichen Einfluss in Kap. 2.4 Vom Erzählen erzählen.

492 Laut Grimm'schem Wörterbuch sind sowohl *Hirngespinnst* als auch *Hirngespenst*, als „umdeutend für das ältere und berechtigte hirngespinnst“ durch „vornehmlich

zu präsentieren. Diese, wie sich später herausstellt, in der Tat nur in der Vorstellung existierenden Gespenste fügen dann auch der Erzählung eine wundern und lachen machende Schlaufe,⁴⁹³ einen im retardierenden Moment angelegten Zeit-Vertreib für die Rezipierenden hinzu – anstelle Rebhüs und Orbatos Weg zum elterlichen Schloss stringent, als *rechten Weg*] (SWK 233, 7), eben ohne Umschweife, zu erzählen.

Während der *Simplicianische Welt-Kucker* eine Begegnung ausstellt, in der menschliche Wesen jeweils unbeabsichtigt durch die Wahrnehmung anderer Figuren zu Gespenstern gemacht werden, integrieren sowohl der *Corylo* wie der *Jucundus* Gespenstergeschichten, in denen Menschen ganz bewusst Täuschungen mit Hilfe von Geistwesen inszenieren, um mit dieser Suggestion individuelle Zwecke zu verfolgen. In Ergänzung zu ihrem teils explizit erwähnten Unterhaltungswert nutzen auch diese Texte die Gespensterbegegnungen, um verschiedene Formen von Wirklichkeits-erwartungen, Weltwahrnehmungen und -erfahrungen zu diskutieren.

Corylo wird zum Opfer einer belehrenden Unterweisung, die allerdings, so stellt sich im Nachhinein heraus, gar nicht für ihn gedacht war. Nur durch Zufall gelangt er in ein Schloss, in dem er gegen *Glock eins* (*Corylo* 85, 43) ein Poltern und Klopfen wahrnimmt. Plötzlich öffnet sich die Tür zu seinem Zimmer, und er erblickt eine Dame, die er genauestens in Augenschein nimmt: [A]ls ich aber die Augen ein wenig höher aufgehoben/ sahe ich mit Schröcken/ daß sie ohne Kopff ware (*Corylo* 86, 26/27). Während er sich als Reaktion mit den Händen die Augen bedeckt, schließt sich die Tür wieder, und er hört, wie *das Gespenst* [...] mit *grossem Seufzen und ächzen* (*Corylo* 86, 29–31) verschwindet. Die Rahmung dieses Erlebnisses hält zunächst die Möglichkeit offen, die Erscheinung des Gespenstes als einen Traum zu deuten, hier also eventuell die Metaphorik des „Traumgespenstes“⁴⁹⁴ narrativ ausbuchstabiert vorzufinden. Denn das Kapitel beginnt mit der Information, dass Corylo sich unterwegs befindet, *zuviel getruncken* hat und sich schon während der Reise *recht weinsichtige Grillen* [macht]/ und [sich] *ein haufen Zeuges ein[bildet]*, bis er *in solchen Gedancken* schließlich einschläft und *in tausend verwirte Träume* fällt (*Corylo* 85, 11–18).

Kant und Wieland“, erst seit der 1. Hälfte des 18. Jahrhunderts belegt. Vgl. Art. Hirngespent. In: DWB 10, Sp. 1559, sowie Art. Hirngespinnst. In: DWB 10, Sp. 1559/1560. Die hier vorgenommene Ausgestaltung Beers legt allerdings nahe, dass das metaphorische ‚Hirngespent‘ auch zur Entstehungszeit des *Simplicianischen Welt-Kuckers* schon bekannt gewesen sein dürfte.

493 Man vergleiche die diegetisch vorgebildeten möglichen Rezeptionshaltungen in Bezug auf die Gespenstergeschichte: *So sehr sich hierüber die alte Frau verwunderte/ so musten wir beyde doch heimlich in die Faust lachen/ [...]* (SWK 234, 21/22).

494 Vgl. Art. Traumgespenst. In: DWB 21, Sp. 1466.

Als er aus ebendiesen Träumen erwacht,⁴⁹⁵ befindet er sich auf einem ihm unbekannten Schloss, in einem ihm unbekannten Zimmer, eingeschlossen und ohne die geringste Ahnung, wie er dort hingekommen sein könnte. Dort also und in diesem Zustand, den er selbst als *unverhoffte[] und recht verwunderliche[] Geschichte* (Corylo 86, 3) bezeichnet, begegnet ihm nun das Gespenst. Und obwohl er behauptet, aufgrund des Anblicks zu Boden gefallen zu sein und sich die Augen bedeckt zu haben, berichtet er unmittelbar im Anschluss von seiner großen Furcht, trotz derer er sich *[e]ndlich wagte [...] und [...] nur mit einem Auge unter dem Deck-Bette hervor[blickt]*, um erleichtert zu erkennen, *daß es schon anfänge Tag zu werden* (Corylo 86, 38–40). Ist Corylo nun wahrhaftig eine Dame ohne Kopf begegnet oder hat er schlafend unter der Bettdecke bloß von einer geträumt? Wie aber ist er dann vom Pferd, auf dem er eingeschlafen war, in ein Bett und unter eine Decke gekommen?

Die unsichere Einordnung des Erlebten oder genauer: dessen unklare Wahrnehmungsdimension wird nochmals betont, als sich die Tür, hinter der vormals das Gespenst gestanden hatte, erneut öffnet, diesmal aber *ein Gavallier [...] mit lachendem Mund herein* (Corylo 87, 8/9) tritt. Dieser versetzt Corylo zwar erneut in Schrecken, klärt ihn in der Folge aber auch über das Geschehene auf und bringt, sozusagen durch die Hintertür, dann doch die Religion mit ein, wobei der Text hier in erster Linie den Aspekt des Irr-Glaubens ausstellt. *„[...] Mein Herr“ sagte er zu mir/ „er beliebe sich auff gegenwertigen Sessel zu setzen/ ich will ihm aus dem Traum helffen [...]“* (Corylo 87, 25/26). Man habe Corylo für den Vetter Friedrich gehalten, der aus mehreren Gründen eine Lektion verdient habe, die der Kavalier ihm mit dem ganz unchristlichen nächtlichen Spektakel zu erteilen vorhatte, dessen ungeplanter Zuschauer nun Corylo geworden sei. Problematisch am Vetter sei generell, dass er nullius Religionis homo (Corylo 87, 29/30) sei, zudem aber auch der *Hurerey* (Corylo 87, 31 u. 34) ausgesprochen zugetan, durch nichts davon abzubringen – weder durch das belehrende Zureden eines Geistlichen noch eines Studenten aus Wittenberg, womit wohl beide Konfessionen ihren Bekehrungsversuch hatten (vgl. Corylo 87, 32–88, 2). Der eigentliche Grund aber für die zu erteilende Lektion, so erfährt man gegen Ende der Ausführungen des Kavaliers, ist die eigene gekränkte Eitelkeit. Der Vetter glaube nämlich *nichts von Gespensten* (Corylo 88, 3) und verlache seinen Verwandten, der *Catholisch [ist]/ und jederzeit in diesem Wahn/ daß warhafftige Geister*

495 Auch im Rahmen frühneuzeitlicher Traumdeutung wird hier nahegelegt, dass Corylos Träume physiologisch bedingt und demnach weltimmanenten Ursprungs sind. Vgl. Strohmaier: *Texturen der Zukunft*, bes. S. 110.

[...] *umbgehen* (Corylo 88, 4–6). In erster Linie also sollte die kopflose Dame samt einzujagendem Schrecken den erfahrenen Spott rächen;⁴⁹⁶ zugleich hätte die künstlich geschaffene gespenstische Gestalt auch die Wahrhaftigkeit von derlei Geistwesen belegen helfen sollen. Man wisse, dass Vetter Friedrich mehrfach die Woche bezechet von seiner Geliebten heimreite, der Knecht habe ihm daher auflauern und ihn ins Schloss führen sollen. Dies sei ihm, so hatte der Kavalier wenigstens angenommen, auch gelungen. Doch wie er ergänzt:

.[...] Es war schon dunckel/ deßwegen wolten wir keine Lichter anzünden/ und heut in der Nacht stellten wir ein außgestopfft Weibsbild hin vor die Cammer/ wie mein Herr bestens wissen wird. Er verzeihe unserer Unhöflichkeit/ es ist unserm Vetter Friedrich/ und nicht ihm gemeint gewesen.‘ (Corylo 88, 13–17)

Somit enttarnt die Erläuterung des Kavaliers das Gespenst als bloßen Trug und lässt Corylos nächtliches Erlebnis doch gleichzeitig als wahrhaftig und keinesfalls traumhaft erscheinen. Der Kavalier hingegen muss sich selbst als Opfer einer Täuschung erkennen, so dass die Erzählung nicht zuletzt auf diese Weise auch den mit dem falschen Gespenst angestrebten Restitutionsversuch des als verloren diagnostizierten religiösen Bezugshorizontes als gescheitert ausweist – wobei die, in diesem Fall katholische, Religion als zuverlässige Leitinstanz ohnehin nicht unerheblich unterminiert wird. Schließlich werden die Belehrungs- oder auch Bekehrungsbemühungen durch einen bekennenden Anhänger durchgeführt, der hier zum einen offenbaren muss, dass dasjenige, woran er glaubt und andere glauben machen will, keineswegs selbstevident ist, sondern allererst künstlich von Menschenhand geschaffen werden muss; zum anderen, das belegt die Verwechslung Corylos mit dem Vetter Friedrich bei schwachem Licht, weist dieser Gläubige ganz offenkundig eine fehlerhafte Weltwahrnehmung auf oder ist mindestens dazu bereit, nicht so genau hinzuschauen. Was von seinem glaubenmachenden Einschüchterungsversuch schlussendlich bleibt: [...] *die Erzählung* davon, und die *endete sich* [...] *auff ein Gelächter* (Corylo 88, 17/18).

Weniger zu lachen haben die Figuren im *Jucundus*, weder die bewusst Täuschenden noch die Getäuschten. Eine intensive affektive Reaktion ruft das in diese Lebensbeschreibung integrierte Gespensterspektakel aber doch hervor, dessen betrügerischer Deckmantel von verschiedenen

496 Ähnliches – Schrecken und Rache durch das Gespenst vor religiöser Moralisierung – konstatiert Solbach: Johann Beer, bes. S. 77, für Gespenstererscheinungen im *Welt-Kucker*.

Figuren unterschiedlich schnell gelüftet wird. So stellt diese längste von den hier untersuchten Episoden, ähnlich der Gespensterbegegnung des *Simplicianischen Welt-Kuckers*, zum einen die Abhängigkeit des als wirklich Wahrgenommenen von der jeweiligen auf sie gerichteten Perspektive aus; zum anderen zeigt sie dabei deutlich, wie verschieden stark menschliche Weltwahrnehmung durch kulturelle Präformation geprägt sein kann – ein Aspekt, der Manipulation ermöglicht, wie sich auch im vorherigen Beispiel aus dem *Corylo* andeutete.

Von einem *brennende[n] Geist* (*Jucundus* 129, 14) wird Jucundus und der Edelfrau zunächst nur berichtet, als sie, gerade von Erbangelegenheiten zurück, wieder auf dem Schloss eintreffen. Seit ihrer Abreise schon halte dieser Geist alle in Schach und behaupte, im Schlosskeller läge ein verborgener Schatz, der gesucht werden müsse. Sonst würde das Gebäude in Flammen aufgehen. Da trotz Bemühungen der Schatz nicht gefunden werden kann, treibt der Geist weiterhin sein Unwesen mit *Geheul von Tag zu Tag* (*Jucundus* 129, 31) und versetzt die ganze Schlossgemeinschaft in Schrecken. *Diese große Forcht* (*Jucundus* 129, 23) veranlasst dazu, Beistand zu suchen. Doch auch wenn die Hilfe in der Religion erwartet wird, erweist sich das Phänomen als außerhalb ihres Kompetenzbereiches liegend: *Wir sagten es dem Caplan im Dorfe/ aber er wuste keinen Rath/ auser: Daß man den Geist fragen solte/ wo dann der Schatz vergraben läge?* (*Jucundus* 129, 38/39) Trotz seines eigens deklarierten Unwissens folgt man dem Rat des Kaplans, und der Geist indiziert einen konkreten Ort im Schlosskeller, wo der Schatz sich befinden soll. Zudem prophezeit er eine Schatzgräberin, die ihnen bei der Arbeit behilflich sein wird. *Wie der Geist geredet hatte/ so geschahe es in der That* (*Jucundus* 130, 7/8), und der Eindruck einer prophetischen Erscheinung wird gestützt. In der Folge schildert der Text ausführlich den Grabungsvorgang sowie dessen beinahe ritualhafte Inszenierung durch die Schatzgräberin, die schnell erste Ergebnisse zu Tage fördert, für die vollständige Hebung aber allen Schmucks der Edelfrau bedarf: Wertvolles zöge Wertvolles an.

Bemerkenswert ist, dass der *Jucundus* – in Ergänzung zur Schilderung des eigentlichen Geschehens – relativ viel Raum für die unterschiedlichen Reaktionen einzelner Figuren auf das Gespenst sowie den Umgang mit diesem verwendet und darin, ähnlich wie der *Welt-Kucker*, bloß gesteigert durch die Anzahl beteiligter Figuren, die individuelle Wahrnehmung von Wirklichkeit betont sowie deren jeweilige Voraussetzungen teils nachvollziehbar ausgestaltet.

Der Kaplan zeigt sich, wie bereits betont, nicht sonderlich beeindruckt, schon gar nicht emotional erregt. Er zweifelt das von den anderen Figuren Erlebte aber auch nicht an, eröffnet keinerlei Deutung, die im brennenden Geist eine Teufelerscheinung erkennen wollte, der mit apotropäischer Maßnahme zu begegnen wäre. Der Gottesmann orientiert sich schlicht an den Gegebenheiten, indem er der Logik des Geists gehorchend vorschlägt, nach dem Ort des Schatzes zu fragen, da der Geist Schonung verspricht, wenn das Verborgene gehoben werde. Das Gesinde am Ort und auch Jucundus reagieren weitaus affektiver, aus gegensätzlichem Grund zwar, doch in der Folge gleichermaßen paralysiert. Über die Angestellten heißt es: *[U]nd weil das Schloß-Gesind dergleichen Gespensten ganz ungewohntet waren/ getraute sich kein Mensch darnach zu sehen (Jucundus 129, 26/27)*. Jucundus hingegen *hatte vormahls viel von Gespensten/ und dergleichen Erscheinungen sagen hören/ darum stunden [ihm] die Haar gen Berge [...]* (Jucundus 129, 33–35). Erst der Jäger ist handlungsfähig, allerdings nicht, weil er aus (Un-)Kenntnis der Situation damit besonders gut umzugehen verstünde, sondern gerade, weil er der Reflexion der Gegebenheiten und ihrer möglichen Folgen Alkohol induziert enthoben scheint: *[...] ziemlich bezecht (Jucundus 129, 41)* traut er sich die Kommunikation mit dem Geist zu. Auch in nüchternem Zustand jedoch hebt sich die Jäger-Figur von allen anderen ab. Denn er ist fähig, das Sich-Präsentierende anders wahrzunehmen als in seiner initialen und dem Anschein nach übernatürlichen Erscheinung – die für die Edelfrau, gepaart mit Geldgier, die einzige Orientierung beim Umgang mit ihr bietet. Dass die Schatzgräberin die erbetene Schaufel *alsobald mit der Spitze an den Ort des Kellers [steckt]/ allwo der Geist gesaget hatte/ daß der Schatz solte vergraben sein*, ist als *Zeichen [...]* *der Edelfrauen gar genug* (Jucundus 130, 38–41). Auch der Jäger liest Zeichen, kann für seine aktuelle Weltdeutung aber auf andere Erfahrungen zurückgreifen, die es ihm erlauben, in derselben Situation andere Dinge zu sehen, in die er auch Jucundus einweiht:

[Es] traumete dem Jäger ganz anders. Dann er sagte zu mir/ daß er dergleichen Leute mehr gesehen hätte/ die mit nichts als mit schändlichem Betrug umgegangen/ deßwegen wolte er fleißig acht haben/ damit der Frauen in diesem Stück ein Poßen gewiesen würde. (Jucundus 132, 12–15)

Obwohl der Jäger nicht allein Jucundus auf eine mögliche alternative Interpretation der Situation hinweist, sondern auch die Edelfrau warnt, erhält sich für seine Herrin die Illusion am längsten aufrecht. Denn, wie der Erzähler in einer Beer nachgesagten typisch misogynen Weise kom-

mentiert, *das Weibliche Geschlecht* [hält] *dergleichen Einbildungen ohne dem vor warhaffter/ als des Aventini Historien* (*Jucundus* 129, 17–19).⁴⁹⁷ Die Edelfrau wird gar zum Opfer einer zweiten Gespensterbegegnung, die in ihrer Erzählung aber schon bemerkenswert gebrochen ist:

„Ach! ich betrogene/ elende Frau! Wie garstig bin ich von der leichtfertigen Huren hinter das Liecht geführt worden. [...] dann als ihr kaum aus dem Zimmer waret/ kame sie/ mit einem Leylach überzogen/ zu mir herein. Ich hielte es vor ein Gespenst/ deßwegen versteckt ich mich in die Kammer hinein/ aber sie rumorete hin und wider mit großem Gepolter [...].“ (*Jucundus* 134, 7–15)

Die Edelfrau erweist sich demnach in ihrer Wahrnehmung und Weltsicht schlussendlich doch als adaptionsfähig, da sie ihre zunächst erlebte Wirklichkeit, die ihr noch solchen Schrecken einjagen konnte, mit der gewonnenen Information durch Jucundus und den Jäger korrigiert und das Gespenst als Mensch mit Bettlaken enttarnt. Noch kurz vor ihrer Festnahme durch den Jäger und dem sich anschließenden umfangreichen Geständnis gibt ein kurzer Dialog zwischen der Schatzgräberin und ihrer Komplizin Aufschluss darüber, dass es ebendiese Disposition ist, welche die Edelfrau beispielhaft verkörpert, die Verblendung und d.h. das Glaubhaftmachen einer spezifischen, zweckorientierten Wirklichkeit allererst ermöglicht oder doch entschieden vereinfacht: *„Mutter“/ sagte die Tochter/ „der Betrug ist stattlich angegangen“ „Still! Still“ antwortete die Mutter/ „so muß man die leicht-glaubige aufzähmen! [...]“*. (*Jucundus* 133, 10–12) Das Geständnis am Schluss der Episode, das in minutiöser Aufzählung präsentiert wird, deckt dann jede dieser betrügerischen Tätigkeiten im Einzelnen auf und naturalisiert dabei zugleich das Übernatürliche, wie der erste Punkt repräsentativ belegt:

Erstlich/ daß das Gespenst Niemand anders sey gewesen/ als sie und ihre Tochter/ daß sie aber in der Finster brennend und voll Feuer geschienen/ seye geschehen/ weil sie sich mit dem *Spiritu Ignis* (ist eine *Materia*, so in Ost-Indien neulicher Zeit erst erfunden worden) bestrichen hatten. (*Jucundus* 134, 39–135, 2)

Bei der Ahndung der betrügerischen Taten vermag sich die Edelfrau in ihrer Einschätzung der Situation wieder nicht durchzusetzen. Während sie die Schatzgräberin lediglich vom Schergen durchs Dorf führen lassen würde, wird der Jäger handgreiflich. Auch wenn die Strafe für die Betrügerin demnach durch die Prügel des Jägers weitaus härter ausfällt, als die

497 Zur Misogynie bei Beer etwa Tatlock: Männliches Subjekt, weibliches Objekt; Kremer: Vom Pikaro zum Landadeligen, S. 124/125; Solbach: Johann Beer, S. 171–191.

