

Kulturwissenschaftliche Frühneuzeitforschung

Beiträge zur Identität der Germanistik

Herausgegeben von
Kathrin Stegbauer, Herfried Vögel,
Michael Waltenberger

ERICH SCHMIDT VERLAG

Peter Strohschneider

Kultur und Text

Drei Kapitel zur *Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi*, mit systematischen Zwischenstücken

Erstes Kapitel

Im Ende einer Geschichte kann immer ein neuer Anfang liegen. Daß der Protagonist am Schluß der *Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi*¹ im Nirgendwo der sogenannten Kreuzinsel verbleibt, schließt darum seine spätere Rückkehr ins barocke Nachkriegsdeutschland keineswegs aus.² Aber auch schon innerhalb der Erzählzusammenhänge dieses „schwierigste[n]“ aller simplicianischen Bücher³ kann dem endgültigen

¹ Alle Zitate in Text und Fußnoten folgen (mit Seiten- und Zeilenangabe) der Ausgabe: Grimmelshausen, *Der Abentheurliche Simplicissimus Teutsch und Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi*. 2., durchgesehene und erweiterte Aufl. Hg. von Rolf Tarot. (Grimmelshausen. Gesammelte Werke in Einzelausgaben) Tübingen 1984; fallweise verglichen wurde: Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen, *Werke* I.1. Hg. von Dieter Breuer. (Bibliothek deutscher Klassiker 44 / Bibliothek der frühen Neuzeit 4/1) Frankfurt/M. 1989. – Diskutieren konnte ich die folgenden Überlegungen nicht nur auf dem Neuburger Kolloquium sowie an der Universität Greifswald, sondern zuvor auch mit Studierenden und Mitarbeitern in Dresden, von denen ich hier allein Ludger Lieb besonders hervorhebe, sowie mit Fritz Heiner Mutschler und Karl-Siegbert Rehberg. Dafür will ich mich auch an dieser Stelle herzlich bedanken.

² Vgl. etwa Grimmelshausen, *Der seltzame Springinsfeld*. Hg. von Franz Günter Sieveke. (Grimmelshausen. Gesammelte Werke in Einzelausgaben) Tübingen 1969, 12.12ff.; oder die „Vorrede“ zur Ausgabe E⁴ des Simplicissimus-Romans (abgedruckt in der Ausgabe von Tarot [Anm. 1], S. 4). Zu den poetologischen und narratologischen Problemen, die sich damit stellen, vgl. Alexandra Stein, „Die Hybris der Endgültigkeit oder der Schluß der Ich-Erzählung und die zehn Teile von ‚deß Abentheuerlichen Simplicissimi Lebens=Beschreibung‘“. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 70 (1996), S. 175–197.

³ Dieter Breuer, „Sich verändern, sich verwandeln. Zu Grimmelshausens ‚Continuatio‘“. In: Frank-Rutger Hausmann / Ludwig Jäger / Bernd Witte (Hgg.), *Literatur in der Gesellschaft*. Festschrift für Theo Buck zum 60. Geburtstag. Tübingen 1990, S. 61–72 [mit diesem Aufsatz überschneidet sich das *Continuatio*-Kapitel bei Dieter Breuer, *Grimmelshausen-Handbuch*. München 1999, S. 65–78], hier S. 64;

Abschied ein neuer Anfang innewohnen. Zwar läßt Grimmelshausen hier den Simplicius im Schiffbruch⁴ die Welt quittieren, und darin kommt eine Pilgerfahrt an ihr u-topisches Ende, die wohl nach Rom und Loreto führte, die indes Jerusalem wegen deß *Damascenischen Kriegs* (549.5f.) verfehlte und die auch das ersatzweise angepeilte dritte große Pilgerziel der abendländischen Christenheit, Santiago de Compostela, nie erreichen wird. Dabei verliert der Pilger im fürchterlichen Seesturm, der *uns trefflich andächtig betten lernet* (551.14f.),⁵ nicht nur sein Reiseziel und sein Hab und Gut. Er wird auch unwiederbringlich aus dem semantisierten Raum der Christenheit (Rom – Jerusalem – *Caput bonae speranzae* [551.3f.] – Santiago) herausgeschleudert an einen menschenleeren Nirgendort im *weite[n] Meer gegen Terram Australem incognitam* (551.37f.), der auf keiner Karte verzeichnet ist noch je verzeichnet werden wird.⁶ An diesem fremden Ort⁷ und begleitet nur von einem zweiten Überlebenden, dem später am Palmwein sich zu Tode saufenden holländischen Schiffszimmermann Simon Meron, hier schleppt sich Simplicissimus an Land. Wie aber vermittelt des epischen Motivs des Schiffbruchs seit dem spätantiken Roman Kontingenz und Providenz verschaltet werden,⁸ so auch

Italo Michele Battafarano, „Der seltsame Pilger, der wilde Mann, der gute Wilde: Kulturrelativismus und Kritik des Eurozentrismus bei Grimmelshausen“. In: *Simpliciana* 12 (1990), S. 15–52, hier S. 39.

⁴ Also unfreiwillig und damit im Kontrast zum freiwilligen Ausgang aus der Welt in die Einsiedelei des Mooskopfs im Schwarzwald, mit welchem das vorangegangene 5. Buch geendet hatte. Diesen Kontrast hat auch Battafarano (Anm. 3), S. 34, gesehen; zu des Simplicius Schiffbruch vgl. überdies Richard E. Schade, „Text and Image: Representation in Grimmelshausen's ‚Continuatio‘“. In: *The German Quarterly* 64 (1991), S. 138–148, hier S. 139.

⁵ Es ist, wie sich versteht, eine regelmäßige Funktion solcher Beinahe-Untergänge, das Beten zu lehren; vgl. 321.14f., sowie Waltraud Wiethölter, „Baltanderst Lehr und Kunst“. Zur Allegorie des Allegorischen in Grimmelshausens ‚Simplicissimus Teutsch‘. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 68 (1994), S. 45–65, hier S. 60f.

⁶ Vgl. auch Battafarano (Anm. 3), S. 39; Schade (Anm. 4), S. 144; Elmar Locher, „Die Zeichen sind beieinander“. Eschatologie als poetologisches Programm bei J. Ch. von Grimmelshausen“. In: *Simpliciana* 15 (1993), S. 55–68, hier S. 60ff.; zuletzt Nicola Kaminski, „Narrator absconditus oder Der Ich-Erzähler als ‚verschwundener Kerl‘. Von der erzählten Utopie zu utopischer Autorschaft in Grimmelshausens ‚Simplicianischen Schriften‘“. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 74 (2000), S. 367–394, hier S. 377ff.

⁷ Es ist der Ort einer radikalen Alterität, die sich unter anderem auch darin kundtut, daß die Insel ihrerseits nirgendwo repräsentiert werden kann – es sei denn in der Lebensbeschreibung, die Simplicius auf ihr verfassen wird, sowie in dem Bericht von Jean Cornelfissen. Jedoch sind dies gerade Repräsentationen, von denen prinzipiell kein Weg zurück zum Repräsentierten führt.

⁸ Vgl. etwa Hans Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*. 3. Aufl. Frankfurt/M. 1988; Matias Martinez, „Fortuna und Providentia. Typen der Handlungsmotivation in der Faustiniangeschichte der ‚Kaiserchronik‘“. In: Ders. (Hg.), *Formaler Mythos. Beiträge zu einer Theorie ästhetischer Formen*. Paderborn u.a. 1996, S. 83–100; Jens Hausteil, „Kausalität als

an dieser Stelle: Schwimmend noch im Dunkeln, strömt den Schiffbrüchigen schon *ein lieblicher Geruch* (552.11) entgegen, glauben sie bereits *etliche Vögel singen zuhören* (552.16f.), bevor sie mit Anbruch des Tages erstmals wieder festen Boden unter die Füße bekommen und an Land gehen. So folgt auf das kontingente Ende im Meer ein providenzieller Anfang⁹ auf einer *überauß gesegneten: ja mehr als glückselige[n] Insel* (557.38f.).

Dieses rettende Eiland wurde offenbar weder von Menschen noch von Menschenfressern je zuvor betreten. Es ist ein paradiesähnlicher Ort der Fruchtbarkeit und unerschöpflichen Fülle,¹⁰ geradezu ein *Schlauraffenland* (555.13f.), in welchem selbst die wilden Tiere zahm sind¹¹ und dessen beide Bewohner leben *als die erste Menschen in der gülden Zeit da der gütige Himmel denselbigen ohne einige Arbeit alles guts auß der Erden hervor wachsen lassen* (564.17–19, vgl. auch 563.34). Wer hier ist, ist *so zusagen / nit mehr in der Welt* (568.22f.), er befindet sich an jenem Ende der Welt, das *so ist, wie es ist*, damit an ihm vom Anfang von Kultur und Kultivierung erzählt werden könne.