Edelfrau dies vorgesehen hatte: *Hätte sie dieses Schelmen-Stück an einem Ort von höherer Jurisdiction begangen/ dürfte sie vor den Scheiter-Hauften nicht gesorget haben* (Jucundus 135, 35/36). Wenn der Erzähler hier abschließend über eine andernorts alternative Strafe für das Vergehen nachdenkt, kritisiert er zugleich den im Scheiterhaufen zumindest angespielten Hexenglauben, wurden doch im Geständnis alle einzelnen Vergehen minutiös aufgelistet und als natürliche Vorgänge aufgedeckt. Über den Kommentar zur Rechtspraxis aber zieht die Konfrontation mit dem vermeintlichen Gespenst, abgesehen vom Schrecken für die Getäuschten und den Prügeln für die Täuschenden, ein weiteres Resultat nach sich: Die Edelfrau entschließt sich, *eine kleine Jurisdiction anzustellen/ damit sie auf das wenigste in dergleichen Begebenheiten einen schärfern Ernst gebrauchen könntel/ daher machte sie* [Jucundus] *zum Hofmeister [...]* (Jucundus 135, 40–136, 1). Auf diese Weise wird das Spektakel nicht zuletzt zur Bedingung der Möglichkeit, die dem Erzähler zu seiner umfangreichen (Aus-)Bildung, auch in der Schriftsprache und somit dem Medium seiner Erzählung, verhilft.

Reuters *Schelmuffsky*, aus dem die letzte hier zu diskutierende Gespensterbegegnung stammt, gestaltet sowohl die Welthaltigkeit, die sich in den vorherigen Beispielen über die Entlarvung der vermeintlichen Gespenster herstellt, wie auch den literarischen Wert einer derartigen Konfrontation – ein Wert, der, wie gesehen, zwischen Belustigung und Qualifizierung zum schriftsprachlichen Erzählen angelegt sein kann – noch einmal auf andere Art. Die Reisebeschreibung berichtet davon, wie der Protagonist einer übernatürlichen Erscheinung begegnet, während er zu St. Malo im Gefängnis liegt. Zunächst fällt hier auf, dass die Bedrängnisse der Gefangenschaft bei Schelmuffsky zu keinerlei Gewissensbissen führen, wie sie Beers und teilweise auch Grimmelshausens Protagonisten prägen, sobald sie sich in einer Art von Gefangenschaft befinden.⁴⁹⁸ Eine im Angesicht des möglichen Todes und damit einer jenseitigen Existenz sich entwickelnde Reflexion des eigenen Lebens findet nicht statt. Stattdessen sind es Läuse, die Schelmuffsky zusetzen: *Sie liessen mir der Tebel hohlmer weder Tag noch Nacht Ruhe* (Schelm. 105) und rücken den eigenen Körper ins Zentrum der Aufmerksamkeit sowie eine Auseinandersetzung mit den Realien am Ort. Denn neben den Läusen beeinträchtigt die schlechte Versorgung mit Nahrung seine körperliche Konstitution so erheblich, daß [er] *der Tebel hohl mer vielmahl 3 Tage habe hungern*

498 Vgl. etwa die Pointierung bei Bauer: Ritterabenteuer und moralische Reflexion, S. 225: „Grimmelshausens Simplicissimus denkt immer dann an die Lehren seines frommen Vaters, wenn er in Not und Bedrängnis ist“; zu Beers *Welt-Kucker*, S. 226.

müssen (Schelm. 106). Bedroht sieht der Protagonist demzufolge weniger seine Seele als seinen Körper. Die einzig reflexive Sequenz in diesem Moment der Gefangenschaft ruft die erinnerte Verabschiedung von seinen Freunden in England hervor, deren damaliges Weinen nun, retrospektiv aus dieser prekären Situation auf St. Malo, eine nahezu zukunftsweisende Bedeutung erhält: *Ich gedachte da vielmahl an meinen vorigen Stand und an Hr. Toffeln, des Lords in Londen seine Jungfer Muhmen, daß die Menschen so um mich gränßten, wie ich nicht bey sie bleiben wolte* (Schelm. 105). Doch verfüge er eben über keine prophetischen Fähigkeiten: *Ja, wer kan alle Dinge wissen! Und ich hätte mir der Tebel hohlmer eher was anders versehen, als daß mirs so gehen solte* (Schelm. 105).

Dieses epistemische Moment einer ausgesprochen lebenswegorientierten Prognostik wird dann auch in der Gespensterbegegnung aufgenommen, von der Schelmuffsky unmittelbar im Anschluss an die Schilderung der Umstände seiner Gefangenschaft Folgendes berichtet:

Kurtz zuvor, ehe mir der Kerckermeister gegen Auslösung 100 Rthl. die Freyheit ankündigte, so kam ein Gespenste zu mir vors Gefängniß! Sapperment, als ich das Irreding sahe, wie fing ich an zu schreyen! Das Gespenste redete mich aber sehr artig an und sagte mit diesen Worten: Anmuthiger Jüngling, du wirst zu deiner Freyheit bald wieder gelangen, gedulde dich nur noch ein klein Bißgen. (Schelm. 106)

Die Virulenz von Vorausdeutungen drückt sich auch darin aus, dass der Erzähler hier zwei Formen der Vorausschau kombiniert, indem für die Rezipierenden die baldige Freiheit Schelmuffskys in Aussicht gestellt wird. Zum einen verweist der Erzähler proleptisch auf das von ihm erst nach der Gespensterbegegnung in die Geschichte aufgenommene Angebot des Kerkermeisters, das Schelmuffsky eine Auslösung aus dem Gefängnis verspricht. Zum anderen teilt auch das erscheinende Gespenst auf Ebene der Diegese ebendiese Information dem Protagonisten mit – allerdings noch, ohne die genauen Umstände zu nennen, wenn es prophezeit, dass Schelmuffsky zur *Freyheit bald wieder gelangen* werde. Bemerkenswert ist nun aber, dass der Protagonist sich gar nicht um diese Umstände schert. Gerade in Anbetracht des kurz zuvor noch integrierten Erzählerausrufs: *Ja, wer kan alle Dinge wissen!*, hätte sich wohl in der Interaktion mit dem Gespenst die Gelegenheit ergeben, ein paar dieser Dinge etwas genauer in Erfahrung zu bringen. Zwar überwindet Schelmuffsky die zunächst in Anbetracht eines Gespenstes aufkommende Furcht schnell aufgrund der zivilisierten Ausdrucksweise seines übernatürlichen Gegenübers und traut sich sogar eine kommunikative Erwidern zu. Doch stehen seine Fragen in keinerlei Verbindung zur soeben

erhaltenen Prophezeiung. Ihn interessiert vielmehr die Erscheinung selbst, weniger das, was sie ihm mitzuteilen hat:

Ich war her, faste mir ein Hertze und fragte das Gespenste, wer es wäre?
So gab es mir sehr artig wieder zur Antwort und sagte: Es wäre der
Charmante als meiner gewesen Liebsten ihr Geist, welche dort bey
Bornholm zu Schiffe mit 6000 ersaufen müssen. Wie ich nun dieses
hörete, daß alles auf ein Härge so eintraff, erschrack ich gantz nicht
mehr vor den Gespenste, [...]. (Schelm. 106)

Erneut ist es zum einen die gepflegte Ausdrucksweise des Gespenstes, die Schelmuffskys Furcht nun vollends zum Verschwinden bringt und zur Fortsetzung des Dialogs mit dem Geist seiner ehemaligen Geliebten einlädt. Zum anderen schafft die Wahrheit der Aussage von Charmantes Geist (*daß alles auf ein Härge so eintraff*) Vertrauen. Doch wird diese explizit kommentierte Wahrsage-Qualität des Geistes erstaunlicherweise nicht auf dessen Prophezeiung übertragen, deren Eintreffen für ebenso sicher angenommen werden könnte, so dass die weiteren Umstände der baldigen Freiheit in Erfahrung zu bringen wären. Anstelle für seine eigene Situation aber interessiert sich Schelmuffsky ausschließlich für den Werdegang seiner ‚verflossenen‘ Geliebten und will das Gespenst *weiter fragen, wo denn die Charmante damals, als sie ersoffen, hingekommen wäre? und wo sie begraben läge?* (Ebd.) Man könnte zunächst meinen, dass die kleine Gefängnis-Episode innerhalb seiner Existenz hier hinter weitaus gewichtigere Fragen zurücktritt, die mithilfe des Gespenstes geklärt werden könnten: Was passiert nach dem Tod, wo kommt der Mensch dann hin? Die sofortige Konkretisierung der zuerst gestellten Frage nach Charmantes postmortalem Aufenthaltsort durch das Interesse für ihre Grabstelle zeigt dann jedoch deutlich, dass die fragende Neugierde keineswegs durch ein Streben nach metaphysischem Wissen motiviert ist. Schelmuffsky begehrt vom Geist vielmehr, höchst Innerweltliches in Erfahrung zu bringen. Doch nicht einmal das bietet die gespenstische Charmante an. Denn *indem [er] so fragte, war das Gespenste der Tebel hohlmer flugs wieder verschwunden!* (Schelm. 106) So bleibt die Episode um Charmantes Geist schlussendlich eine die Erzählzeit vertreibende Ausgestaltung und spielerische Doppelung der Prolepse des Erzählers, deren Inhalt er nun, unmittelbar nach dem Verschwinden des Gespenstes, als Teil der erzählten Welt wieder aufgreift: *Hierauf wärete es keine halbe Stunde, so kam der Kerckermeister zu mir vors Gefängniß u. sagte: wenn ich 100 Rthl. schaffen könnte, so hätte er Befehl, mich wieder loß zu geben* (Schelm. 106).

4 Was ist ‚die Welt‘? Eine Synthese – nebst Ausblick auf eine ‚literarische Öffentlichkeit‘

Die zweistellige Relation von ‚Welterfassen‘ und ‚Weltverfassen‘, die dieser Studie im Titel vorausgesetzt ist, unterstellt ‚die Welt‘ als eine scheinbar stabile und eindeutige Größe, die entweder durch einen Text abgebildet, also von ihm *erfasst*, oder aber eigenständig in der kunstvollen Kreation eines Textes allererst hervorgebracht und d.h. *verfasst* werden kann. Bezogen auf die hier untersuchten pikarischen Lebenserzählungen sei, so eine weitere Unterstellung, lediglich unklar und von den Texten auch absichtlich im Unklaren belassen, welchen dieser beiden Wege sie für die von ihnen präsentierten Inhalte einschlagen, zumal diese Inhalte als je deklarierte Beschreibung eines Lebens recht deutlich mit der Größe ‚Welt‘ operieren. Schließlich setzen sie deren wie auch immer geartete Existenz – ob vermeintlich objektiv gegeben oder eigens imaginiert – als Raum um das erlebende Subjekt herum notgedrungen mit voraus.⁴⁹⁹ Wenn die Texte aber absichtlich und oftmals bereits auf den Titelblättern oder in ihren ersten Kapiteln verunsichern, ob sie bei ihrer Präsentation eines Lebens *welterfassend* oder *weltverfassend* vorgehen, ja wenn sie sogar mit der prominent platzierten Selbstdeklaration als Lebensbeschreibung die Anspruchshaltung aufbauen, der Qualität einer *erfassten* Welt und deren auf den ersten Blick einsichtigem Wirklichkeitsanspruch in nichts nachzustehen, obwohl sie gleichzeitig über weitere Signale ebenso deutlich markieren, dass sie eine *verfasste*, also eine imaginativ-konstruierte Welt präsentieren, dann deutet sich schon hier das Verwischen von klar zu ziehenden Grenzen an. Die vermeintliche Zweistelligkeit der Möglichkeiten eines Weltbezugs wird schnell mehr als fragwürdig und durch die eigens produzierte Friktion zwischen verheißener Fremdreferenz in der Abbildung und gleichzeitiger Selbstreferenz in der Erfindung von Welt als verhandlungswürdig ausgewiesen:⁵⁰⁰ Als *verfasst* muss schließlich eine jede erzählte Welt gelten, bei der erst in einem

499 Wie die (auch schreibende) Bewegung eines Subjekts Welt hervorbringt, bei der selbst im Falle von Reisebeschreibungen nicht immer klar zu differenzieren ist, ob hier ‚Welt‘ „ab- und nachgebildet oder eher eigenlogisch konturiert wird“, zeigt Kiening: Die Erschaffung literarischer Welten, an drei Beispielen aus dem Spätmittelalter; Zitat S. 110.

500 Vgl. Köppe: Fiktionalität in der Neuzeit, S. 421.

zweiten Schritt zu bestimmen sein kann, ob sie zu einer außertextuellen Welt in einem *erfassenden* Verhältnis der Ab- oder Ebenbildlichkeit gesehen werden will oder ob der Bezug möglicherweise ein ganz anderer ist,⁵⁰¹ selbst wenn das Referenzobjekt immer noch eine außerhalb des Textes angenommene Welt darstellt. Erfassen könnte dann etwa weniger im Sinne eines ‚Registrieren‘ oder ‚Dokumentieren‘ repräsentationslogisch als vielmehr epistemologisch im Sinne von ‚begreifen‘ oder ‚verstehen‘ zu interpretieren sein, so dass der Bezug zu einem Außerhalb der Texte eher ein deutender denn ein spiegelnder ist und mithilfe der Textwelt ein Außerhalb des Textes weniger gezeigt als begreifbar gemacht werden soll,⁵⁰² was in letzter Konsequenz in einem dem neuen Wissen anzupassenden Verhalten resultieren kann. Ein Wirklichkeitsverständnis ergäbe sich dann hier nicht aus einem Entsprechungsverhältnis, sondern vielmehr aus einem Potenzial der Einflussnahme, der Wirkung. Nicht zuletzt – und auch auf einen solchen Aspekt weisen die Lebensbeschreibungen u.a. aufgrund ihrer in die Darstellung mit aufgenommenen Schreibszenen hin – ist das Verfassen, verstanden als die Konstruktion eines Textes über ein Leben, als eine Tätigkeit in diesem Außerhalb angesiedelt. Die Verbindung der Erzählung respektive des Erzählens zur Welt ist somit noch einmal ganz anders konfiguriert, nämlich als ein Sprechen aus einer Wirklichkeit heraus; eine Verbindung, die sich obendrein potenziert, wenn die Lebensbeschreibung, wie es in den hier untersuchten Texten immer wieder der Fall ist, vom Erzählen von Lebenserzählungen erzählt.

Einleitend wurde die Vielfalt der Konzeptionalisierungen von Welt, mit denen die Lebensbeschreibungen operieren, eingehender ausdifferenziert. Aber auch die kleine, soeben resümierte Auswahl an Möglichkeiten zeigt an, wie unscharf und zugleich vielgestaltig das Feld von denkbaren Text-Welt-Bezügen ist, das sich hinter dem ebenfalls nur vermeintlichen Gegensatzpaar aus Erfassen und Verfassen, Abbildung und Erfindung, auftut. Einzig die Tatsache, dass sich ‚Text‘ in irgendeiner Weise zu ‚Welt‘, auch zu einer solchen außerhalb seiner selbst und eines damit einhergehenden Wirklichkeitsverständnisses verhält, es dementsprechend

501 Vgl. Gabriel: Der Begriff der Fiktion, S. 234, der im Rückgriff auf Baumgartens Verständnis von Fiktionen auf diese Unterscheidung eines ‚Machens‘ als ‚Konstituieren‘ oder ‚Erfinden‘ hinweist.

502 Auch als „Erkenntnisbedeutsamkeit der Dichtung“ oder als deren „projektive Didaxe“ gefasst, die beide stark an der Wahrscheinlichkeitsanforderung für eine Fiktion hängen, die sich eben darüber legitimiere, dass sich am Erfundenen, aber Wahrscheinlichen, durchaus passgenauer Lehren über das Leben vermitteln ließen, weil sie auf spezifische Fälle zuzuschneiden seien; vgl. Köppe: Fiktionalität der Neuzeit, bes. S. 427/428, und Kleinschmidt: Die Wirklichkeit der Literatur, S. 184.

Welten in Texten sowie außertextuelle Welten gibt, die eine Form der Relation aufweisen können, scheint für die pikarischen Lebensbeschreibungen festzustehen. Insbesondere jedoch die Möglichkeit einer eindeutigen Bestimm- und Beschreibbarkeit von außertextueller Welt und dem, was demzufolge ‚wirklich‘ ist, ziehen sie, wie die Analysen an verschiedenen Stellen haben erkennen lassen, in Zweifel. Damit einhergehend gestaltet sich für die Lebensbeschreibungen dann aber auch das Verhältnis zwischen ‚Text‘, ‚Welt‘ und ‚Wirklichkeit‘ komplex, so dass die Texte gerade diese vielschichtige Bezüglichkeit zu einem ihrer wesentlich verhandelten Gegenstände machen können. Diesem Thema ihres möglichen Weltbezugs nähern sie sich, so haben die einzelnen Kapitel eingehender herausgearbeitet, in verschiedenster Weise an. Dabei loten sie vor allem den Spielraum aus, der sich für die Lebensbeschreibungen ganz offensichtlich ‚zwischen Welterfassen und Weltverfassen‘ eröffnet, während sie das, eigentlich als zu simpel empfundene, Kontrastpaar aus ‚Abbildung und Erfindung‘ keineswegs aufgeben, sondern wiederholt recht plakativ als Option anzitiieren und insbesondere die damit gemeinhin in Verbindung gebrachte moralische Wertung (Wahrheit – Lüge; gut – schlecht) nutzen, um Aufmerksamkeit für das Thema ihres Weltbezugs zu generieren, den sie sodann weiter ausdifferenzieren können.⁵⁰³

Beim Ausloten dieses Spielraums entwickeln die Texte dann sehr wohl auch Vorstellungen von ‚Welt‘ und ‚Wirklichkeit‘: Deutlich etwa wird, dass sie beides als etwas ausgesprochen Diesseitiges begreifen,⁵⁰⁴ das als gegenwärtiger Lebens- und Handlungsraum von Subjekten ernst zu nehmen ist und seine Relevanz nicht erst durch eine Perspektivierung auf ein Jenseits erhält. Diese Lebensgegenwart wird darüber hinaus als äußerst vielgestaltig begriffen, und das nicht allein geographisch, was die verschiedenen Wanderbewegungen einer jeden pikarischen Hauptfigur

503 Für die allgemeine Tendenz der „intensiveren Fiktionsdebatte im Rahmen der Romandiskussion“ im 17. Jahrhundert, die sich „alten Inventars“ bedient, um „neue Denkformen“ zu etablieren, vgl. Kleinschmidt: Die Wirklichkeit der Literatur, hier S. 175.