Dieserart verhält es sich öfters in Robinsonaden¹² und es ist dies, worauf es mir hier zunächst ankommt: Der Schluß von Grimmelshausens Teilroman, die Kapitel XIX bis XXVII der *Continuatio*, lassen sich auch auf ein implizites Kulturmodell hin lesen. Zu ihm gehört unter anderem (und in dieser durchaus eine Hierarchie zu erkennen gebender Abfolge), daß Vergesellschaftung zeitgemäß nach dem Modell eines Vertrages gestiftet wird, welchen Simplicius und der Zimmermann in Gestalt eines Treueschwures schließen; zu ihm gehört sodann die Unterscheidung von Rohem und Gekochtem, welche mit der Einführung des Feuers ermöglicht wird, sowie diejenige von Drinnen und Draußen, von Vertraut und Unvertraut, welche in Gestalt einer Holzhütte auf der Insel errichtet wird. Im Syntagma der Erzählung ist damit ein erster elementarer Kulturzustand etabliert. Es können daher nun auch – gewissermaßen auf der Rückseite des Integrationsprinzips des Freundschaftskontraktes und funktionskomplementär zu ihm – soziale Differenzierungen in das System eingebaut werden. Dies geschieht in einer Episode, in welcher die ersten

Autorität in mittelhochdeutscher Erzählliteratur. Oder: Clemens Lugowski als mediävistische Autorität?“. In: Jürgen Fohrmann / Ingrid Kasten / Eva Neuland (Hgg.), *Autorität der / in Sprache, Literatur, Neuen Medien*. Vorträge des Bonner Germanistentages 1997. Bd. 2. Bielefeld 1999, S. 553–572, hier S. 562ff.

⁹ Vgl. auch Battafarano (Anm. 3), S. 33.

¹⁰ Vgl. etwa 552.30; 553.2 und 28; 555.15; 558.15; 565.23; 566.8 und 27; 568.8; 572.9; 585.17 usw. – Es gibt also, so ist zugleich festzuhalten, auf der Insel eine ‚Natur‘ vor aller kulturellen Bemächtigung.

¹¹ Sie lassen sich mit bloßen Händen (und also ohne Technik) fangen: 552.38f.; 554.25; 572.16f.

¹² Vgl. nur Jürgen Fohrmann, „Robinsonade“. In: *Literatur Lexikon*. Bd. 14: *Begriffe, Realien, Methoden*. Hg. von Volker Meid. Gütersloh – München 1993, S. 299–300.

Inselmenschen von einer schiffbrüchigen abessinischen Christin versucht werden, hinter der sich freilich der Teufel verbirgt: In der Frauengestalt kommt nicht nur die Geschlechterdifferenz auf die Insel, sondern damit zugleich die vertikale Ordnung von Herr und Magd und so auch das Begehren, dazu *Argwohn und Eyfersucht* (558.10) und schließlich die für alle paradiesähnlichen Zustände freilich charakteristische Gefahr der Gesetzesübertretung: das Risiko des Tabubruchs im Inzest.¹³

Auf der Grundlage solcher elementaren Unterscheidungen und basalen Gesetze kann sodann die Kultur sich über die insulare Natur hin ausbreiten und diese sich untertan machen (Gn 1,28) im Vorgang eines hier durch die Herstellung von eisenähnlichen Werkzeugen und Töpferwaren angezeigten technologischen Entwicklungsschubs, zu dessen Ergebnissen Meerwassersalinen ebenso gehören wie die Umleitung eines Baches und ein Garten. Dieserart tritt zum Sammeln, zum Jagen und zur Palmweinproduktion schließlich doch noch der Ackerbau hinzu. Und daß die insulare Kultur nach einer späteren (und später noch zu thematisierenden) Begegnung mit einem holländischen Indienfahrer anhand von *ein par Kanimchen* (587.1)¹⁴ endlich auch die Tierzucht sich zu eigen macht, paßt in diese Abfolge nicht schlecht hinein.¹⁵

Was Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen hier erzählt, entbehrt, so ist zu sehen, nicht einer gewissen Systematizität als rudimentäre Kultur-Geschichte. Gleichwohl ist diese hier bisher nur in ihrer einen Seite sichtbar geworden. Erzählt wird nämlich nicht nur von der Etablierung von ‚Kultur‘ in einem spezifisch vormodernen Sinne des Wortes:¹⁶ als

¹³ Vgl. 558.13ff. – Als primordiale Unterscheidung von Natur und damit Konstitutionsform von Kultur hat vor allem Claude Lévi-Strauss das Inzest-Tabu theoretisiert: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Übersetzt von Eva Moldenhauer. Frankfurt/M. 1981, S. 77ff. Vgl. hierzu etwa auch René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*. Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh. Zürich 1987, bes. S. 322ff.; Michael Oppitz, *Notwendige Beziehungen – Abriss der strukturalen Anthropologie*. Frankfurt/M. 1975, S. 104ff.; Frank Robert Vivello, *Handbuch der Kulturanthropologie. Eine grundlegende Einführung*. Hg. und mit einer Einleitung von Justin Stagl. Stuttgart 1981, S. 302ff.; Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*. Aus dem Amerikanischen von Kathrina Menke. Frankfurt/M. 1991, bes. S. 68ff.; Jutta Eming, „Zur Theorie des Inzests“. In: Ingrid Bennewitz / Ingrid Kasten (Hgg.), *Genderdiskurse im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur*. (Bamberger Studien zum Mittelalter 1) Münster 2002, S. 29–48.

¹⁴ Vor der Ankunft der Holländer gibt es auf der utopischen Insel keine vierbeinigen Tiere (555.14; 564.38).

¹⁵ Es widerspricht also den Textbefunden, wenn Simplicius als eine Figur verstanden wird, die „auf der Insel den Naturzustand des Menschen“ vertrete; so Battafarano (Anm. 3), S. 42.

¹⁶ Zu Begriff und Begriffsgeschichte vgl. Jörg Fisch, „Zivilisation, Kultur“. In: *Geschichtliche Grundbegriffe 7* (1992), S. 679–774; Niklas Luhmann, „Kultur als historischer Begriff“. In: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 4*. Frankfurt/M. 1995, S. 31–54; Hartmut Böhme, „Vom Cultus zur Kultur(wissenschaft)“. Zur historischen Seman-

Prozeß einer Kultivierung von ‚Natur‘.¹⁷ Des Simplicius Kultivierungsarbeit ist vielmehr zugleich auch das, und zwar: erfolgreiche Projekt, die insulare Welt und alles, was in ihr der Fall ist, in Texte zu transformieren. Dies einerseits als (wie es an früherer Stelle einmal heißt) *zimblicher Zifferant* (508.18): durch ein hermeneutisches Verfahren, welches natürliche Dinge und kulturelle Sachverhalte gleichermaßen im Vorgang der ‚Betrachtung‘¹⁸ zum Objekt von Sinnzuweisungen macht, zu Zeichen, zu Repräsentationen von etwas, was sie selbst nicht sind.

also! sahe ich ein stachelecht Gewächs / so erinnerte ich mich der dörnen Cron Christi / sahe ich einen Apffel oder Granat / so gedachte ich an den Fall unserer ersten Eltern und bejammert denselbigen; [...] ich asse nie daß ich nicht an das letzte Abendmahl Christi gedachte; und kochte mir niemahl keine Speiß / daß mich das gegenwertige Feur nicht an die ewige Peyn der Höllen erinnert hätte. (568.27–569.6)

Es handelt sich hier um eine emblematisierende Form des Lesens in der Welt, welcher schlechthin alles, Unkraut und Nutzpflanzen, die Dinge und die Praxen gleicherweise, zum Signifikanten werden kann, und welche ihrem Typ nach gewissermaßen auf halbem Wege steht zwischen einer ‚noch‘ systematisch allegorisch-exegetischen Lektüre im Buch der Natur¹⁹ und einer ‚schon‘ physiko-theologischen „Entzifferung der von

tik des Kulturbegriffs“. In: Renate Glaser / Matthias Luserke (Hgg.), *Literaturwissenschaft – Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven*. Opladen 1996, S. 48–68; Ralf Konersmann, „Kultur als Metapher“. In: Ders. (Hg.), *Kulturphilosophie*. Leipzig 1996, S. 327–354; Claus-Michael Ort, „Kulturtheorie“. In: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft* 2 (2000), S. 353–356; Hartmut Böhme, „Kulturwissenschaft“. In: Ebd., S. 356–359; Ute Daniel, *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*. Frankfurt/M. 2001, S. 443ff.

¹⁷ Demgemäß kommt nicht nur das Wort *cultura*, sondern auch ein Ausdruck ‚Kultur‘, der irgend mit einem modernen Kulturbegriff zu vermitteln wäre, in Grimmelshausens *Continuatio*-Text selbstverständlich nicht vor.