504 Stimmig mit einer auch schon früh andernorts konstatierten „Diesseits- und Gegenwartsbezogenheit im weitesten Sinne, die im 17. Jahrhundert Gegenstand der Diskussion ist“; Ukena: Tagesschrifttum und Öffentlichkeit, S. 44. Die Ausführungen sind insofern aufschlussreich, als Ukenas Untersuchungsgegenstand das periodisch erscheinende Schrifttum darstellt, das regelmäßig Neuigkeiten verspricht und mit der „Nachricht“ als neuartigem Äußerungsformat gerade die vorgeblich unkommentierte Information in die Gesellschaft bringe; die pikarischen Lebensbeschreibungen betonen im Gegensatz dazu die perspektivierte Information (als Neuheit), weil eine andere – so das Selbstverständnis der Texte – gar nicht zu geben sei. Wenn aber Klarheit darüber besteht, dass Information perspektiviert ist und kein Anspruch auf Alleingültigkeit erhoben wird, dürfte die Perspektive kein Problem darstellen.

verdeutlichen helfen, sondern auch – und weitaus mehr noch – in soziokultureller Hinsicht. Mit der literaturgeschichtlich bedeutsamen Einführung eines sozialen Außenseiters als Hauptfigur und Erzähler verändern die pikarischen Lebensbeschreibungen die literarisch etablierten ‚Welten‘, indem sie bis dato literaturunwürdigem Personal eine Stimme verleihen, dieses von ungehörten wie unerhörten Gegenständen erzählen lassen, teils aber auch bekannte Gegenstände ganz anders, nämlich aus einem Blickwinkel ‚von unten‘ präsentieren, und so gleich auf zweifache Weise ‚mehr Welt‘ sichtbar machen. Auch in dieser Neuerung ermöglichter Welt-sicht(en) überlagern sich Selbst- und Fremdreferenz auf signifikante Weise: Zum einen dient hier nicht mehr der Einzeltext selbst, sondern eine Gesamtheit literarischer Texte als Bezugssystem, deren Entwurf von ‚Welt‘ als offenbar mangelhaft empfunden wird; ein Mangel wiederum, der zum anderen jedoch nur auffallen dürfte, wenn ein Abgleich zwischen Textwelt und außertextueller Welt erfolgt, und der über die Aufnahme weiterer Elemente – wie eben von Figuren aus niederen Schichten samt ihres Umfeldes, ihrer Sorgen und Handlungsmöglichkeiten – aus der außertextuellen in die literarischen Welten behoben werden soll. Figuren vom Kaliber Simplicius Simplicissimus oder Schelmuffsky aber vereiteln dann schnell durch Merkmale wie ihre sprechenden Namen, die wohl mehr auf einen satirischen Charakter der Schriften als auf historische Subjekte verweisen, jeglichen Eindruck von ungebrochener Repräsentation.⁵⁰⁵ Und nicht nur das: Gerade diese Figuren mit ihrem Blick ‚von unten‘, der sich nicht immer auf völlig neuartige Gegenstände richtet, sondern durchaus bekannte Gegenstände und Sachverhalte anders ‚sieht‘, machen deutlich, dass das, was ‚Welt‘ ist, eben auch immer von der Perspektive abhängt, aus der heraus sie beobachtet wird, so dass Repräsentation gar nicht anders als gebrochen denkbar ist. Für die Entwicklung einer Perspektive wiederum machen die pikarischen Lebensbeschreibungen ganz wesentlich auch die gesellschaftliche Verortung der wahrnehmenden Subjekte verantwortlich, so dass sich eine reizvolle Interdependenz ergibt aus der Welt als Lebensraum, der Perspektive prägt, und derjenigen Perspektive, die Lebensraum wahrnehmen lässt. Eine von den Texten gezeichnete Welt als Lebens- und Erfahrungsraum eines Subjekts konstituiert sich, wie vor allem für den Simplicianischen Zyklus bereits

505 Wobei, wie Azazmah: Poetologische Reflexionen, S. 12, anmerkt, die Satire in ihrer kritischen Haltung gegenüber einem Objekt außerhalb des eigenen Textes eine eigene Art von „enge[m] Realitätsbezug beansprucht“.

wiederholt konstatiert und diskutiert wurde,⁵⁰⁶ in weiten Teilen demnach so, wie sie zu sehen gelehrt wurde. Nicht selten wird außerdem das als ‚wirklich‘ wahrgenommen, was sich spürbar auf das eigene Leben, teils sogar am eigenen Körper auswirkt – und auch derartige Wirklichkeiten hängen oftmals, wie die Texte wiederholt zum Ausdruck bringen, von der jeweiligen sozio-kulturellen Verortung eines Subjektes ab. Wie gerade an der vorgeführten Dynamik von Gerüchten ersichtlich wurde, die mitunter dezidiert zu Zwecken sozialer Marginalisierung eingesetzt werden, kann hier außerdem schnell wirklich werden, was ursprünglich Erfindung war. Mit Blick auf diese Modifikationsmöglichkeiten von Wahrnehmungen interpretieren die Lebensbeschreibungen ‚Welt‘ nicht zuletzt auch als einen Kommunikationszusammenhang, an dem sich, so wurde ausführlich gezeigt, die unterhaltende Literatur mit ihren Perspektivierungen zu beteiligen sucht.

Gerade die Betonung einer Perspektivvielfalt bei der Auseinandersetzung mit der Frage danach, was ‚Welt‘ und ‚Wirklichkeit‘ sein können, schließt einerseits dogmatisch anmutende sowie abschließende Definitionen aus, so dass die Frage „Was ist ‚die Welt‘?“ eigentlich nur durch eine Syntheseleistung zu beantworten ist. Andererseits liegt zugleich gerade hierin beinahe ein Zwang zur Anschlusskommunikation begründet, der nicht zuletzt einer fortlaufenden Literaturproduktion als Angebot immer neuer Perspektivierungen Legitimation verschafft. Hinter den kommunizierten Vorstellungen von ‚Welt‘ und ‚Wirklichkeit‘ steht demnach, so macht es zumindest den Anschein, kein genuin philosophisches Interesse, auch wenn Ontologien hinterfragt sowie epistemologische oder wahrnehmungstheoretische Überlegungen angestellt werden. Vielmehr geht es den Lebensbeschreibungen darum, ein Verständnis von ‚Welt‘ und ‚Wirklichkeit‘ zu entwickeln bzw. zu haben, um – und hierauf lag das Augenmerk der Studie – die eigene Position als literarischer Text innerhalb dessen zu bestimmen, was ihnen gemäß als ‚Welt‘ angenommen werden kann, sowie darüber nachzudenken, welche Wirkmöglichkeiten auf diese ‚Welt‘ sich für sie als eine sich neu herausbildende Textgruppe der Unterhaltungsliteratur ergeben. Welt- und Wirklichkeitsreflexion verbinden sich also aufs Engste mit einer Literaturreflexion sowie der legitimierenden Aufwertung fiktionaler Texte,⁵⁰⁷ die sich, wie gezeigt wurde, gerade

506 Resümierend etwa bei Zeuch: Das Versprechen „ewiger Seligkeit“, bes. S. 24, oder Azazmah: Poetologische Reflexionen, S. 40/41.

507 In diesem Sinne auch zur Positionsbestimmung sowie -behauptung einer im ausgehenden 17. Jahrhundert und beginnenden 18. Jahrhundert anwachsenden Zahl von verschiedensten Romanen, nicht nur zur Etablierung einer „Systemstelle des Romans innerhalb der *Historia literaria*“; vgl. Multhammer: Zum Ort des Romans, S. 65 u. S. 68.

in ihrer Qualität und als Element von ‚Unterhaltung‘ – auch und insbesondere verstanden in seiner kommunikativen Dimension – eine Option der niederschwelligen Ansprache von Vielen zuschreiben. Die darüber imaginierte breitenwirksame Stimme im gesellschaftlichen Diskurs reizt dann zur Anmaßung, als Instanz von Weltdeutungsangeboten gar neben andere dominante Diskursmächte wie die christliche Religion zu treten, deren Umgang mit Fiktionen sich die unterhaltenden Texte wiederum produktiv zunutze machen.

Und obwohl die Lebensbeschreibungen zwar gerade ihren Einfluss als literarische Fiktionen auf das kommunikative Sozialgeschehen oder aber ihre Beteiligung an dem, was sie als ‚Welt‘ begreifen, stark machen, reden sie dennoch keinem Panfiktionalismus das Wort.⁵⁰⁸ Die Vorstellung von einer ‚Welt‘ und ihrer ‚Wirklichkeit‘, auf die mittels Erzählungen und somit auch durch erzählende Texte mit erfundenen Inhalten Bezug genommen oder eingewirkt werden kann, wird schließlich zu keiner Zeit aufgegeben. Zwar wird ‚Welt‘ durchaus als perspektivisch individuell zu erfahrende und demzufolge auch perspektivisch zur Darstellung zu bringende erkannt,⁵⁰⁹ zugleich aber weiterhin als ein Objekt behandelt, das für verschiedene Menschen, gar für eine Allgemeinheit referenzierbar bleibt und über das – verstanden als eine gemeinsam akzeptierte Basis, als ein geteilter Lebens- und Handlungsraum mit festgelegten und gültigen Regeln – man sich in einem Kollektiv verständigen kann. ‚Welt‘ löst sich für die pikarischen Lebensbeschreibungen nicht in einer Zersplitterung von Wahrnehmungen auf, ist aber auch kein objektiv Gegebenes, sondern vielmehr in weiten Teilen eine in der Anerkennung von ausgewählten Perspektiven etablierte und für verbindlich erklärte Konstruktion –⁵¹⁰ eine

508 Zur Mehrdeutigkeit des Konzepts und seiner Verwendungsweisen siehe Konrad: Panfiktionalismus; wobei im hiesigen Kontext nicht allein die Aufhebung einer Differenz zwischen fiktionalen und faktualen Texten gemeint ist, sondern das allgemeine Infragestellen einer Bezugnahme auf Wirklichkeit, da alles Erfahrene und sprachlich Kommunizierte sich im Raum der Fiktion abspielen muss.

509 Die Texte diskutieren in und mit ihren Erzählungen demnach einen Wandel im Zugriff auf die Welt, den Walter Haug für den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit konstatiert, allerdings stark an die Herausbildung der empirischen Wissenschaften knüpft und ebenso als eine Reaktion auf ein ‚Sinnloswerden der Welt‘ deutet. Auch wenn die pikarischen Lebensbeschreibungen hier anders argumentieren, geben sie nicht allein Hinweise auf diesen Wandel, sondern sie thematisieren ihn mit Blick auf ihre möglichen Funktionen einerseits und andererseits ebenfalls auf die Potenz der Fiktion. Vgl. Haug: Wandlungen des Fiktionalitätsbewußtseins, bes. S. 4/5 sowie S. 8/9.

510 Neben einer materialistisch vorausgesetzten Welt, einer Welt der Gegenstände, die zu Widerständen werden können, auf die Cordie: Raum und Zeit des Vaganten, S. 15/16, hinweist und die auch in allen hier untersuchten Texten als Weltkonzept mitgedacht ist, wenngleich selbst für derlei Gegenstände (etwa Bäume des Nachts) perspektivi-

Konstruktion, an der unterhaltende Literatur als sozio-kultureller Teilbereich von Welt mit einer eigenen Stimme aktiv mitwirken kann, so dass die Texte für sich folglich in mindestens zweifachem Sinne eine ‚Wirklichkeit der Literatur‘ behaupten, die jenseits einer Repräsentationsgenauigkeit liegt.

Jenseits eines Text-Welt-Bezugs, der im weitesten Sinne mit der Idee einer Repräsentation operiert – sei sie gar nicht, partiell oder voll beansprucht –, etablieren die Lebensbeschreibungen gerade in den Überlegungen zu ihrer kommunikativen Dimension für sich noch ein weiteres, nicht unwesentliches Verhältnis zur ‚Welt‘, indem sie diese nämlich als eine adressierte imaginieren. Auf den Begriff bringen es etwa die *Courasche* oder der *Corylo*, wenn sie in ihren Paratexten äußerst ambitioniert formulieren, dass sie ihre Erzählungen **der gantzen Welt vor die Augen stelle[n]** (Cour. 19, 6; Hervorhebung DF; ähnlich in *Corylo* Titelblatt I, 16–18: *der gantzen Welt durch sonderliche Zeit-Verkürzung vor Augen stellet*). Auch in dieser Hinsicht weisen die Lebensbeschreibungen also scheinbar deutlich über sich selbst als Texte hinaus und verhandeln in der Konfiguration dieser adressierten Öffentlichkeit⁵¹¹ noch eine andere Dimension von

sche Verzerrung wirksam werden kann und ihre jeweilige ‚Wirklichkeit‘ wieder hinterfragt wird.

- 511 Der Begriff der „Öffentlichkeit“ ist ein gerade in der soziologischen und geschichtswissenschaftlichen Forschung ausgiebig diskutierter, ist er dort kaum ohne Rückgriff auf Habermas und die von ihm konstatierte Herausbildung einer „bürgerlichen“ im Gegensatz zu einer „repräsentativen Öffentlichkeit“ sowie einer damit verbundenen Vorstellung von „öffentlicher Meinung“ verhandelt. Auch wenn es im Kontext der pikarischen Lebensbeschreibungen durchaus darum geht, dass die Texte sich eine interessierte und auch kritische Öffentlichkeit imaginieren, die sie durch ihr Textangebot bilden können und die auch deswegen eine kritische Haltung zur Welt entwickeln kann, geht es hier weniger um ein Gegeneinander von ‚Öffentlichkeit und Herrschaft‘, wie es im Habermas’schen Kontext bestimmend ist. Vgl. etwa Freise: Einleitung. Perspektiven auf vormoderne Öffentlichkeit und Privatheit; Körber: Öffentlichkeiten der frühen Neuzeit, bes. S. 4–15. Eine mit der „repräsentativen Öffentlichkeit“ assoziierte „Herrschaft“ ließe sich, anknüpfend an Kleinschmidt: Die Wirklichkeit der Literatur, S. 188, vielleicht mit den „habituellen gesellschaftlichen Normen der Epoche, zu der auch sprachliche Konventionen usueller wie artifizieller Art gehören“, fassen. Für die hiesigen Zusammenhänge und ein Verständnis von „Öffentlichkeit“ ist nichtsdestotrotz eher Peter von Moos’ Hinweis auf die eigentümliche Etymologie des deutschen Begriffs „Öffentlichkeit“ relevant, geht es den Texten ganz wesentlich um dessen „perzeptiv-visuelle („das Manifeste“)- Dimension: „Deutsch ist die einzig westeuropäische Sprache, die aus dem Adjektiv ‚öffentlich‘ ein abstraktes Substantiv zur Hypostasierung eines Kollektivsingulars bildet, und die andererseits als Hauptbedeutung nicht den Bezug auf Universalität, Volk, Staat und Amtlichkeit, sondern denjenigen auf die Offenkundigkeit und Bekanntheit zugrunde legt“; hierzu von Moos: Das Öffentliche und das Private im Mittelalter, bes. S. 9. Diese Bedeutung von „Öffentlichkeit“ führt Körber: Öffentlichkeiten der frühen Neuzeit, bes. S. 15–18, ebenfalls als dritte von drei möglichen auf, hebt hier aber vor allem auch die Idee der einer

‚Welt‘, die in den bisherigen Ausführungen weniger stark zur Geltung kam. Da es sich mit dieser ‚Welt‘ und der adressierenden Bezugnahme durch die Texte aber ähnlich spannungsvoll verhält wie mit derjenigen, die sich über die Idee einer (nicht) realisierten Repräsentation bestimmen lässt, auch hier, innerhalb der Adressierung, ein intrikates Ineinander von Selbst- und Fremdbezug, von Imagination und Wirklichkeit sichtbar wird, soll diese Dimension abschließend wenigstens skizzenhaft Erwähnung finden – auch als Anregung möglicher Anschlusskommunikation über die, im Selbstverständnis der Texte, ohnehin nur multiperspektivisch zu konturierenden ‚Welt(en)‘ und ‚Wirklichkeit(en)‘ pikarischer Lebensbeschreibungen. Die abschließende textnahe Beobachtung der von den Texten verhandelten ‚adressierten Welt‘ erlaubt es außerdem, die in den vorherigen Analysen bereits wiederholt angeklungene Idee eines ‚literarischen Kosmos‘, einer Welt der Literatur mit eigenen Regeln und Gesetzmäßigkeiten, zu stärken sowie die darin enthaltene Fiktion einer ‚literarischen Öffentlichkeit‘ zu konturieren.⁵¹² Diese Idee erweitert die von den Texten entwickelte und betont kommunikativ ausgerichtete Dimension von Unterhaltung und ist demzufolge beteiligt an der Kommentierung von Literatur als eines in gewisser Hinsicht autonomen und doch maßgeblich auf die Gesellschaft bezogenen Teilbereichs. Dies zeigt sich insbesondere über die Ambiguisierung des Status nahezu aller an der über die Lebensbeschreibungen imaginierten Kommunikation beteiligten Instanzen, die häufig zugleich sowohl als Teil erfasster wie verfasster Welt zu denken sind.

So adressieren etwa alle Lebensbeschreibungen in ihren Paratexten ausdrücklich ein Publikum, das, soll es zum Rezipienten der eigenen Schrift werden können, notgedrungen außerhalb derselben verortet werden muss. Dieses Publikum bleibt teils wenig konkret; es wird vielmehr als eine anonyme Öffentlichkeit imaginiert, wenn sich die Schriften auf ihren Titelblättern und innerhalb der vorwortähnlichen Paratexte an eine unüberschaubare Menge wie *die gantze Welt*, an einen aus dieser herausgegriffenen, aber immer noch anonymen Repräsentanten, *den Leser*, ja, selbst wenn sie sich an dessen konkretisierte Form, etwa *den curiösen* oder *den geneigten Leser*, richten. Ein jeder Rezipient in einer außertextuellen Welt, der das jeweilige Buch erworben hat oder möglicherweise

Allgemeinheit gewährten Zugänglichkeit hervor, die, wie in Kap. 2.4 Vom Erzählen erzählen gezeigt, auch für die pikarischen Lebensbeschreibungen von Relevanz ist.

512 Auch wenn die Reflexion dieser Dimension von ‚Welt‘ insgesamt weniger ausgeprägt scheint, findet sich bereits bei Berns: Buch der Bücher, ein instruktiver Vorstoß in diese Richtung, der sich gezielt mit der Relevanz einer „Öffentlichkeit des gedruckten Buches“ (S. 106) im Simplicianischen Zyklus auseinandersetzt.

auch Teil einer Hörerschaft ist – folglich auch wir, die wir uns wohl recht sicher in einer außertextuellen Wirklichkeit verorten würden –, kann sich mit den hier generisch Angesprochenen identifizieren. Die Erzählungen aber lassen für ihr Publikum auch andere Identifikationsmöglichkeiten zu; mag dies auch unterschiedlich umgesetzt sein, so geben sich doch auf die eine oder andere Weise ebenso textuelle Entitäten, gar erfundene literarische Figuren als Angesprochene zu erkennen, und die adressierte Welt wird so von der außertextuellen Wirklichkeit zu einer literarischen Welt. So wie die dargestellte Welt nahelegt, als eine erfundene ausschließlich sich selbst als Bezugsfeld zu gelten, zugleich aber Repräsentationsansprüche artikuliert, die eine außertextuelle Welt zum Bezugsfeld machen, ist also auch die adressierte Welt konfiguriert als eine gleichermaßen erfunden-textuelle wie eine außertextuell-wirkliche.

Überaus deutlich wird dies innerhalb des Simplicianischen Zyklus. Die Analysen zur *Courasche* haben an verschiedener Stelle schon darauf hingewiesen, wie Figuren späterer Romane als Lesende und/oder Kommentierende früherer Zyklusschriften mitsamt ihren Hauptfiguren in Erscheinung treten. Vielleicht nicht gerade als einer von den *Friedliebenden Leser[n]*, die Simplicius schon im vierten Kapitel seines ersten Buches durch seine Erzählung *zu fuhren* vorgibt (ST 27, 4–6), aber doch als eine Leserin seiner Schrift präsentiert sich die rachsüchtige Courasche in ihrer eigenen Lebensbeschreibung, welche die Lektüre des *Simplicissimus*, in der sie angeblich vorkomme, so erbost zurückgelassen habe, dass sie nun selbst *vor aller Welt* ihre Gegendarstellung erzählen müsse. Sie, als erzählter Gegenstand von Simplicius' Lebensbeschreibung, die nun selbst das Wort ergreift, also dem Anschein nach nicht allein als seine Erfindung existiert, stützt zwar den Welt erfassenden Charakter seiner Schrift, ist aber zugleich selbst nur als Hauptfigur eines Textes zu greifen, bei dem ebenso wie bei demjenigen ihres erklärten Feindes in der Schwebe bleibt, ob er Erfundenes präsentiert oder Abbildcharakter hat, kommentiert Courasche sogar ausdrücklich, in derselben Gestalt zu kommunizieren wie Simplicius. Ähnliches gilt für den *Springinsfeld*, in dem sich, und auch das wurde in den Analysen bereits eingehender thematisiert, Teile derjenigen Welt, ja gerade die im ersten Kapitel in einem imaginierten Dialog angesprochenen Herren personell konkretisieren, die Courasche mit ihrer Schrift zu adressieren vorgibt: Simplicius, Springinsfeld und Philarchus Grossus unterhalten sich über ihren Text wie seine vermeintliche Urheberin, obwohl nur Philarchus diese Schrift gelesen, ja sogar geschrieben habe. Die in jedem Einzeltext adressierte und außerhalb seiner

selbst liegende Welt gewinnt zunehmend die Gestalt eines literarischen Kosmos.⁵¹³

Wie ein Konglomerat verschiedener Erzählungen eine eigene Welt bildet, macht auch der *Jucundus* Beers deutlich, in dem der Erlebensraum des Protagonisten überwiegend aus Erzählungen besteht, die zunächst an ihn gerichtet sind und dann, erst in einem zweiten Schritt und durch ihn vermittelt, auch an eine breitere Öffentlichkeit gelangen, die außerhalb des Textes angesiedelt sein soll. Dass die Adressierung literarischer Figuren auch über den Einzelroman oder einen Romanzyklus hinausgehen kann, zeigt ebenfalls der *Jucundus Jucundissimus*. Dieser hat sich ganz offenkundig von *Simplicius Simplicissimus* ansprechen lassen und macht sich nicht nur durch die analoge und zugleich kommentierende Namensgebung, sondern durch einige weitere intertextuelle Anspielungen zu einem reagierenden Kommunikationspartner innerhalb des literarischen Kosmos. Nicht wenige dieser Anspielungen berühren gerade die Frage des Text-Welt-Bezugs; sie betreffen zum einen etwa die Einführung in die Lebenswelt des Protagonisten sowie zum anderen die Umstände der Schreibsituation, über die diese Welt allererst einem breiteren Publikum zugänglich wird. Beide Texte führen, wenn sie bei der Beschreibung ihrer Elternhäuser einsetzen, in eine Art Scheinwelt ein. Da *Simplicius* sich oft eingebildet habe, von hoher Geburt zu sein, beschreibt er zwar Haus und Umgebung seiner Kindheit im Detail, deutet diese aber gleichzeitig zu einer adeligen Wohnstätte um. Indem einerseits die Gegenständlichkeit der Welt vermeintlich sachgemäß aufgeführt wird, etwa von einem Zaun aus Eichenholz oder rußgeschwärzten Wänden die Rede ist, sich aber sofort eine zweite Ebene der Ausdeutung darüberlegt, die den *eigenen Pallast* [...] *wol mit eines Fuersten zu vergleichen* (ST 18, 4 u. 1) zu visualisieren hilft, werden Beschreibungs- und Bedeutungsebene hier äußerst eng geführt. Da sich allerdings zwischen der Gegenständlichkeit

513 Wie die Analyse eines derartigen Hin- und Herverweisens – auch unter Einbezug paratextueller Elemente und dort proklamierter Sprecherpositionen – produktiv gemacht werden kann, dezidiert mit Blick auf „sprachlich-ästhetische[] Referenzverhältnis[se] zur extratextuellen Wirklichkeit“, die Romane entwerfen und darüber Lesehaltungen als Changieren zwischen „Fiktion und Wirklichkeit, zwischen ‚Erfindung‘ und ‚wahrer Historie‘“ einüben könnten, zeigt etwa Barthel: Wahrhaftig erfundene Möglichkeiten, bes. S. 116, im Rückgriff auf Kaminski: Über die Schwelle der Un/Aufrichtigkeit, für Romane Talanders, wenngleich es Barthel mehr um den ‚literarischen Kosmos‘ als allgemeinen Referenzbereich geht, weniger um seine figürliche Repräsentation, die im Rahmen einer inszenierten Kommunikation angesprochen werden kann und somit eine Visualisierung der Kommunikation von Entitäten aus dem ‚literarischen Kosmos‘ darstellt. Kaminski hingegen hat sich diesem Thema, v.a. der intertextuellen Adressierungen, auch unter Einbezug der Schriften Grimmelshausens gewidmet; vgl. Kaminski: Autorschaft aus der Beernhaut.

und ihrer gebotenen Perspektivierung – beispielsweise zwischen wand-verkleidenden Spinnweben und *Tapezereyen* von *zaerteste*[m] *Geweb* (ST 18, 26) – kein einsichtiges Entsprechungsverhältnis einstellt, sondern vielmehr eine Diskrepanz entsteht, macht gerade die Parallelführung aus Beschreibung und Deutung die „willkürliche Projektion“ durch das deutende Subjekt sichtbar, das sein Publikum als Erzähler zwar auf der Basis von vermeintlichen Realien nichtsdestotrotz in eine imaginierte Welt einführt.⁵¹⁴

Der Erzähler im *Jucundus* geht hier einen anderen Weg, indem er einen nahtlosen Übergang gestaltet zwischen dem prologartigen Einstieg in den Text und der, so wurde wiederholt behauptet, in „realistischer Schreibweise“⁵¹⁵ verfassten Einführung in seine Kindheitswelt. Von dieser erfährt man, dass *das Dorf/ in welchem [er] geboren/ ganz im Dunkeln steckte/ also truge sich mit den Inwohnern deßelben gar wenig zu/ welches würdig wäre an das Liecht zu kommen* (*Jucundus* 106, 4–6; Hervorhebung DF). Außerdem gelangte kaum jemand in die Welt seiner Kindheit, *es sey dann/ dass sie verirret/ und von der Land-Straß abgewichen* (*Jucundus* 105, 41/42; Hervorhebung DF). Ähnlich wie Simplicius verortet also auch Jucundus die Welt seiner Kindheit abgelegen von allem; anstelle nun aber dieser Welt durch Bedeutungsübertragung einen anderen Anschein zu verleihen, rückt seine Welt durch ein Zusammenspiel aus Prolog und Descriptio seines Lebensraums in den Bereich der Imagination. Im Prolog nämlich erläutert er, dass er sein Leben niederschreibe, um seine melancholischen Gedanken vom Luftschlosserbau abzuhalten:

[...] dann durch dieses Mittel werden meine Augen gezwungen auf das Papyr zu sehen / welche sonsten viel hundert Schlößer in der Luft erblicken/ aufgebaut von der wunderlichen Werkmeisterin der eitlen Phantasie.

Ich werde auch in solcher angefangenen Schrift nicht viel still noch innen halten/ sondern meine Feder denen Gedanken schnell nachfolgen lassen/ **welche so sie zu Weilen irr gehen solte**/ so ist es nöthig zu wissen/ daß ein Betrübter seine *Affecten* nicht so sehr zwingen/ noch seine Kohlen dermaßen in die Asche vergraben könne/ **daß nicht zu Weilen**

514 Vgl. für diese spannungsvolle Übertragungsleistung der einen, gegenständlichen Welt in diejenige der assoziierten Vorstellung Zeuch: Das Versprechen der „ewigen Seligkeit“, S. 24.

515 Seit Alewyn: Johann Beer, bes. S. 186–208, wurde der Realismus bei Beer immer mal wieder diskutiert, etwa bei Tatlock: *Fact and the Appearance of Factuality*; Kremer: *Vom Pikaro zum Landadeligen*, bes. S. 118; Kremer: *Wirklichkeitsnähe und Barockliteratur*; Solbach: Johann Beer, bes. S. 133–135.

ein oder ander Fünklein hervor leuchten/ und sich in die Luft schwingen solle. (*Jucundus* 105, 17–27; Hervorhebung DF)

Wenn man nun ausgerechnet irrgehend in das Dorf seiner Kindheit gelange, das zudem im tiefsten Dunkel liege, aus dem lediglich seine Erzählung Teile beleuchte, um sie den Rezipierenden sichtbar zu machen, dann ist zumindest nahegelegt, dass sowohl die Feder, die doch eigentlich keine Luftgebäude hätte bauen sollen, hier irrgehen muss, um Fremde ins Dorf zu führen, als auch die Fünklein der Phantasie dabei helfen, die Kindheitswelt diesem fremden Publikum aufzuschließen.

Ebendiese Fünklein der Phantasie, die der Erzähler im *Jucundus* zu unterdrücken vorgibt, lassen sich als weitere Parallele zum *Simplicissimus* mitsamt seiner *Continuatio* deuten, denn auch dort erhellen Funken, die von Leuchtkäfern ausgehen, allererst das (erzählte) Leben der Hauptfigur, hat Simplicius nur im Licht dieser Tiere sein Leben überhaupt aufschreiben können. Zwar werden diese Lichter naturalisiert, indem sie als von Käfern ausgehend gekennzeichnet werden. Doch sind auch sie durch den erweiterten Kontext in den Zusammenhang mit der Imagination gerückt. Simplicius nämlich hält die Lichtflecken zunächst für Teufelszeug, weil sie erstmalig im Rahmen der Anfechtungen durch die Abessinier-Christin auftreten, die ihn und seinen Kameraden als teuflische Versuchung auf der Kreuzinsel heimsucht (vgl. Cont. 669, 17–670, 8). Betrachtet man das Ende der *Continuatio*, die nicht nur von den Leuchtkäfern erzählt, sondern in der man ebenfalls erfährt, wie der Lebensbericht des Simplicius, in dem anfänglich über die Welt seiner Kindheit zu lesen ist, überhaupt erst zugänglich geworden ist, findet sich auch hier, wie im *Jucundus*, ein Moment des Irrgehens, in dem Fall allerdings eher einer Irrfahrt. Denn der Kapitän Jean Cornelissen, der die Lebensbeschreibung in ‚die Welt‘ abseits der Kreuzinsel-Welt bringt, konnte nur aufgrund eines Sturms, der das Schiff von seiner Route abgelenkt hatte, zu Simplicius gelangen (vgl. Cont. 680, 16–32).

Diese hier keineswegs ausgeschöpften, vielfältigen und durchaus kreativ ausgestalteten Anspielungen des *Jucundus* auf den *Simplicissimus* machen deutlich, dass im Themenfeld des Text-Welt-Bezugs ein für die pikarischen Lebensbeschreibungen besonderes Interessensgebiet gesehen werden kann, mit dem sich nicht nur jeder Einzeltext auseinandersetzt, sondern das die Texte darüber hinaus in Reaktion aufeinander kritisch und zugleich kunstvoll ausarbeiten. Auf diese Weise entsteht eine Art literarischer Kosmos, der eine eigene – angesprochene oder sich angesprochen

fühlende – Welt der Rezeption darstellt;⁵¹⁶ dieser über Adressierung hergestellte Text-Welt-Bezug ist dann zwar nicht bezogen auf den Einzeltext, wohl aber bezogen auf ein literarisches System durchaus als selbstreferentiell zu bezeichnen. Diese selbstreferentielle Dimension gestaltet sich also nicht allein als eine ‚Kommunikation durch Literatur über Literatur‘, wie sie die verschiedenen Analysen mit der Extrapolation eines Selbstverständnisses der Texte offengelegt haben. Es liegt darüber hinaus auch eine ‚Kommunikation durch Literatur an Literatur‘ vor, während die Adressierung einer außerhalb des Systems zu verortenden Welt der Rezipierenden dabei jedoch keineswegs aufgegeben wird – ja, nicht zuletzt aus ökonomischen Gründen, auch nicht aufgegeben werden darf, wie einige abschließende Überlegungen zur finanziellen Kalkulation mit einem angesprochenen Lesepublikum noch einsichtig machen werden.

Zunächst aber ist auf eine andere Spannung hinzuweisen, die mit der Vorstellung einer adressierten Welt einhergeht: diejenige zwischen ‚Privatheit und Öffentlichkeit‘. Obwohl als ein erstes Indiz beim Kontakt mit den Schriften allein schon die Medialität des Titelblatts einer gedruckten Schrift auf eine angesprochene Allgemeinheit verweist, die überdies durch die bereits genannten generisch Angesprochenen, Welt und Leser, in der Anonymität belassen wird, geben nicht wenige der Schriften vor, ursprünglich eher Selbstgespräch gewesen zu sein, produzierende und rezipierende Seite der Kommunikation folglich in eins zu setzen. Der Erzähler des *Jucundus* etwa behauptet, das Schreiben seiner Lebenserzählung als ein Remedium für seine melancholischen Zustände, *die Feder statt einer Büchse aus der Apotheke* (*Jucundus* 105, 11/12), heranzuziehen:

ICH hab der traurigen Stunden mehr als zuviel gefressen/ deßwegen ist es von nöthen/ daß ich meinem Gemüt den Traur-Mantel abnehme/ und meine verdrüßliche Zeit mit einer kurzweiligen Stunde verwechsle; Indem ich aber vormalen meine Zeit-Vertreibung in dem Bücherschreiben gesucht/ will ich solches Mittel nicht aus der Hand laßen/ zu einer solchen Zeit/ da es mir höchst von nöthen ist. [...]

Ich will mir derowegen selbst zur Verkürzung meiner Zeit eine Geschicht schreiben/ [...]. (*Jucundus* 105, 3–15)

516 Vgl. auch Meyer: Die Verfügbarkeit der Fiktion, S. 277/278, der in seinen Untersuchungen des Artusromans und der aventiurehaften Dietrichepik die „Fortschreibung fiktionaler Welten und den intertextuellen Bezug zu anderen Texten und Gattungen“ im Rahmen eines „literarischen Diskurses“ deutet, der sich gerade auch dort herausbilde, wo lehrhafte Unterweisungen/Inhalte, bezogen auf die ‚Welt‘ des Publikums, zurückgenommen würden.

Der *Simplicissimus* und der *Corylo* inszenieren ebenfalls ein selbstbezogenes Sprechen, modifizieren jedoch dessen Zweck, indem beide zusätzlich sowie sehr explizit eine selbstreflexive Ebene einziehen und die (schreibende) Auseinandersetzung mit dem Leben als (religiös motivierte) Selbstbetrachtung⁵¹⁷ ausgeben: Corylo zieht sich *in ein Closter* zurück, *darinen [s]ein übriges Leben in aller Frömmigkeit zu beschliessen* und *[s]einen wunderlichen Zustand zu betrachten* (Corylo 174, 35–38). Dass die Niederschrift seines Lebens im Kloster erfolgt, ist zwar, wie bereits an anderer Stelle ausgeführt wurde, nicht ausformuliert, aber doch suggeriert, da Corylo vor seinem Rückzug zur Niederschrift aufgefordert worden sei, jedoch keine Gelegenheit als dafür geeignet empfunden habe;⁵¹⁸ der Beschluss des Lebens im Kloster zur Betrachtung seiner Zustände scheint demnach wie für dieses Vorhaben gemacht. Dass der Text außerdem mit diesem Beschluss auch seinen Abschluss findet, legt diese Deutung ebenfalls nah. Auch Simplicius spricht in der *Continuatio* ausdrücklich davon, in seiner Einsiedelei auf der Kreuzinsel *mit hertzlicher Reu [s]einen gantzen gefuehrten Lebens-Lauff betrachtet[] zu haben* (Cont. 677, 24/25). Wie im *Corylo* ist die Lebensbetrachtung auch hier eher durch den unmittelbaren Kontext mit einer Verschriftlichung des Lebens verbunden, denn die Aussage zur *contritio* ist von zwei weiteren Informationen gerahmt, die ein von Simplicius erstelltes Schriftstück betreffen und so scheinbar den Lebenslauf als dessen Inhalt mit einschließen. Simplicius erzählt von der Freude über die Entdeckung, dass ein Gemisch aus Präsilien- und Zitronensaft zur Tinte und Palmblätter als Beschreibstoff taugen:

[...] weil ich nunmehr ordentliche Gebett *concipirn* und **auffschreiben kondte** [Information 1]; zuletzt als ich mit hertzlicher Reu meinen gantzen gefuehrten Lebens-Lauff betrachtete/ und meine Bubenstueck die ich von Jugend auff begangen/ mir selbstn vor Augen stellte/ und zu Gemueth fuehrete/ daß gleichwohl der barmhertzig GOTT unangesehen aller solchen groben Suenden/ mich bißher nit allein vor der ewigen Verdambnuß bewahrt/ sonder Zeit und Gelegenheit geben hat mich zu bessern/ zubekehren/ Jhn umb Verzeyhung zu bitten/ und umb seine Gutthaten zudancken [*contritio*]/ **beschriebe** ich alles was mir

517 Anklänge an die Bekenntnisliteratur finden sich auch im *Jucundus* (vgl. *Jucundus* 105, 8 u. 34/35) und der *Courasche* (vornehmlich Cour. Kap. 1; siehe auch Kap. 3.3 Ein imaginiertes Beicht-Gespräch).

518 Zur (vermeintlichen) Schreibsituation im *Corylo* auch Cordie: Raum und Zeit des Vaganten, bes. S. 542.

noch eingefallen/ in **dieses Buch** so ich von obgemelten Blättern gemacht/ [...] [Information 2]. (Ebd. 677, 23–34; Hervorhebung DF)⁵¹⁹

Wenn, wie gerade die letzten Beispiele gezeigt haben, das an sich gerichtete, möglicherweise sogar schriftsprachliche Erzählen als eine Strategie der Auseinandersetzung mit dem Selbst oder gar der Betrachtung des Selbst erkannt werden soll, ließe sich dann eventuell auch fragen, inwiefern die ausgestellte Selbstbezogenheit der Kommunikation poetologisch zu deuten ist, die Literatur sich folglich über die Lebensbeschreibung selbst zu deuten/verstehen versucht?⁵²⁰

Das Private der Kommunikation drückt sich hier außerdem nicht allein personell aus – in der Auseinandersetzung ausschließlich mit sich selbst über das Medium der Lebenserzählung –, sondern wird wenigstens im *Simplicissimus*, *Corylo*, *Jucundus* und *Schelmuffsky* durch die Gestaltung des Raums unterstützt. Die erzählbasierte Selbstreflexion respektive -medikation, verallgemeinernd vielleicht: die Verbesserung des Selbst, findet nämlich gerade an solchen Orten statt, die von der Gesellschaft abschlossen, teils sogar vor ihr verborgen sind. Simplicius und Corylo schreiben ihre Biographien beide in der Einsiedelei. Bei Juncudus und Schelmuffsky ist eher eine Studierstube angedeutet, wobei die Isolation unterschiedlich zum Ausdruck gebracht wird: bei Jucundus über die Melancholie und den offenkundigen Mangel an Leben(digkeit), die er ausschließlich durch die Rekapitulation seines eigenen Lebens wieder herzustellen hofft; bei Schelmuffsky stärker durch den wenigstens transitorischen Ort seiner Schrift *unter der Banck*, der *geraume Zeit* (Schelm. 11) Publikumskontakt unterbunden hat und nach *so lange[r]* (ebd.) Zeit des Verschlusses den Eindruck von Novität garantieren soll. Die Bekanntmachung der Inhalte wie der Schriften, in diesem Sinne das Öffentlich-Werden und somit auch Schaffen einer Öffentlichkeit für die jeweilige Erzählung, muss also aktiv betrieben werden.⁵²¹ Dass eine Ver-

519 Erst die *Relation* des Kapitäns, die Simplicius' vorgeblich handschriftlich verfasstem Palmbblättercodex angefügt ist, sagt eindeutig, dass dieses Buch seinen ganzen Lebenslauf enthält und nicht nur Gebete sowie das, *was ihm noch eingefallen* war nach seiner Selbstbetrachtung. Außerdem deutet sie eine Vervielfältigungsmöglichkeit an; vgl. Cont. 692, 16–20: [...] *hingegen waere der groeste Verlust/ den er* [durch die auf der Insel wütenden Eindringlinge; DF] *erlitten/ ein Buch das er mit grosser Muehe von seinem gantzen Lebens Lauff: und wie er in dise Jnsul kommen/ beschrieben; doch koente ers auch leicht verschmirtzen/ weil er ein anders verfertigen koente* [...].

520 So z.B. Zeuch: Das Versprechen der „ewigen Seligkeit“, bes. S. 31, die ausgehend von Simplicius' Selbsterkenntnis für einen Aufruf durch den Text zu einem spezifischen Umgang mit ihm argumentiert.

521 Hierauf weist etwa Kaminski: Autor absconditus, S. 370, bezogen auf den *Simplicissimus* hin, wenn sie Fragen gezielt nach dem Öffentlich-Werden stellt: „Wie aber soll

öffentlichung stattgefunden hat, ist in Anbetracht der vorliegenden Druckschrift vorauszusetzen; nicht jeder Schritt dieser Erweiterung des Adressatenkreises – vom Selbst zur Welt – ist jedoch auch in die Erzählungen aufgenommen. In den *Simplicianischen* Schriften sind bekanntermaßen relativ viele Hinweise auf derartige Schritte integriert, ob in der *Relation* des Kapitäns Jean Cornelissen oder in der Rahmenhandlung des *Springinsfeld*, die überdies auch in Philarchus Grossus die Position eines Schreibers einführt und mit diesem insbesondere auf die ökonomischen Bedürfnisse hinweist, die sich mit dem Anfertigen von Schriften verbinden.

Abgesehen von einer Kommentierung des Publikationsvorgangs, für den eine sukzessive Bekanntmachung der Erzählung bei relevanten Instanzen nötig ist, fügen nahezu alle Texte zwischen die Welt und das Selbst, d.h. die größtmögliche und die ausgeschlossene Öffentlichkeit, Figuren, die etwa als Widmungsadressaten zwar bereits Teil der Welt sind, aber zugleich auch noch zu einem privaten Bekannten- und Freundeskreis der Erzählenden zählen. Wenn das eigene Buch, wie im *Schelmuffsky*, dem Großen Mogol zugeeignet wird, der im fünften Kapitel des ersten Teils der Reisebeschreibung als erzählte Figur aufgegriffen ist, und wenn das Widmungsschreiben auf dortige Informationen rekurriert (vgl. Schelm. 9), dann verwischen sich auch hier Grenzen zwischen einer Welt, für die suggeriert ist, dass sie außerhalb des Textes liegt, und einer nur im Text entworfenen Welt. Widmungsschreiben finden sich auch im *Corylo* von Beer, der das Spiel mit den individualisierten Adressaten nicht nur in diesem Text, mit dem er eine vermeintlich historische Person, *Monsieur Carl. Sigmund Bohsen*, aber auch sein eigenes Buch direkt anzusprechen vorgibt (*Corylo* 11 u. 15), sondern in vielen seiner Texte recht exzessiv betreibt.⁵²² Im *Simplicianischen Welt-Kucker* ist dieses Spiel auf die Spitze getrieben, indem zu Beginn seines zweiten Teils zum einen über die Individualadressierung auch hier vorgebliche Verweise auf außertextuelle, historische Personen platziert werden, die dann allerdings mit *Don Veronchrasulstu. Vaffgo Phorosugi* (SWK 99, 3/4) angesprochen werden, und indem zum anderen Leserreaktionen auf den ersten Teil als Paratexte zur eigenen Erzählung mit aufgenommen sind, die entweder hinter Initia len verborgen bleiben (vgl. SWK 105, 17) oder aber als *Kazimukki von*

dieses erbauliche Palmblätter-Konvolut wieder in die Welt? [...] Warum bedarf ein Schreiben, das der eigenen Erbauung dient, überhaupt einer literarischen Öffentlichkeit?“

522 Zwar nicht eigens zu den Beer'schen Romanen, aber allgemein zur Bedeutsamkeit der Paratexte als Ort der „Verhandlung und Markierung von Fiktion“ siehe Kuhn: *Wahre Geschichten*.

Priziplakosi aus Schweden (SWK 109, 9) ausgegeben werden. Die dergestalt suggerierte dialogische Auseinandersetzung über das Buch Jan Rebhùs verweist ebenso wie das Gespräch der Herren in der Rahmenhandlung des *Springinsfeld*, das u.a. die Publikation Courasches zum Thema hat, außerdem darauf, wie sich durch das inszenierte Moment der Individualadressierung – in beide Richtungen: Courasche adressiert Simplicius, K. v. P. aus Schweden Jan Rebhù – eine Art des Literaturgesprächs ergibt, das sowohl Möglichkeiten einer Aufnahme bei den Adressierten als auch ein generelles Austauschbedürfnis vorwegnimmt.

Mit der Spannung zwischen ‚Privatheit und Öffentlichkeit‘, die der dargestellte Adressatenkreis eröffnet, verbindet sich eine weitere, nämlich diejenige zwischen der ‚Expansion der Reichweite und der Intimisierung bzw. Konkretisierung des Inhalts‘.⁵²³ Gerade weil die Schriften ihren Absatz in einer anonymen Allgemeinheit finden sollen, kann sich die Inhaltsgestaltung privatisieren/intimisieren. Die Schriften sind aus der identifizierbaren Kommunikationssituation herausgehoben und schützen sich dergestalt vor personalisierter Adressierung, was den Horizont des Sagbaren offensichtlich enorm ausdehnt. Denn letztlich gibt es, wie der *Corylo* formuliert, immer die Hoffnung auf einen in der Menge, für den das Gesagte genau passend scheint, so dass sich für die urhebende Seite eine vorgängige vorsichtige Inhaltsselektion auf Basis einer Spekulation über Rezeptionshaltungen erübrigt:

Gleichwie es aber viel Köpffe giebt/ also giebt es auch viel Sinn. Man siehet oftmahls einen über eine Sache weinen/ über welche der andere lachet. Komt der dritte dazu/ so hält er sowohl den weinenden als den lachenden vor einen Narren/ denn er macht bey sich selbst ein Mittel zwischen dem Lachen und Weinen/ und weiß doch nicht/ aus was vor einer Ursach der Erste weinet und der Andere lachet. Also lieset mancher ein Buch zu seinem Verderb/ der andere zu seinem Nutzen/ [...].
(*Corylo* 13, 1–8)

Mit dieser breit gedachten Öffentlichkeit wird dann einerseits epistemisch kalkuliert, wenn die Schriften ihr adressiertes Publikum als ein wissendes bzw. erfahrendes interpretieren, dem etwas mitgeteilt werden, das zu belehren und das in seinem Denken, Verhalten und Handeln zu beeinflussen sein könnte. Die „Öffentlichkeit des gedruckten Buches“ konfiguriert „eine spezielle rasonierende Öffentlichkeit neuen Typs [...], die politische, theologische und ästhetische Konsequenzen“⁵²⁴ neben weiteren zeitigen kann, und somit die ‚Wirklichkeit der Literatur‘ als ihre mögliche

523 Hierzu auch Berns: Buch der Bücher, bes. S. 105/106.

524 Berns: Buch der Bücher, S. 102.

Wirkung auf eine Gesellschaft ernst zu nehmen heißt. Andererseits findet auch eine finanzielle Kalkulation mit der Öffentlichkeit als einem Absatzmarkt statt,⁵²⁵ dem es zu gefallen gilt – auch weil sich nur dann überhaupt epistemisch mit einer Öffentlichkeit kalkulieren lässt, aber mehr noch, weil die ‚Wirklichkeit der Literatur‘ hier sehr selbstbezogen beinhaltet, mit der Veröffentlichung das eigene Überleben über die Realie ‚Geld‘ abzusichern.

525 Diese von den Texten selbst diskutierte ökonomische Dimension hat gerade in der letzten Zeit vermehrt Aufmerksamkeit gefunden, etwa bei Bergengruen: Die Geschichte der 200 Dukaten; ders.: Schuld und Schulden; Kleinjung: Pikareske Ökonomie; Lämke: Zirkulationsmittel und hermeneutischer Zirkel; Schütze: Der Schreiber und das Geld; Zeisberg: Das verschimmelnde Geld des Pharao; ders.: Das Handeln des Anderen.

Literatur

Primärtexte

- Beer, Johann: *Der Simplicianische Welt-Kucker*. In: Johann Beer. Sämtliche Werke 1. Hrsg. von Ferdinand van Ingen/Hans-Gert Roloff. Bern u.a. 1981 (Mittlere Deutsche Literatur in Neu- und Nachdrucken 1) [SWK].
- Beer, Johann: *Corylo*. In: Johann Beer. Sämtliche Werke 3. Hrsg. von Ferdinand van Ingen/Hans-Gert Roloff. Bern u.a. 1986 (Mittlere Deutsche Literatur in Neu- und Nachdrucken 3) [*Corylo*].
- Beer, Johann: *Jucundus Jucundissimus*. In: Johann Beer. Sämtliche Werke 4. Hrsg. von Ferdinand van Ingen/Hans-Gert Roloff. Bern u.a. 1992 (Mittlere Deutsche Literatur in Neu- und Nachdrucken 4), S. 101–186 [*Jucundus*].
- Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von: *Der abentheurliche Simplicissimus Teutsch*. In: Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen. Werke I.1. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt/Main 1989 (Bibliothek deutscher Klassiker 44), S. 9–551 [ST].
- Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von: *Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi*. In: Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen. Werke I.1. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt/Main 1989 (Bibliothek deutscher Klassiker 44), S. 553–699 [Cont.].
- Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von: *Courasche*. In: Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen. Werke I.2. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt/Main 1992 (Bibliothek deutscher Klassiker 73), S. 9–151 [Cour.].
- Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von: *Springinsfeld*. In: Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen. Werke I.2. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt/Main 1992 (Bibliothek deutscher Klassiker 73), S. 143–295 [Spr.].
- Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von: *Beernhaeuter*. In: Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen. Werke II. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt/Main 1997 (Bibliothek deutscher Klassiker 144), S. 319–331.
- Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von: *Simplicissimi wunderliche Gauckel-Tasche*. In: Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen. Werke II. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt/Main 1997 (Bibliothek deutscher Klassiker 44), S. 333–354 [GT].
- Heidegger, Gotthard: *Mythoscopia romantica, oder Discurs von den so benannten Romans, das ist, erdichteten Liebes-, Helden- und Hirten-Geschichten*. Zürich: David Gessner 1698; Zürich Zentralbibliothek, Gal Ch 235 (<https://doi.org/10.3931/e-rara-10597>; Zugriff: 06.02.2022).
- Historia von D. Johann Fausten*. In: Romane des 15. und 16. Jahrhunderts. Nach den Erstdrucken mit sämtlichen Holzschnitten. Hrsg. von Jan-Dirk Müller.

- Frankfurt/Main 1990 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 1), S. 829–986 [*Historia*].
- Lazarillo de Tormes/Klein Lazarus vom Tormes. Spanisch/Deutsch. Übersetzt, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Hartmut Köhler. Stuttgart 2006 (RUB 18481).
- Luther, Martin: *Tischreden oder Colloquia Doct. Mart. Luthers*. Zusammen getragen von Johannes Aurifaber. Leipzig 1983 (ND der Ausgabe Eisleben 1566).
- Moscherosch, Johann Michael: *Wunderliche und wahrhaftige Gesichte Philanders von Sittewald*, d.i. Satirische Schriften. Bd. 1/1 (*Der Schergenteufel, Der Welt Wesen, Die Venusnarren, Das Todtenheer*). Hrsg. von Heinrich Dittmar. Berlin 1830 (Bibliothek der wichtigsten deutschen prosaistischen Satiriker und Humoristen des siebzehnten Jahrhunderts 1).
- Das *Passional*. Eine Legenden-Sammlung des dreizehnten Jahrhunderts. Zum ersten Male hrsg. und mit einem Glossar versehen von Friedrich Karl Köpke. Amsterdam 1966 (Bibliothek der gesamten deutschen National-Literatur von der ältesten bis auf die neuere Zeit 32).
- Reuter, Christian: *Schelmuffsky*. Zweite verbesserte Auflage. Abdruck der Erstausgabe (1669–1697) im Paralleldruck. Hrsg. von Wolfgang Hecht. Halle/Saale 1956 (Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts 57/59) [Schelm. A].
- Reuter, Christian: *Schelmuffskys wahrhaftige curiöse und sehr gefährliche Reisebeschreibung zu Wasser und zu Lande*. Hrsg. von Ilse-Marie Barth. Stuttgart 2014 (RUB 4343) [Schelm.].
- Das *Wagnerbuch* von 1593. Band I: Faksimiledruck des Exemplars der Bayerischen Staatsbibliothek München Signatur: Rar. 798. Hrsg. von Günther Mahal/Martin Ehrenfeuchter. Tübingen/Basel 2005 [*Wagnerbuch*].
- Weise, Christian: *Kurtzer Bericht vom Politischen Näscher wie nehmlich Der gleichen Bücher sollen gelesen/ und Von andern aus gewissen Kunst-Regeln nachgemacht werden*. Leipzig: Christian Weidmann 1680; München, Bayerische Staatsbibliothek, Paed. th.6185#Beibd. 1 ([https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10764564?; Zugriff: 29.03.23](https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10764564?;Zugriff:29.03.23)).

Forschungsliteratur

- Ahmed, Sara: *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*. Durham 2006.
- Alewyn, Richard: *Johann Beer. Studien zum Roman des 17. Jahrhunderts*. Zweite, verbesserte Auflage. Aus dem Nachlass hrsg. von Klaus Garber und Michael Schroeter. Heidelberg 2012.
- Althaus, Thomas: *Des Teufels Konterfei. Das ‚Stücklein‘ vom Speckdiebstahl in Franciscs Lustiger Schau-Bühne und Grimmelshausens erzählerische Konsequenz*. In: Heßelmann, Peter (Hrsg.): *Grimmelshausen und Simplicissimus in Westfalen*. Bern u.a. 2006 (Beihefte zu Simpliciana 2), S. 169–187.

- Althaus, Thomas: Konzeptuelle Brüche. Grimmelshausens *Simplicissimus* und die Tradition pikaresken Erzählens. In: *Simpliciana* 29 (2007), S. 41–55.
- Althaus, Thomas: Topische Radikalisierung und allegorische Kontrolle des Pikaresken in den frühen deutschsprachigen Adaptationen. In: Mohr, Jan/Struwe, Carolin/Waltenberger, Michael (Hrsg.): *Pikarische Erzählverfahren. Zum Roman des 17. und 18. Jahrhunderts*. Berlin/Boston 2016 (Frühe Neuzeit 206), S. 67–93.
- Arnold, Antje: Raum für Unterhaltung(en): Der frühneuzeitliche Salon. In: *Daphnis* 44/3 (2016), S. 340–359.
- Azazmah, Jasmin: Poetologische Reflexionen in satirischen Romanen des 17. Jahrhunderts, 1615–1696/97. Heidelberg 2018 (Beihefte zum Euphorion 103).
- Bässler, Andreas: Eselsohren in der Grimmelshausen-Philologie. Die Kontroverse um das Titelkupfer des ‚Simplicissimus‘ – vom horazischen zum lukianesken monstrum in litteris. In: *Simpliciana* 28 (2006), S. 215–241.
- Bässler, Andreas: Sprecherkonstellationen in Grimmelshausens Titelkupfer-Arrangements. In: *Simpliciana* 30 (2008), S. 17–46.
- Bässler, Andreas: Taschenspielerkünste. Grimmelshausens *Gauckel-Tasche* (1670). In: *Simpliciana* 39 (2017), S. 183–200.
- Bässler, Andreas: Kuckuckskinder und Bastardtexte. Muster der illegitimen Reproduktion im deutschsprachigen Schelmenroman des 17. Jahrhunderts. Würzburg 2019.
- Bamberger, Gudrun: Geisterexperimente in Andreas Gryphius’ *Cardenio und Celinde*. In: Bach, Oliver/Dröse, Astrid (Hrsg.): *Andreas Gryphius (1616–1664). Zwischen Tradition und Aufbruch*. Berlin/Boston 2020 (Frühe Neuzeit 231), S. 576–600.
- Barthel, Katja: Wahrhaftig erfundene Möglichkeiten. Fiktionstheoretische Überlegungen zum Roman (1650–1750). In: Bach, Oliver/Multhammer, Michael (Hrsg.): *Historia pragmatica. Der Roman des 18. Jahrhunderts zwischen Gelehrsamkeitsgeschichte und Autonomieästhetik*. Heidelberg 2020 (Reihe Siegen. Beiträge zur Literatur-, Sprach- und Medienwissenschaft 182), S. 101–119.
- Battafarano, Italo Michele: Courasches sich legitimierende Literarizität. In: *Simpliciana* 24 (2002), S. 187–212.
- Battafarano, Italo Michele: Grimmelshausen’s ‚Autobiographies‘ and the Art of the Novel. In: Otto, Karl F. (Hrsg.): *A Companion to the Works of Grimmelshausen*. Rochester/NY 2003 (Studies in German Literature, Linguistics, and Culture 67), S. 45–92.
- Battafarano, Italo Michele/ Eilert, Hildegard: *COURAGE. Die starke Frau der deutschen Literatur. Von Grimmelshausen erfunden, von Brecht und Grass variiert*. Bern u.a. 2003 (IRIS 21).
- Bauer, Barbara: Ritterabenteuer und moralische Reflexion. Zur narrativen Technik im *Simplicianischen Welt-Kucker* Johann Beers (1677/79). In: *Euphorion* 87 (1993), S. 225–249.
- Bauer, Matthias: *Der Schelmenroman*. Stuttgart 1994 (Sammlung Metzler 282).

- Bauer, Matthias: Ausgleichende Gewalt? Der Kampf der Geschlechter und die Liebe zur Gerechtigkeit in Grimmelshausens *Simplicissimus*, *Courasche* und *Springinsfeld*. In: *Simpliciana* 31 (2009), S. 99–126.
- Beretta, Stefano: „Die hiessen ihn nicht anders als den Frembden [...]“. Zur Spaltung der erzählerischen Perspektive in Christian Reuters *Schelmuffsky*. In: *Il Confronto Letterario* 29 (1998), S. 109–127.
- Bergengruen, Maximilian: Macht der Phantasie/Gewalt im Staat. Zur diskursiven Verdoppelung des Teufels in Grimmelshausens *Simplicissimus*. In: *Simpliciana* 26 (2004), S. 141–162.
- Bergengruen, Maximilian: Der große Mogol oder der Vater der Lügen des Schelmuffsky. Zur Parodie des Reiseberichts und zur Poetik des Diabolischen bei Christian Reuter. In: *ZfdPh* 126/2 (2007), S. 161–184.
- Bergengruen, Maximilian: Die Geschichte der 200 Dukaten. Zählen und Erzählen in Grimmelshausens ‚Springinsfeld‘. In: *Simpliciana* 37 (2015), S. 83–104.
- Bergengruen, Maximilian: Schuld und Schulden. Zu einem ökonomischen Faustbuch-Exkurs in der Schwarzkünstler-Episode des ‚Simplicissimus Teutsch‘. In: *Simpliciana* 38 (2016), S. 75–97.
- Bergengruen, Maximilian: Heilung des Wahns durch den Wahn. Psychologie, Theologie und Technik der Geistererscheinungen in Gryphius’ *Cardenio und Celinde*. In: *Daphnis* 44/3 (2016), S. 374–395.
- Bergengruen, Maximilian: Teufelszeug und Heiligenlegenden. Zur enzyklopädischen Verbindung von Steganographie und Hagiographie in der Baldanders-Episode von Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*. In: Herweg, Matthias/Kipf, Johannes Klaus/Werle, Dirk (Hrsg.): *Enzyklopädisches Erzählen und vormoderne Romanpoetik (1400–1700)*. Wiesbaden 2019 (Wolfenbütteler Forschungen 160), S. 323–340.
- Bergengruen, Maximilian: Wiederlesen, Korrigieren, Annotieren. Zum Verhältnis von Neuauflage und Fortsetzung bei Moscherosch, Grimmelshausen, Beer und Reuter. In: *Simpliciana* 42 (2020), S. 107–129.
- Bergengruen, Maximilian: Die Formen des Teufels. Dämonologie und literarische Gattung in der Frühen Neuzeit. Göttingen 2021.
- Bernhardt, Fabian: Was ist Rache? Versuch einer systematischen Bestimmung. In: Baisch, Martin/Freienhofer, Evamaria/Lieberich, Eva (Hrsg.): *Rache – Zorn – Neid. Zur Faszination negativer Emotionen in der Kultur und Literatur des Mittelalters*. Göttingen 2014 (Aventiuren 8), S. 49–71.
- Berns, Jörg Jochen: Medienkonkurrenz im siebzehnten Jahrhundert. Literarhistorische Beobachtungen zur Irritationskraft der periodischen Zeitung in der Frühphase. In: Blümm, Elger/Gebhardt, Hartwich (Hrsg.): *Presse und Geschichte II. Neue Beiträge zur historischen Kommunikationsforschung*. München u.a. 1987 (Deutsche Presseforschung 26), S. 185–206.
- Berns, Jörg Jochen: Die ‚Zusammenfügung‘ der Simplicianischen Schriften. Bemerkungen zum Zyklus-Problem. In: *Simpliciana* 10 (1988), S. 301–325.

- Berns, Jörg Jochen: Buch der Bücher oder simplicianischer Zyklus. Leserprovokation und Erzählmotivation im Gutenbergzeitalter. In: *Simpliciana* 12 (1990), S. 101–122.
- Berns, Jörg Jochen: Libuschka und Courasche. Studien zu Grimmelshausens Frauenbild. Teil II: Darlegungen. In: *Simpliciana* 12 (1990), S. 417–441.
- Berns, Jörg Jochen: Johann Beer, der Satiriker. In: Brandtner, Andreas/Neuber, Wolfgang (Hrsg.): *Beer 1655–1700. Hofmusiker. Satiriker. Anonymus. Eine Karriere zwischen Bürgertum und Hof*. Wien 2000, S. 177–202.
- Bertram, Georg W.: *Kunst als menschliche Praxis. Eine Ästhetik*. Berlin 2014 (stw 2086).
- Binczek, Natalie: Bannung des Geistes. Gespenstische Erscheinungen in Andreas Gryphius' „Cardenio und Celinde“. In: Bergengruen, Maximilian/Bongards, Roland (Hrsg.): *Bann der Gewalt. Studien zur Literatur- und Wissensgeschichte*. Göttingen 2009, S. 69–103.
- Blumenberg, Hans: Wirklichkeitsbegriff und die Möglichkeit des Romans. In: Jauß, Hans-Robert (Hrsg.): *Nachahmung und Illusion. Kolloquium Gießen Juni 1963. Vorlagen und Verhandlungen*. München ²1969 (Poetik und Hermeneutik 1), S. 9–27.
- Bockmann, Jörn/Gold, Julia: Kommunikation mit Teufeln und Dämonen. Eine Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): *Turpiloquium. Kommunikation mit Teufeln und Dämonen in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Würzburg 2017 (Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie 41), S. 1–18.
- Borgstedt, Thomas: Diskursparodie, Lehrhaftigkeit der Poesie. Zur Bewertung von Wissensdiskursen und Weltentwürfen in Grimmelshausens „Simplicissimus“ und „Continuatio“. In: Ammon, Frieder von/Waltenberger, Michael (Hrsg.): *Lehrerfiguren in der deutschen Literatur. Literaturwissenschaftliche Perspektiven auf Szenarien personaler Didaxe vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Berlin u.a. 2020, S. 199–239.
- Bozza, Maik: „Feingespinnen und grobgewirkt“. Zu Grimmelshausens *Springinsfeld*. In: *Daphnis* 31/1–2 (2002), S. 255–278.
- Bozza, Maik: Bilder aus der *Gaukel-Tasche*. Perspektiven auf das Simplicianische Bilderbuch. In: *Oxford German Studies* 37/2 (2008), S. 160–172.
- Braunfels, Sigrid: Art. Wolf. In: *Lexikon der christlichen Ikonografie (LCI)* 4 (1972), Sp. 536–539.
- Brenner, Peter J.: Die Erfahrung der Fremde. Zur Entwicklung einer Wahrnehmungsform in der Geschichte des Reiseberichts. In: Ders. (Hrsg.): *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*. Frankfurt/Main 1989 (stb 2098), S. 14–49.
- Breuer, Dieter: Grimmelshausens simplicianische Frömmigkeit. Zum Augustinismus des 17. Jahrhunderts. In: Ders. (Hrsg.): *Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland*. Amsterdam 1984, S. 213–252.

- Breuer, Dieter: ‚Lindigkeit‘. Zur affektpsychologischen Neubegründung satirischen Erzählens in Johann Beers Doppelroman. In: *Simpliciana* 13 (1991), S. 81–96.
- Breuer, Dieter: Grimmelshausen-Handbuch. München 1999 (UTB 8182).
- Breuer, Dieter: Courasches Unbußfertigkeit. Das religiöse Problem in Grimmelshausens Roman. In: *Simpliciana* 24 (2002), S. 229–243.
- Breuer, Dieter: Kommentar (*Courasche*). In: Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Courasche, Springinsfeld, Wunderbarliches Vogelnest I und II, Rathstübel Plutonis*. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt/Main 2007 (Deutscher Klassiker Verlag 21), S. 745–803.
- Breuer, Dieter: Kommentar (*Springinsfeld*). In: Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Courasche, Springinsfeld, Wunderbarliches Vogelnest I und II, Rathstübel Plutonis*. Hrsg. von Dieter Breuer. Frankfurt/Main 2007 (Deutscher Klassiker Verlag 21), S. 804–871.
- Breuer, Dieter: Vergebliche Bekehrungsversuche. Zur religiösen Dimension in Grimmelshausens *Springinsfeld*. In: *Simpliciana* 37 (2016), S. 51–63.
- Breuer, Dieter: Grimmelshausen. Politik und Religion. Darmstadt 2019.
- Breuer, Dieter: Grimmelshausens Inselutopie. In: Ders.: Grimmelshausen. Politik und Religion. Darmstadt 2019, S. 79–88.
- Butler, Judith: Haß spricht. Zur Politik des Performativen. Aus dem Englischen von Katharina Menke und Markus Krist. Frankfurt/Main 2006 (edition suhrkamp 2414).
- Colvin, Sarah: Doing Drag in Blackface. Hermeneutical Challenges and Infelicitous Subjectivity in *Courasche*, or: Is Grimmelshausen Still Worth Reading? In: *Daphnis* 50 (2022), S. 666–692.
- Cordie, Ansgar M.: Raum und Zeit des Vaganten. Formen der Weltaneignung im deutschen Schelmenroman des 17. Jahrhunderts. Berlin/New York 2001 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 19 [253]).
- Deeg, Stefan: *und wie du bist/ so redestu*. Zu Form und Funktion der Gesprächsszenen im *Simplicissimus Teutsch*. In: *Simpliciana* 17 (1995), S. 9–38.
- Ehland, Christoph/Fajen, Robert (Hrsg.): Das Paradigma des Pikaresken/The Paradigm of the Picaresque. Heidelberg 2007 (GRM-Beiheft 30).
- Ehland, Christoph/Fajen, Robert: Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): Das Paradigma des Pikaresken/The Paradigm of the Picaresque. Heidelberg 2007 (GRM-Beiheft 30), S. 11–20.
- Eickmeyer, Jost: Grimmelshausen als ‚Erfinder der deutschen Science Fiction‘? Zur Mummelsee-Episode im „Simplicissimus“. In: *Simpliciana* 29 (2007), S. 267–284.
- Eilert, Hildegard: Courasche, von anderen Figuren erzählt. In: *Simpliciana* 24 (2002), S. 165–186.
- Eilert, Hildegard: *Nomen est omen?* Überlegungen zu den Spitznamen Simplicius Simplicissimus, Courage, Springinsfeld. In: Battafarano, Michele Italo (Hrsg.): Grimmelshausen 400. Forschungen, Fiktionen, Erinnerungen und

- Reflexionen um den Autor und sein Werk 400 Jahre nach seiner Geburt. Bern u.a. 2023 (IRIS 30), S. 29–48.
- Ellerbock, Dagmar u.a.: Invektivität – Perspektiven eines neuen Forschungsprogramms in den Kultur- und Sozialwissenschaften. In: Kulturwissenschaftliche Zeitung 2/1 (2017), S. 2–24.
- Eming, Jutta/Fuhrmann, Daniela (Hrsg.): Der Teufel und seine poetische Macht in literarischen Texten vom Mittelalter zur Moderne. Berlin/Boston 2021.
- Enenkel, Karl A.E./Traninger, Anita: Introduction: Discourses of Anger in the Early Modern Period. In: Dies. (Hrsg.): Discourses of Anger in the Early Modern Period. Leiden/Boston 2015 (Intersections: Interdisciplinary Studies in Early Modern Culture 40), S. 1–15.
- Eybl, Franz M.: Einleitung: Unterhaltung zwischen Barock und Aufklärung. In: Ders./Wirtz, Irmgard M. (Hrsg.): *Delectatio*. Unterhaltung und Vergnügen zwischen Grimmelshausen und Schnabel. Bern u.a. 2009 (Beihefte zu Simpliciana 4), S. 9–24.
- Eybl, Franz M.: Informalität als Bedingung von Unterhaltung? Grimmelshausens *Rathstübel Plutonis*. In: Ders./Wirtz, Irmgard M. (Hrsg.): *Delectatio*. Unterhaltung und Vergnügen zwischen Grimmelshausen und Schnabel. Bern u.a. 2009 (Beihefte zu Simpliciana 4), S. 123–145.
- Fausser, Markus: Klatschrelationen im 17. Jahrhundert. In: Adam, Wolfgang u.a. (Hrsg.): Geselligkeit und Gesellschaft im Barockzeitalter, Bd. 1. Wiesbaden 1997 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 28), S. 391–401.
- Fechner, Jörg-Ulrich: Schelmuffskys Masken und Metamorphosen. Neue Forschungsaspekte zu Christian Reuter. In: Euphorion 76 (1982), S. 1–26.
- Fludernik, Monika/Ryan, Marie-Laure (Hrsg.): Narrative Factuality. A Handbook. Berlin/Boston 2020 (Revisionen 6).
- Freise, Friedrun: Einleitung. Raumsemantik, Rezeptionssituation und imaginierte Instanz – Perspektiven auf vormoderne Öffentlichkeit und Privatheit. In: Emmelius, Caroline u.a. (Hrsg.): Offen und Verborgenen. Vorstellungen und Praktiken des Öffentlichen und Privaten in Mittelalter und Früher Neuzeit. Göttingen 2004, S. 9–32.
- Fuhrmann, Daniela: „Allerley Grillen“. Imagination, Literatur und Wirklichkeit im *Corylo* und *Jucundus* Johann Beers. In: Nowakowski, Nina/Schnyder, Mireille (Hrsg.): Wahn, Witz und Wirklichkeit. Poetik und Episteme des Wahns vor 1800. Paderborn 2021 (Traum – Wissen – Erzählen 11), S. 223–243.
- Fuhrmann, Daniela: Diabolische Einsicht. Zum Mehrwert des Teufels im ‚Wagnerbuch‘ (1593). In: Eming, Jutta/Fuhrmann, Daniela (Hrsg.): Der Teufel und seine poetische Macht in literarischen Texten vom Mittelalter zur Moderne. Berlin/Boston 2021, S. 157–180.
- Fuhrmann, Daniela: Schein-Heiligkeit. Abhängigkeit und Ablösung von der Religion als kulturellem Leitsystem bei Grimmelshausen. In: Simpliciana 45 (2023), S. 331–351.

- Fuhrmann, Daniela: Does War Bring out the Devil in You? Demonization in Grimmelshausen's *Simplicissimus Teutsch* (1668/1669). In: Dies./Pailer, Gaby (Hrsg.): *In/Securities: Queer Life Narratives of Early Modern Times*. Bern u.a. 2024 (JIG A 152), S. 15–35.
- Fuhrmann, Daniela: Courasche und Springinsfeld: It's a Match! Zu einer teuflisch-virtuosen Partnerschaft in Grimmelshausens *Trutz Simplex* (1670). In: *Daphnis* 53/1 (2025), S. 1–28.
- Gabriel, Gottfried: Der Begriff der Fiktion. Zur systematischen Bedeutung der Dichtungstheorie der Aufklärung. In: Klauk, Tobias/Köppe, Tilmann (Hrsg.): *Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Berlin/Boston 2014 (Revisionen 4), S. 231–240.
- Gaede, Friedrich: Homo homini lupus et ludius est. Zu Grimmelshausens *Der seltsame Springinsfeld*. In: *DVjs* 57/2 (1983), S. 240–258.
- Gaede, Friedrich: Der Wahn betrügt. Johann Jacob Christoffel von Grimmelshausen. Marbach 2002 (Marbacher Magazin 99).
- Gelzer, Florian: „Une simplicité dégoûtante“. *Simplicissimus* und das Problem des Realismus. In: *Simpliciana* 29 (2007), S. 73–88.
- Gelzer, Florian: Thesen zum galanten Roman. In: Florack, Ruth/Singer, Rüdiger (Hrsg.): *Die Kunst der Galanterie. Facetten eines Verhaltensmodells in der Literatur der Frühen Neuzeit*. Berlin/Boston 2012 (Frühe Neuzeit 171), S. 377–392.
- Gemert, Guillaume van: Pikaro-Roman. In: Meier, Albert (Hrsg.): *Die Literatur des 17. Jahrhunderts*. München 1999 (Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart 2), S. 453–496.
- Gerok-Reiter, Annette/Robert, Jörg: Reflexionsfiguren der Künste in der Vormoderne. Ansätze – Fragestellungen – Perspektiven. In: Dies. u.a. (Hrsg.): *Ästhetische Reflexionsfiguren in der Vormoderne*. Heidelberg 2019 (GRM-Beiheft 88), S. 11–33.
- Gerok-Reiter Annette/Robert, Jörg: Andere Ästhetik – Akte und Artefakte in der Vormoderne. Zum Forschungsprogramm des SFB 1391. In: Gerok-Reiter u.a. (Hrsg.): *Andere Ästhetik. Grundlagen – Fragen – Perspektiven*. Berlin/Boston 2022 (Koordinaten 1), S. 3–51.
- Gersch, Hubert: *Geheimpoetik. Die ‚Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi‘ interpretiert als Grimmelshausens verschlüsselter Kommentar zu seinem Roman*. Tübingen 1973.
- Gersch, Hubert: *Literarisches Monstrum und Buch der Welt. Grimmelshausens Titelpuffer zum ‚Simplicissimus Teutsch‘*. Tübingen 2004 (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte 119).
- Geulen, Hans: Noten zu Christian Reuters *Schelmuffsky*. In: Rasch, Wolfdietrich/Geulen, Hans/Haberkamm, Klaus (Hrsg.): *Rezeption und Produktion zwischen 1570 und 1730. FS für Günther Weydt*. Bern/München 1972, S. 481–492.
- Geulen, Hans: Wirklichkeitsbegriff und Realismus in Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*. In: *Argenis* 1 (1977), S. 31–40.

- Glauch, Sonja/Philipowski, Katharina: Vorarbeiten zur Literaturgeschichte und Systematik vormodernen Ich-Erzählens. In: Dies. (Hrsg.): Von sich selbst erzählen. Historische Dimensionen des Ich-Erzählens. Heidelberg 2017 (Studien zur historischen Poetik 26), S. 1–61.
- Greene, Shannon Keenan: ‚To see from these black lines‘: The Mise en Livre of the Phoenix Copperplate and Other Grimmelshausen Illustrations. In: Otto, Karl F. (Hrsg.): A Companion to the Works of Grimmelshausen. Rochester/ NY 2003 (Studies in German Literature, Linguistics, and Culture 67), S. 333–358.
- Grimm, Gunter E.: Kapiolen eines Taugenichts. Zur Funktion des Pikarischen in Christian Reuters *Schelmuffsky*. In: Hoffmeister, Gerhart (Hrsg.): Der deutsche Schelmenroman im europäischen Kontext: Rezeption, Interpretation, Bibliographie. Amsterdam 1987 (Chloe 5), S. 127–149.
- Gruenter, Rainer: Simplex Eremita. Zum Einsiedler in Grimmelshausens *Simplicissimus*. In: Wolfenbütteler Barock-Nachrichten 18 (1991), S. 1–10.
- Guillén, Claudio: Zur Frage der Begriffsbestimmung des Pikaresken. In: Heidenreich, Helmut (Hrsg.): Pikarische Welt. Schriften zum europäischen Schelmenroman. Darmstadt 1969, S. 375–396.
- Hamidouche, Martina: Courasches Ehen: eine genderorientierte Untersuchung des Grimmelshausenromans. In: Colloquia Germanica 39/3–4 (2006), S. 231–242.
- Haug, Walter: Wandlungen des Fiktionalitätsbewußtseins vom hohen zum späten Mittelalter. In: Poag, James F./Fox, Thomas C. (Hrsg.): Entzauberung der Welt. Deutsche Literatur 1200–1500. Tübingen 1989, S. 1–17.
- Helbig, Martin: Vielstimmiges Erzählen. Über die besondere Bedeutung von point of view und Erzählhaltung in Grimmelshausens *Springinsfeld*. In: *Simpliciana* 37 (2015), S. 105–119.
- Hess, Peter: The Poetics of Masquerade: Clothing and the Construction of Social, Religious, and Gender Identity in Grimmelshausen’s *Simplicissimus*. In: Otto, Karl F. (Hrsg.): A Companion to the Works of Grimmelshausen. Rochester/ NY 2003 (Studies in German Literature, Linguistics, and Culture 67), S. 299–332.
- Heßelmann, Peter: Gaukelpredigt. Simplicianische Poetologie und Didaxe. Zu allegorischen und emblematischen Strukturen in Grimmelshausens Zehn-Bücher-Zyklus. Frankfurt/Main u.a. 1988, S. 226–232.
- Heßelmann, Peter: Fiktion und Wahrheit. Poetologische und hermeneutische Reflexe in Grimmelshausens Baldanders-Episode. In: *Simpliciana* 20 (1998), S. 165–188.
- Hillen, Gerd: „Warumb das, Courasche?“ Grimmelshausens Misogynie in Text, Kontext und Kritik. In: Hardin, James/Jungmayr, Jörg (Hrsg.): „Der Buchstab tödt – der Geist macht lebendig“. FS zum 60. Geburtstag von Hans-Gert Roloff, Bd. 2. Bern u.a. 1992, S. 849–845.
- Hillenbrand, Rainer: Der traurige Simplicissimus. Über den Zusammenhang von Melancholie und Narrheit in Grimmelshausens „Simplicissimus“. In: Schillinger, Jean (Hrsg.): Der Narr in der deutschen Literatur im Mittelalter und in

- der Frühen Neuzeit. Bern u.a. 2009 (Jahrbuch für internationale Germanistik 96), S. 249–259.
- Honold, Alexander: Travestie und Transgression. Pikaro und verkehrte Welt bei Grimmelshausen. In: Ehland, Christoph/Fajen, Robert (Hrsg.): Das Paradigma des Pikaresken/The Paradigm of the Picaresque. Heidelberg 2007 (GRM-Beiheft 30), S. 201–229.
- Huber, Martin: Erzählen. In: Ders./Schmid, Wolf (Hrsg.): Grundthemen der Literaturwissenschaft: Erzählen. Berlin/Boston 2018 (Grundthemen der Literaturwissenschaft), S. 3–11.
- Hügel, Hans-Otto: Lob des Mainstreams. Zu Begriff und Geschichte von Unterhaltung und Populärer Kultur. Köln 2007.
- Hutchinson, Christopher: Textual Infection: Syphilis in Grimmelshausen's *Coutrasche*. In: Seminar: A Journal of Germanic Studies 58/2 (2022), S. 127–148.
- Kaminski, Lars: *Vita Simplicii*. Einsiedlerleben und Antoniusverehrung bei Grimmelshausen. Frankfurt/Main 2010.
- Kaminski, Nicola: Narrator absconditus oder Der Ich-Erzähler als „verschwundener Kerl“. Von der erzählten Utopie zu utopischer Autorschaft in Grimmelshausens ‚Simplicianischen Schriften‘. In: DVjs 74/3 (2000), S. 367–394.
- Kaminski, Nicola: Von Plißine nach Schelmerode. Schwellenexperimente mit der „Frau Mutter Sprache“ in Christian Reuters Schlampampe-Projekt. In: Heudecker, Sylvia/Niefanger, Dirk/Wesche, Jörg (Hrsg.): Kulturelle Orientierung um 1700. Traditionen, Programme, konzeptionelle Vielfalt. Tübingen 2004 (Frühe Neuzeit 93), S. 236–262.
- Kaminski, Nicola: „Jetzt höre dann deines Schwagers Ankunfft“ oder Wie der „abenteuerliche Springinsfeld“ des „eben so seltsamen Simplicissimi“ Leben in ein neues Licht setzt. In: Arnold, Heinz Ludwig (Hrsg.): Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen. München 2008 (text + kritik. Sonderband), S. 173–201.
- Kaminski, Nicola: Autorschaft aus der Beernhaut – Brentano, Grimmelshausen, Herzbruder und Schelmuffskys große Ratte. In: Landfester, Ulrike/Simon, Ralf (Hrsg.): Gabe, Tausch, Verwandlung. Übertragungsökonomien im Werk Clemens Brentanos. Würzburg 2009, S. 87–107.
- Kaminski, Nicola: Wer ist Philarchus Grossus? Simplicianische Autorschaftsmachinationen im narrativen Hintergrund. In: Simpliciana 37 (2015), S. 143–171.
- Kiening, Christian: Das wilde Subjekt. Kleine Poetik der Neuen Welt. Göttingen 2006 (Historische Semantik 9).
- Kiening, Christian: ‚Erfahrung‘ und ‚Vermessung‘ der Welt in der Frühen Neuzeit. In: Glauser, Jürg/Kiening, Christian (Hrsg.): Text – Bild – Karte. Kartographien der Vormoderne. Freiburg/Breisgau u.a. 2007 (Litterae 105), S. 221–251.
- Kiening, Christian: Poetik des Kalenders in der Zeit des frühen Buchdrucks. Studien und Texte. Zürich 2020 (Mediävistische Perspektiven 9).

- Kiening, Christian: Die Erschaffung literarischer Welten im späten Mittelalter. In: Leppin, Volker (Hrsg.): Schaffen und Nachahmen. Kreative Prozesse im Mittelalter. Berlin/Boston 2021 (Das Mittelalter. Beihefte 16), S. 107–124
- Kipf, Johannes Klaus: Auctor ludens. Der Topos des spielerischen Schreibens in poetologischen Paratexten unterhaltender Literatur im Renaissance-Humanismus und in der deutschen Literatur der frühen Neuzeit. In: Anz, Thomas/Kaulen, Heinrich (Hrsg.): Literatur als Spiel. Evolutionsbiologische, ästhetische und pädagogische Konzepte. Berlin/New York 2009 (spectrum Literaturwissenschaft 22), S. 209–229.
- Klauk, Tobias/Köppe, Tilmann (Hrsg.): Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch. Berlin/Boston 2014 (Revisionen 4).
- Klein, Wolf Peter: Die deutsche Sprache in der Gelehrsamkeit der frühen Neuzeit. Von der *lingua barbarica* zur *HauptSprache*. In: Jaumann, Herbert (Hrsg.): Diskurse der Gelehrenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch. Berlin/New York 2011, S. 465–516.
- Kleinjung, Malte: Pikareske Ökonomie – Grimmelshausens *Der seltsame Springinsfeld* im diskursiven Kontext des 17. Jahrhunderts. Berlin u.a. 2021 (Mikrokosmos 87).
- Kleinschmidt, Erich: Die Wirklichkeit der Literatur. Fiktionsbewußtsein und das Problem der ästhetischen Realität von Dichtung in der Frühen Neuzeit. In: DVjs 56 (1982), S. 174–197.
- Köbele, Susanne: *heilicheit durchbrechen*. Grenzfälle von Heiligkeit in der mittelalterlichen Mystik. In: Hamm, Berndt/Herbers, Klaus/Stein-Kecks, Heidrun (Hrsg.): Sakralität zwischen Antike und Neuzeit. Stuttgart 2007 (Beiträge zur Hagiographie 6), S. 147–169.
- Köbele, Susanne/Quast, Bruno: Perspektiven einer mediävistischen Säkularisierungsdebatte. Zur Einführung. In: Dies. (Hrsg.): Literarische Säkularisierung im Mittelalter. Berlin 2014 (Literatur | Theorie | Geschichte 4), S. 9–20.
- Köbele, Susanne: *Owê, owê, daz wænen*. Liebeswahn, lusorisch. Zu Hadamars von Laber *Jagd*. In: Nowakowski, Nina/Schnyder, Mireille (Hrsg.): Wahn, Witz und Wirklichkeit. Poetik und Episteme des Wahns vor 1800. Paderborn 2021 (Traum – Wissen – Erzählen 11), S. 31–70.
- Köppe, Tilmann: Fiktionalität in der Neuzeit. In: Klauk, Tobias/Köppe, Tilmann (Hrsg.): Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch. Berlin/Boston 2014 (Revisionen 4), S. 419–439.
- Körber, Esther-Beate: Öffentlichkeiten der frühen Neuzeit: Teilnehmer, Formen, Institutionen und Entscheidungen öffentlicher Kommunikation im Herzogtum Preußen von 1552 bis 1618. Berlin/New York 1998 (Beiträge zur Kommunikationsgeschichte 7).
- Konrad, Eva-Maria: Panfiktionalismus. In: Klauk, Tobias/Köppe, Tilmann (Hrsg.): Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch. Berlin/Boston 2014 (Revisionen 4), S. 235–254.
- Koschorke, Albrecht: Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie. Frankfurt/Main 2012.

- Koschorke, Albrecht: Das Mysterium des Realen in der Moderne. In: Lethen, Helmut/Jäger, Ludwig/Koschorke, Albrecht (Hrsg.): Auf die Wirklichkeit zeigen. Zum Problem der Evidenz in den Kulturwissenschaften. Ein Reader. Frankfurt/New York 2015 (Schauplätze der Evidenz 2), S.13–38.
- Krämer, Jörg: Johann Beers Romane. Poetologie, immanente Poetik und Rezeption ‚niederer‘ Texte im späten 17. Jahrhundert. Frankfurt/Main u.a. 1991 (Mikrokosmos 28).
- Krämer, Jörg: Pflaumen und Kerne, Schleckwerck und Pillen? Funktionen unterhaltenden Erzählens bei Harsdörffer, Grimmelshausen und Beer. In: Eybl, Franz M./Wirtz, Irmgard M. (Hrsg.): *Delectatio*. Unterhaltung und Vergnügen zwischen Grimmelshausen und Schnabel. Bern u.a. 2009 (Beihefte zu *Simpliciana* 4), S. 65–83.
- Krämer, Jörg: ‚Frommer Betrug‘ am Leser? Unterhaltung und Klugheitslehre in Christian Weises *Politischem Näscher* (1678). In: Mohr, Jan/Struwe, Carolin/Waltenberger, Michael (Hrsg.): Pikarische Erzählverfahren. Zum Roman des 17. und 18. Jahrhunderts. Berlin/Boston 2016 (Frühe Neuzeit 206), S. 225–243.
- Kraft, Stephan: Zwischen anverwandt und anverwandelt: Familienkonzepte in Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*. In: *Simpliciana* 34 (2012), S.259–280.
- Kraft, Stephan: Magie oder Teufelslist? Die inversen Geschäfte mit dem Spiritus familiaris im *Trutz Simplex*. In: *Simpliciana* 40 (2018), S. 27–43.
- Kraus, Esther: Art. Autobiografie. In: Lamping, Dieter (Hrsg.): Handbuch der literarischen Gattungen. Stuttgart 2009, S. 22–30.
- Kremer, Manfred: Vom Pikaro zum Landadeligen: Johann Beers *Jucundus Jucundissimus*. In: Hoffmeister, Gerhart (Hrsg.): Der deutsche Schelmenroman im europäischen Kontext. Rezeption, Interpretation, Bibliographie. Amsterdam 1987 (Chloe 5), S. 113–126.
- Kremer, Manfred: Wirklichkeitsnähe und Barockliteratur. Zur Gestaltung der Realität bei Grimmelshausen und Beer. In: *Simpliciana* 13 (1991), S. 143–156.
- Krings, Marcel: Im Wald der Schrift. Poetologische Botanik in Grimmelshausens *Simplicissimus*. In: *Euphorion* 112 (2017), S. 445–460.
- Krüger, Klaus (Hrsg.): curiositas. Welterfahrung und ästhetische Neugierde im Mittelalter und früher Neuzeit. Göttingen 2002 (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 15).
- Kuhn, Roman: Wahre Geschichten, frei erfunden. Verhandlungen und Markierungen von Fiktion im Peritext. Berlin/Boston 2018 (WeltLiteraturen/World Literatures 15).
- Kurz, Gerhard: Klatsch als Literatur, Literatur als Klatsch. In: Braungart, Wolfgang (Hrsg.): Kitsch. Faszination und Herausforderung des Banalen und Trivialen. Tübingen 2002 (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte 112), S. 71–82.

- Lämke, Oliver: Zirkulationsmittel und hermeneutischer Zirkel. Zum Geldmotiv im simplicianischen Zyklus. In: *Simpliciana* 27 (2005), S. 135–156.
- Laufhütte, Hartmut/Titzmann, Michael: Zur Einleitung: Die historische Leistung frühneuzeitlicher Heterodoxien. In: Dies. (Hrsg.): *Heterodoxie in der Frühen Neuzeit*. Tübingen 2006 (*Frühe Neuzeit* 117), S. 1–4.
- Lepper, Marcel: „[...] die gantze weite Welt sey ihm ein grosses Buch [...]“. Buchwelt und Weltbuch in der simplicianischen *Continuatio*. In: *Simpliciana* 26 (2004), S. 389–402.
- Lethen, Helmut/Jäger, Ludwig/Koschorke, Albrecht (Hrsg.): *Auf die Wirklichkeit zeigen. Zum Problem der Evidenz in den Kulturwissenschaften. Ein Reader*. Frankfurt/New York 2015 (*Schauplätze der Evidenz* 2).
- Leyh, Valérie: Geräusch, Gerücht, Gerede. Formen und Funktionen der Fama in Erzähltexten Theodor Storms und Arthur Schnitzlers. Berlin 2016 (*Husumer Beiträge zur Storm-Forschung* 11).
- Lickhardt, Maren: Macht und Ohnmacht des letzten Wortes in Grimmelshausens *Der seltsame Springinsfeld*. In: *Simpliciana* 37 (2015), S. 187–204.
- Lickhardt, Maren/Schuhen, Gregor/Velten, Hans Rudolf (Hrsg.): *Transgression and Subversion. Gender in the Picaresque Novel*. Berlin 2018.
- Lieb, Ludger: Essen und Erzählen. Zum Verhältnis zweier höfischer Interaktionsformen. In: Ders./Müller, Stephan (Hrsg.): *Situationen des Erzählens. Aspekte narrativer Praxis im Mittelalter*. Berlin/New York 2002 (*Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte* 20), S. 41–67.
- Liebermann, Anna-Lena: Art. Wald, Lichtung, Rodung, Baum. In: Renz, Tilo/Hanauska, Monika/Herweg, Mathias (Hrsg.): *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch*. Berlin/Boston 2021, S. 547–561.
- Lindenmann, Katja: Gerücht, Gericht, Gender. Das *berühen* in Zürich 1523 bis 1618. Masterarbeit masch. Zürich 2022.
- Lobenstein-Reichmann: Sprachliche Ausgrenzung im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Berlin/Boston 2013 (*Studia Linguistica Germanica* 117).
- Löffler, Jörg: Klangmagische Kontradiktionen. Zur Lautstruktur des ‚Nachtigallenlieds‘ aus Grimmelshausens „Simplicissimus“. In: Arnold, Heinz Ludwig (Hrsg.): *Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen*. München 2008 (text + kritik. Sonderband), S. 128–135.
- Loos, Christian: Das satirische Schreiben bei Grimmelshausen als wirklichkeitserschließende Leistung. Zur epistemischen Sichtbarmachung des Verborgenen. In: *Simpliciana* 43 (2022), S. 95–118.
- Luhmann, Niklas: *Die Realität der Massenmedien*. 2., erweiterte Auflage. Opladen 1996.
- Mahlmann-Bauer, Barbara: Grimmelshausens Gespenster. In: *Simpliciana* 36 (2004), S. 105–140.
- Malakaj, Ervin: Courasche and the Queer Life of Objects. In: Fuhrmann, Daniela/Pailer, Gaby (Hrsg.): *In/Securities. Queer Life Narratives of Early Modern Times*. Bern u.a. 2024 (*JIG A* 152), S. 55–73.

- Matuschek, Stefan: Literatur und Lebenswelt. Zum Verhältnis von wissenschaftlichem und nicht-wissenschaftlichem Literaturverständnis. In: Löck, Alexander/ Urbach, Jan (Hrsg.): Der Begriff der Literatur. Transdisziplinäre Perspektiven. Berlin/New York 2010 (spectrum Literaturwissenschaft/spectrum Literature 24), S. 289–308.
- Menkhaus, Torsten: „O große Liebe gegen uns undankbare Menschen!“ Aspekte der Selbstfindung und Menschwerdung in Grimmelshausens *Simplicissimus* und in der *Continuatio*. Marburg 2011.
- Menkhaus, Torsten: „Neige mein Herz zu deinen Zeugnissen“ – Simplicius: Auserwählter Gottes? In: *Simpliciana* 34 (2012), S. 281–303.
- Menkhaus, Torsten: Zeichen – Sprache – Fiktionalitätseingeständnis. Zur Baldanders-Episode in Grimmelshausens *Simplicissimus*. In: *Simpliciana* 36 (2014), S. 325–336.
- Merzhäuser, Andreas: Satyrische Selbstbehauptung. Innovation und Tradition in Grimmelshausens „Abentheuerlichem Simplicissimus Teutsch“. Göttingen 2002.
- Meyer, Matthias: Die Verfügbarkeit der Fiktion. Interpretationen und poetologische Untersuchungen zum Artusroman und zur aventiurehaften Dietrichepik im 13. Jahrhundert. Heidelberg 1994 (GRM-Beiheft 12).
- Möller, Sarah: Das kaleidoskopische Buch. Perspektiven auf Grimmelshausens „Springinsfeld“. In: Hagedorn, Kim/Hofmann, Tim/Möller, Sarah (Hrsg.): Provozierte Bewunderung. Paderborn 2022 (Poetik und Ästhetik des Stauens 8), S. 135–148.
- Möller, Sarah: ‚Clothes Make the Man‘: Fashion/ing Grimmelshausen’s Picaros. In: Fuhrmann, Daniela/Pailer, Gaby (Hrsg.): In/Securities. Queer Life Narratives of Early Modern Times. Bern u.a. 2024 (JIG A 152), S. 37–53.
- Mohr, Jan: Inseln und Inselräume. Kontingenz in Grimmelshausens und Dürers Schelmenromanen. In: Wilkens, Anna E./Ramponi, Patrick/Wendt, Helge (Hrsg.): Inseln und Archipele. Kulturelle Figuren des Insularen zwischen Isolation und Entgrenzung. Bielefeld 2011, S. 225–243.
- Mohr, Jan/Waltenberger, Michael (Hrsg.): Das Syntagma des Pikaresken. Heidelberg 2014 (GRM-Beiheft 58).
- Mohr, Jan/Struwe, Carolin/Waltenberger, Michael (Hrsg.): Pikarische Erzählverfahren. Zum Roman des 17. und 18. Jahrhunderts. Berlin/Boston 2016 (Frühe Neuzeit 206).
- Mohr, Jan/Struwe, Carolin/Waltenberger, Michael: Pikarische Erzählverfahren. Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): Pikarische Erzählverfahren. Zum Roman des 17. und 18. Jahrhunderts. Berlin/Boston 2016 (Frühe Neuzeit 206), S. 3–33.
- Moos, Peter von: Das Öffentliche und das Private im Mittelalter. Für einen kontrollierten Anachronismus. In: Melville, Gert/Moos, Peter von (Hrsg.): Das Öffentliche und das Private in der Vormoderne. Köln u.a. 1998 (Norm und Struktur 10), S. 3–83.
- Müller, Jan-Dirk: *curiositas* und *erfahrung* der Welt im frühen deutschen Prosaroman. In: Grenzmann, Ludger/Stackmann, Karl (Hrsg.): Literatur und Laien-

- bildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Stuttgart 1984 (Germanistische Symposien Berichtsbände 5), S. 252–271.
- Müller, Jan-Dirk: *Erfahrung* zwischen Heilssorge, Selbsterkenntnis und Entdeckung des Kosmos. In: *Daphnis* 15 (1986), S. 307–342.
- Müller, Jan-Dirk/Robert, Jörg: Poetik und Pluralisierung in der Frühen Neuzeit – eine Skizze. In: Dies. (Hrsg.): *Maske und Mosaik. Poetik, Sprache, Wissen im 16. Jahrhundert*. Berlin 2007 (Pluralisierung & Autorität 11), S. 7–47.
- Müller, Jan-Dirk: Erneuerungspathos und Pluralisierung. Renaissance, Humanismus und Reformation in ihren wechselseitigen Ansprüchen. Hannover 2019 (Neue Perspektiven der Frühneuzeitforschung 1).
- Müller, Klaus-Detlef: Einfallslosigkeit als Erzählprinzip. Zu Christian Reuters *Schelmuffsky*. In: Esselborn, Hans/Keller, Werner (Hrsg.): *Geschichtlichkeit und Gegenwart. FS für Hans Dietrich Irmscher zum 65. Geburtstag*. Köln u.a. ²1996 (Kölner germanistische Studien 34), S. 1–12.
- Müller, Maria E.: Der andere Faust. Melancholie und Individualität in der *Historia von D. Johann Fausten*. In: *DVjs* 60/4 (1986), S. 572–608.
- Münkler, Marina: Höllenangst und Gewissensqual. Gründe und Abgründe der Selbstsorge in der „Historia von D. Johann Fausten“. In: *Zeitschrift für Germanistik* NF 14/2 (2004), S. 249–264.
- Münkler, Marina: Narrative Ambiguität. Die Faustbücher des 16. bis 18. Jahrhunderts. Göttingen 2011 (Historische Semantik 15).
- Münkler, Marina: Legende/Lügende. Die protestantische Polemik gegen die katholische Legende und Luthers ‚Lugend von St. Johanne Chrysostomo‘. In: Schwerhoff, Gerd/Piltz, Eric (Hrsg.): *Gottlosigkeit und Eigensinn. Religiöse Devianz im konfessionellen Zeitalter*. Berlin 2015 (Zeitschrift für Historische Forschung. Beihefte 51), S. 122–147.
- Münkler, Marina: Einige Grundüberlegungen zum Konzept und zur Reichweite invektiver Gattungen. In: *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift Sonderheft 4: Invektive Gattungen. Formen und Medien der Herabsetzung* (2021), S. 1–9.
- Multhammer, Michael: „nöthig, nützlich und vergnüglich“. Zum Ort des Romans in der *Historia Literaria*. In: Bach, Oliver/Multhammer, Michael (Hrsg.): *Historia pragmatica. Der Roman des 18. Jahrhunderts zwischen Gelehrsamkeitsgeschichte und Autonomieästhetik*. Heidelberg 2020 (Reihe Siegen. Beiträge zur Literatur-, Sprach- und Medienwissenschaft 182), S. 65–81.
- Neuber, Wolfgang: Die Theologie der Geister in der Frühen Neuzeit. In: Baßler, Moritz/Gruber, Bettina/Wagner-Egelhaaf, Martina (Hrsg.): *Gespenster. Erscheinungen – Medien – Theorien*. Würzburg 2005, S. 25–37.
- Neuhaus, Marco: Überstudierte Phantasten. Exzesse der Gelehrsamkeit und Einbildungskraft bei Beer und Grimmelshausen. In: Nowakowski, Nina/Schnyder, Mireille (Hrsg.): *Wahn, Witz und Wirklichkeit. Poetik und Episteme des Wahns vor 1800*. Paderborn 2021 (Traum – Wissen – Erzählen 11), S. 207–222.
- Niefanger, Dirk: Konzepte, Verfahren und Medien kultureller Orientierung um 1700. In: Heudecker, Sylvia/Niefanger, Dirk/Wesche, Jörg (Hrsg.): *Kulturelle*

- Orientierung um 1700. Traditionen, Programme, konzeptionelle Vielfalt. Tübingen 2004 (Frühe Neuzeit 93), S. 9–30.
- Niefanger, Dirk: Romane als Verhaltenslehren. Zur galanten Poetik von Christian Thomasius und Erdmann Neumeister. In: Florack, Ruth/Singer, Rüdiger (Hrsg.): Die Kunst der Galanterie. Facetten eines Verhaltensmodells in der Literatur der Frühen Neuzeit. Berlin/Boston 2012 (Frühe Neuzeit 171), S. 341–353.
- Pietruschka, Marius: Der Spiritus familiaris in Grimmelshausens *Courasche* ein Flaschenteufel im historischen Kontext. In: *Simpliciana* 35 (2013), S. 371–394.
- Ratschow, Carl Heinz: Art. Gebet I. Religionsgeschichtlich. In: *Theologische Realenzyklopädie* (TRE) 12 (1984), S. 31–34.
- Rau, Susanne/Schwerhoff, Gerd: Öffentliche Räume in der Frühen Neuzeit. Überlegungen zu Leitbegriffen und Themen eines Forschungsfeldes. In: Dies. (Hrsg.): Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Köln 2004 (Norm und Struktur 21), S. 13–52.
- Rippl, Coralie: Art. Raum – Frühe Neuzeit. In: Contzen, Eva von/Tilg, Stefan (Hrsg.): *Handbuch Historische Narratologie*. Stuttgart 2019, S. 229–238.
- Röcke, Werner: Höllengelächter und Verlachen des Teufels. Inversionen von Lach- und Gewaltgemeinschaften im geistlichen Spiel des Mittelalters. In: Ansorge, Claudia/Dietl, Cora/Knäpper, Titus (Hrsg.): *Gewaltgenuss, Zorn und Gelächter. Die emotionale Seite der Gewalt in Literatur und Historiographie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Göttingen 2015, S. 147–160.
- Rötzer, Hans Gerd: *Pícaro – Landstörtzer – Simplicius. Studien zum niederen Roman in Spanien und Deutschland*. Darmstadt 1972 (Impulse der Forschung 4).
- Rötzer, Hans Gerd: ‚Novela picaresca‘ und ‚Schelmenroman‘ – Ein Vergleich. In: Wiedemann, Conrad (Hrsg.): *Literatur und Gesellschaft im deutschen Barock. Aufsätze*. Heidelberg 1979 (GRM-Beiheft 1), S. 30–76.
- Rötzer, Hans Gerd: *Der europäische Schelmenroman*. Stuttgart 2009 (RUB 17675).
- Rötzer, Hans Gerd: Geschlossene oder offene Erzählstruktur? Cervantes und die Pikareske. In: Mohr, Jan/Waltenberger, Michael (Hrsg.): *Das Syntagma des Pikaresken*. Heidelberg 2014 (GRM-Beiheft 58), S. 157–184.
- Roggenbuck, Stefanie: Polyphonie als übergeordnetes Erzählprinzip: Zur Strukturierung von Figur, Welt und Rezeption in Christian Reuters *Schelmuffsky* (1696/97). In: Moosmüller, Silvan/Previšić, Boris (Hrsg.): *Polyphonie und Narration*. Trier 2020 (RABE/RAVEN 7), S. 97–107.
- Rose, Dirk: Galanterie als Text. Methodologische Überlegungen zu Funktion und Status galanter Textproduktion. In: Florack, Ruth/Singer, Rüdiger (Hrsg.): *Die Kunst der Galanterie. Facetten eines Verhaltensmodells in der Literatur der Frühen Neuzeit*. Berlin/Boston 2012 (Frühe Neuzeit 171), S. 355–375.

- Roßbach, Nikola: Lust und Nutz. Historische, geistliche, mathematische und poetische *Erquickstunden* in der Frühen Neuzeit. Bielefeld 2015.
- Rusterholz, Peter: Scherz und Ernst bei Grimmelshausen und Johann Beer. Zur Typologie der Moralisierung. In: Ingen, Ferdinand van/Roloff, Hans-Gert (Hrsg.): Johann Beer. Schriftsteller, Komponist und Hofbeamter, 1655–1700. Beiträge zum Internationalen Beer-Symposium in Weißenfels, Oktober 2000. Bern u.a. 2003 (JIG A 70), S. 327–341.
- Sablotny, Antje: Metalegende. Die protestantische Lügende als invektive Metagattung. In: Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung 2 (2019), S. 148–200 (online: <https://doi.org/10.25619/BmE2019228>; Zugriff: 15.02.2022).
- Scheffel, Michael: Erzählen als anthropologische Universalie: Funktionen des Erzählens im Alltag und in der Literatur. In: Zymner, Rüdiger/Engel, Manfred (Hrsg.): Anthropologie der Literatur. Poetogene Strukturen und ästhetisch-soziale Handlungsfelder. Paderborn 2004, S. 121–138.
- Schillinger, Jean: Formen der Narrheit in Cervantes' *Don Quixote*, Sorels *Francion* und Grimmelshausens *Simplicissimus*. In: *Simpliciana* 29 (2007), S. 147–162.
- Schillinger, Jean: Eine fiktive Autobiographie zwischen Lüge, Traum und literarischen Reminiszenzen. Christian Reuters *Schelmuffsky* (1996/97). In: Knopper, Françoise/Fink, Wolfgang (Hrsg.): Das Abseits als Zentrum. Autobiographien von Außenseitern im 18. Jahrhundert. Halle 2017 (Wissensdiskurse im 17. und 18. Jahrhundert 5), S. 83–100.
- Schmitt, Axel: Intertextuelles Verwirrspiel – Grimmelshausens *Simplicianische* Schriften im Labyrinth der Sinnkonstitution. In: *Simpliciana* 15 (1993), S. 69–87.
- Schneider, Almut: Teufelsklang und höllische Stille. Erzählen von Dissonanz im ‚Wigalois‘ des Wirnt von Gravenberg. In: Bockmann, Jörn/Gold, Julia (Hrsg.): *Turpiloquium*. Kommunikation mit Teufeln und Dämonen in Mittelalter und Früher Neuzeit. Würzburg 2017 (Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie 41), S. 83–102.
- Schneiders, Siegfried: „Edel Ingenium“ und Melancholie. Zur Schreibmotivation Grimmelshausens. In: *Simpliciana* 10 (1988), S. 61–78.
- Schnelle, Udo: Art. Taufe II. Neues Testament. In: *Theologische Realenzyklopädie* (TRE) 32 (2001), S. 663–674.
- Schock, Flemming: Gespräch und Zerstreuung. Mechanismen barocken Unterhaltungswissens am Beispiel Erasmus Franciscis (1624–1697). In: *Daphnis* 44/3 (2016), S. 320–339.
- Schönhaar, Rainer: Pikaro und Eremit. Ursprung und Abwandlungen einer Grundfigur des europäischen Romans vom 17. und 18. Jahrhundert. In: Kunz, Josef (Hrsg.): *Dialog. Literatur und Literaturwissenschaft im Zeichen deutsch-französischer Begegnung*. Berlin 1973, S. 43–94.
- Schütze, Robert: Der Schreiber und das Geld. Ökonomien der Einbildungskraft. In: *Simpliciana* 40 (2018), S. 243–271.

- Schuldt, Christian: Klatsch! Vom Geschwätz im Dorf zum Gezwitscher im Netz. Frankfurt/Main/Leipzig 2009.
- Schulz, Armin: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive. 2., durchgesehene Auflage. Hrsg. von Manuel Braun/Alexandra Dunkel/Jan-Dirk Müller. Berlin/München/Boston 2015.
- Schulz, Verena: Was ist rhetorische Wirkung? Zum Verhältnis von ‚Logos‘, ‚Pathos‘ und ‚Ethos‘. In: Erler, Michael/Tornau, Christian (Hrsg.): Handbuch Antike Rhetorik. Berlin/Boston 2019 (Handbücher Rhetorik 1), S. 557–580.
- Schwerhoff, Gerd: Kommunikationsraum Dorf und Stadt. Einleitung. In: Burkhardt, Johannes/Werkstetter, Christine (Hrsg.): Kommunikation und Medien in der Frühen Neuzeit. München 2005 (Beihefte der HZ, NF 41), S. 137–146.
- Seeber, Stefan: Diesseits der Epochenschwelle. Der Roman als vormoderne Gattung in der deutschen Literatur. Göttingen 2017.
- Seitz, Manfred: Art. Vaterunser III. Kirchengeschichtlich und praktisch-theologisch. In: Theologische Realenzyklopädie (TRE) 34 (2002), S. 515–529.
- Siebenpfeiffer, Hania: „... im übrigen aber nur ein Bestial!“ Zur Figur des Bösen im *Simplicissimus Teutsch*. In: *Simpliciana* 34 (2013), S. 177–196.
- Simmank, Lothar: Heiligenleben und Utopismus. Aspekte der Satirentechnik Grimmelshausens. In: *Simpliciana* 10 (1988), S. 79–88.
- Solbach, Andreas: Evidentia und Erzähltheorie. Die Rhetorik anschaulichen Erzählens in der Frühmoderne und ihre antiken Quellen. München 1994 (Figuren 2).
- Solbach, Andreas: Der Sinn der Eremitenexistenz in Johann Beers Willenhag-Dilogie. In: Breuer, Dieter (Hrsg.): Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock, Bd. II. Wiesbaden 1995 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 25), S. 711–719.
- Solbach, Andreas: Grimmelshausens Courasche als unzuverlässige Erzählerin. In: *Simpliciana* 24 (2002), S. 141–164.
- Solbach, Andreas: Johann Beer. Rhetorisches Erzählen zwischen Satire und Utopie. Tübingen 2003 (Frühe Neuzeit 82).
- Späni, Marc: Poetische Gärtner und phaetonische Himmelsflieger. Formen poetologischer Reflexion im niederen Roman des 17. Jahrhunderts. Bern u.a. 2004 (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 41).
- Stierle, Karlheinz: Säkularisierung und Ästhetisierung im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. In: Vietta, Silvio/Uerlings, Herbert (Hrsg.): Ästhetik – Religion – Säkularisierung, Bd. 1: Von der Renaissance zur Romantik. München 2008, S. 55–74.
- Strässle, Thomas: „Vom Unverstand zum Verstand durchs Feuer“. Studien zu Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*. Bern u.a. 2001 (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 34).
- Strässle, Thomas: Auf der Suche nach dem verlorenen Vater: Pikarische Familienmuster. Am Beispiel von Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*. In: Brinker-von der Heyde, Claudia/Scheuer, Helmut (Hrsg.): Familienmuster –

- Musterfamilien. Zur Konstruktion von Familie in der Literatur. Frankfurt/Main 2004, S. 91–112.
- Strobel, Katja: Die Courage der Courasche: Weiblichkeit als Maskerade und groteske Körperlichkeit in Grimmelshausens Pikara-Roman. In: Bettinger, Elfi/Funk, Julika (Hrsg.): Maskeraden. Geschlechterdifferenz in der literarischen Inszenierung. Berlin 1995, S. 82–97.
- Strohmaier, Paul: Texturen der Zukunft. Traumdeutung und Roman in Früher Neuzeit (Rabelais, Sorel, Grimmelshausen). In: *Daphnis* 51 (2023), S. 108–130.
- Strohschneider, Peter: Zeit Tod Erzählen. Ansichten der *Teutschen Winter-Nächte* vor der Tradition des Novellare. In: Harms, Wolfgang/Valentin, Jean-Marie (Hrsg.): Mittelalterliche Denk- und Schreibmodelle in der deutschen Literatur der Frühen Neuzeit. Atlanta 1993 (Chloe 16), S. 269–300.
- Strohschneider, Peter: Kultur und Text. Drei Kapitel zur *Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi*, mit systematischen Zwischenstücken. In: Stegbauer, Kathrin/Vögel, Herfried/Waltenberger, Michael (Hrsg.): Kulturwissenschaftliche Frühneuzeitforschung: Beiträge zur Identität der Germanistik. Berlin 2004, S. 91–130.
- Strohschneider, Peter: Vorbericht. In: Ders. (Hrsg.): Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006. Berlin/New York 2009, S. IX–XIX.
- Struwe, Carolin: Episteme des Pikaresken. Modellierungen von Wissen im frühen deutschen Pikaroroman. Berlin/Boston 2016 (Frühe Neuzeit 199).
- Struwe-Rohr, Carolin: Erzählen *ab ovo*. Zur Verkoppelung von biographischen und textuellen Ursprüngen im ‚niederem Roman‘ des 17. Jahrhunderts. In: Feichtenschlager, Martina/Tschachtli, Sarina (Hrsg.): Fruchtbarkeit und Poiesis im 16. und 17. Jahrhundert. Würzburg 2022 (Philologie der Kultur 15), S. 47–64.
- Szarka, Eveline: Sinn für Gespenster. Spukphänomene in der reformierten Schweiz (1570–1730). Wien 2022 (Zürcher Beiträge zur Geschichtswissenschaft 12).
- Tarot, Rolf: Grimmelshausens Realismus. In: Rasch, Wolfdietrich/Geulen, Hans/Haberkamm, Klaus (Hrsg.): Rezeption und Produktion zwischen 1570–1730. Bern/München 1972, S. 233–266.
- Tatlock, Lynne: Fact and the Appearance of Factuality in the Novels of Johann Beer. In: *Daphnis* 15/2 (1986), S. 593–621.
- Tatlock, Lynne: Männliches Subjekt, weibliches Objekt. Zur Geschlechterdifferenz in Johann Beers Willenhag-Romanen. In: Jacobsen, Roswitha (Hrsg.): Weißenfels als Ort literarischer und künstlerischer Kultur im Barockzeitalter. Amsterdam/Atlanta 1994, S. 217–239.
- Tatlock, Lynne: Engendering Social Order: From Costume Autobiography to Conversation Games in Grimmelshausen's *Simpliciana*. In: Otto, Karl F. (Hrsg.): A Companion to the Works of Grimmelshausen. Rochester/NY

2003 (Studies in German Literature, Linguistics, and Culture 67), S. 269–298.

- Tatlock, Lynne: Hunger Pangs: Embodied Narration and Emergent Subjectivity in the Early Pseudo-Autobiographical Novel. In: Schwarz, Alexander/Schiltknecht, Catalina/Wahlen, Barbara (Hrsg.): Körper – Kultur – Kommunikation/Corps – Culture – Communication. Bern 2014 (Tausch 18), S. 369–379.
- Titzmann, Michael: Religiöse Abweichung in der Frühen Neuzeit: Relevanz – Formen – Kontexte. In: Laufhütte, Hartmut/Titzmann, Michael (Hrsg.): Heterodoxie in der Frühen Neuzeit. Tübingen 2006 (Frühe Neuzeit 117), S. 5–118.
- Trappen, Stefan: Grimmelshausen und die menippeische Satire. Eine Studie zu den historischen Voraussetzungen der Prosasatire im Barock. Tübingen 1994 (Studien zur deutschen Literatur 132).
- Treppmann, Egon: Besuche aus dem Jenseits. Geistererscheinungen auf dem deutschen Theater im Barock. Konstanz 1999.
- Ukena, Peter: Tagesschrifttum und Öffentlichkeit im 16. und 17. Jahrhundert in Deutschland. In: Blühm, Elger/Gebhardt, Hartwig (Hrsg.): Presse und Geschichte. Beiträge zur historischen Kommunikationsforschung München 1977 (Studien zur Publizistik 23), S. 35–53.
- Valentin, Jean-Marie: ‚Wenn du nicht im Sinn hast, dich zu bekehren, warumb willst du dann deinen Lebenslauf beichtsweis erzählen und aller Welt deine Laster offenbarn?‘ Zu den theologischen und ästhetischen Implikationen des Anfangskapitels von Grimmelshausens *Landstörzerin Courasche*. In: *Simpliciana* 10 (1988), S. 89–104.
- Valentin, Jean-Marie: Französischer ‚Roman comique‘ und deutscher Schelmenroman. Opladen 1992 (Vorträge Geisteswissenschaften 315).
- Vellusig, Robert: Johann Beer und die Poetik des Zeitvertreibs. Zur Medien- und Kulturgeschichte des kurzweiligen Erzählens. In: *Daphnis* 37/3–4 (2008), S. 487–522.
- Villon-Lechner, Alice: Der entschwindende Erzähler. Zur Selbstreflexion des Mediums in Christian Reuters Roman *Schelmuffsky*. In: *Simpliciana* 8 (1986), S. 89–95.
- Wagener, Hans: Simplicissimo zu Trutz! Zur Struktur von Grimmelshausens COURASCHE. In: *German Quarterly* XLIII/2 (1970), S. 177–187.
- Wagner-Egelhaaf, Martina: Autobiographie. Stuttgart/Weimar ²2005 (Sammlung Metzler 323).
- Wagner-Egelhaaf, Martina: Introduction: Autobiography/Autofiction Across Disciplines. In: Dies. (Hrsg.): *Handbook of Autobiography/Autofiction, Volume I: Theory and Concepts*. Berlin/Boston 2019, S. 1–7.
- Walker, Claire: Whispering *Fama*: Talk and Reputation in Early Modern Society. In: Kerr, Heather/Walker, Claire (Hrsg.): *Fama and her Sisters. Gossip and Rumour in Early Modern Europe*. Turnhout 2015 (Early Modern Research 7), S. 9–35.

- Wehrhahn-Stauch, Liselotte: Art. Bär. In: Lexikon der christlichen Ikonografie (LCI) 1 (1968), Sp. 242–244.
- Weidner, Daniel/Mauz, Andreas: Literatur und Religion, paradigmatisch. Zur Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): Literatur und Religion. Paradigmen der Forschung. Berlin/Heidelberg 2023 (Studien zu Literatur und Religion/Studies on Literature and Religion 6), S. 1–31.
- Werber, Niels/Lickhardt, Maren (Hrsg.): Transformationen des Pikarischen. Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 175 (2014).
- Werner, Lukas: Räume, Zeiten und Welten in Grimmelshausens *Simplicissimus*. In: Bartsch, Christoph/Bode, Frauke (Hrsg.): Welt(en) Erzählen. Paradigmen und Perspektiven. Berlin/Boston 2019 (Narratologia 65), S. 387–407.
- Wesche, Jörg: Die Leibhaftigkeit der Gespenster. Theatergeists Rollenspiel bei Gryphius und *Der Höllische Proteus* Erasmus Franciscus. In: Wolfenbütteler Barock-Nachrichten 32/1–2 (2005), S. 69–90.
- Wiedemann, Conrad: Die Herberge des alten Simplicissimus. Zur Deutung des „Seltzamen Springinsfeld“ von Grimmelshausen. In: GRM 33 (1983), S. 394–409.
- Wiethölter, Waltraud: „Baldanderst Lehr und Kunst“. Zur Allegorie des Allegorischen in Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*. In: DVjs 68 (1994), S. 45–65.
- Wiethölter, Waltraud: „Schwartz und Weiß aus einer Feder“ oder Allegorische Lektüren im 17. Jahrhundert: Gryphius, Grimmelshausen, Greiffenberg. In: DVjs 73/1 (1999), S. 122–151.
- Williams, Meg: „Zu Notdurfft der Schreiberey.“ Die Einrichtung der frühneuzeitlichen Kanzlei. In: Freist, Dagmar (Hrsg.): Diskurse – Körper – Artefakte. Historische Praxeologie in der Frühneuezeitforschung. Bielefeld 2015 (Praktiken der Subjektivierung 4), S. 335–372.
- Wilpert, Gero von: Die deutsche Gespenstergeschichte. Motiv – Form – Entwicklung. Stuttgart 1994 (KTA 406).
- Wirth, Uwe: „... habt ihr denn keine Mäuler mehr?“ Die Performanz des komischen Körpers in Grimmelshausens *Simplicissimus*. In: Arend, Stefanie u.a. (Hrsg.): Anthropologie und Medialität des Komischen im 17. Jahrhundert (1580–1730). Amsterdam/New York 2008 (Chloe 40), S. 171–187.
- Wirtz, Irmgard M.: Zur Poetik der Unterhaltung. Ein diskursives Feld zwischen Roman und Ethik um 1680. In: Eybl, Franz E./Wirtz, Irmgard M. (Hrsg.): *Delectatio*. Unterhaltung und Vergnügen zwischen Grimmelshausen und Schnabel. Bern u.a. 2009 (Beihefte zu Simpliciana 4), S. 101–119.
- Wolf, Burkhardt: Ein Rattenmann auf Kavalierstour. Phantastische Aufklärung in Christian Reuters *Schelmuffsky*. In: Poetica 48/3–4 (2016), S. 305–331.
- Zeisberg, Simon: Oeconomische Versetzungen. Grimmelshausens Erzählen vom Haus im Spielfeld simplicianischen Wissens vom Menschen. In: Simpliciana 34 (2012), S. 143–157.
- Zeisberg, Simon: Das verschimmelnde Geld des Pharaos. Grimmelshausens Poetik zwischen Ökonomie und Natur. In: Richter, Sandra/Garner, Guillaume

- (Hrsg.): ‚Eigennutz‘ und ‚gute Ordnung‘. Ökonomisierungen der Welt im 17. Jahrhundert. Wiesbaden 2016 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 54), S. 429–448.
- Zeisberg, Simon: Orte des Eigenen, Orte des Anderen. Zur Poetik des Handelns in Johann Beers pikarischen Romanen. In: Mohr, Jan/Struwe, Carolin/Waltenberger, Michael (Hrsg.): Pikarische Erzählverfahren. Zum Roman des 17. und 18. Jahrhunderts. Berlin/Boston 2016 (Frühe Neuzeit 206), S. 205–225.
- Zeisberg, Simon: Das Handeln des Anderen. Pikarischer Roman und Ökonomie im 17. Jahrhundert. Berlin/Boston 2019 (Frühe Neuzeit 216).
- Zeller, Rosemarie: Naturwunder, Wunderbücher und ihre Rolle in Grimmelshausens Werk. In: *Simpliciana* 26 (2004), S. 77–104.
- Zeller, Rosemarie: Intertextuelle Bezüge zwischen den simplicianischen Büchern und den simplicianischen Kalendern. In: *Simpliciana* 39 (2017), S. 303–323.
- Zeuch, Ulrike: Verführung als die wahre Gewalt? Weibliche Macht und Ohnmacht in Grimmelshausens *Courasche* und *Simplicissimus*. In: *Simpliciana* 31 (2009), S. 143–160.
- Zeuch, Ulrike: Das Versprechen der „ewigen Seligkeit“. Rhetorische Übertragung als Problem in Grimmelshausens *Simplicissimus*. In: Müller Nielaba, Daniel/Schumacher, Yves/Steier, Christoph (Hrsg.): Rhetorik der Übertragung. Würzburg 2013, S. 19–31.
- Zipfel, Frank: Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität. Analysen zur Fiktion in der Literatur und zum Fiktionsbegriff in der Literaturwissenschaft. Berlin 2001 (Allgemeine Literaturwissenschaft – Wuppertaler Schriften 2).
- Zipfel, Frank: Panfictionality/Panfictionalism. In: Fludernik, Monika/Ryan, Marie-Laure (Hrsg.): Narrative Factuality. A Handbook. Berlin/Boston 2020 (Revisionen 6), S. 127–132.