¹⁸ Vgl. dazu auch Dieter Breuer, „Grimmelshausens simplicianische Frömmigkeit: zum Augustinismus des 17. Jahrhunderts“. In: Ders. (Hg.), *Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland*. (Chloe 2) Amsterdam 1984, S. 213–252, hier S. 217, 229ff.; Ders. (Anm. 3), S. 65f.

¹⁹ Vgl. dazu Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. 11. Aufl. Tübingen – Basel 1993, S. 323ff.; Mathias Feldges, „Ein Beispiel für das Weiterleben mittelalterlicher Denkstrukturen in der Barockzeit“. In: *Wirkendes Wort* 20 (1970), S. 258–271, hier S. 261ff.; Michael Schilling, *Imagines mundi. Metaphorische Darstellungen der Welt in der Emblematik*. (Mikrokosmos 4) Frankfurt/M. – Bern – Cirencester, U.K. 1979; Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt/M. 1986; Hubert Herkommer, „Buch der Schrift und Buch der Natur. Zur Spiritualität der Welterfahrung im Mittelalter, mit einem Ausblick auf ihren Wandel in der Neuzeit“. In: *Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte* 43 (1986), Heft 1: „*Nobile claret opus*“. Festgabe für Ellen Judith Beer, S. 167–178; Jörg Jochen Berns, „Buch der Bücher oder Simplicianischer Zyklus. Leserprovokation als Erzählmotivation im Gutenbergzeitalter“. In: *Simpli-*

Gott geschriebenen Buchstaben der Welt [...], in der [...] auf Wahrnehmung und Deutung allegorischer Dimensionen verzichtet wird [...]“.²⁰

Diese Hermeneutik, solche totale Emblematisierung der Welt ist freilich nur die eine Dimension des Projektes von Simplicius. Textualisiert nämlich wird die Insel zugleich auch in unentwegten poetischen Akten der Beschriftung und Verschriftlichung. Jene kulturelle Ordnung, welche der aus den Bedeutungsräumen seiner Pilgerfahrt und aus den sakralen Schrifttraditionen der Christenheit im Seesturm herausgefallene Insulaner neu errichtet,²¹ sie ist ein enormes Ensemble von Texten. In ihm tritt der Hermeneut des Buchs der Welt zugleich auch auf als Tradent und Konzeptor heiliger Texte wie als *sinnreicher Poet* (573.22)²² seiner eigenen Lebensbeschreibung, mit welcher überhaupt Geschichtlichkeit in die Ordnung der Insel eingetragen wird. Mit Pernambukholzsaft speichert Sim-

ciana 12 (1990), S. 101–122, bes. S. 112ff.; Locher (Anm. 6), S. 59f.; Sibylle Rusterholz, „Zum Verhältnis von ‚Liber Naturae‘ und ‚Liber Scripturae‘ bei Jacob Böhme“. In: Jan Garewicz / Alois Maria Haas (Hgg.), *Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption*. (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 24) Wiesbaden 1994, S. 129–146; Friedrich Ohly, „Neue Zeugen des ‚Buchs der Natur‘ aus dem Mittelalter“. In: Hagen Keller / Nikolaus Staubach (Hgg.), *Iconologia sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas*. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag. (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 23) Berlin – New York 1994, S. 546–568; Ders., *Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung*. Hg. von Uwe Ruberg und Dietmar Peil. Stuttgart – Leipzig 1995, S. 727–844 („Zum Buch der Natur“) und S. 845–888 („Das Buch der Natur bei Jean Paul“); Jochen Hörisch, *Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes*. Frankfurt/M. 1996, S. 53ff.; Wiethölter (Anm. 5), S. 49f.; Lutz Danneberg, *Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers. Das Lesen im ‚liber naturalis‘ und ‚supernaturalis‘*. (Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit 3) Berlin – New York 2003.

²⁰ Wolfgang Harms, „In Buchstabenkörpern die Chiffren der Welt lesen. Zur Inszenierung von Wörtern durch figurale oder verdinglichte Buchstaben“. In: Jan-Dirk Müller (Hg.), *„Aufführung“ und „Schrift“ in Mittelalter und Früher Neuzeit*. (Germanistische Symposien. Berichtsbände 17) Stuttgart – Weimar 1996, S. 575–595, hier S. 577. Vgl. etwa auch Wolfgang Martens, „Über die Tabakspfeife und andere erbauliche Materien. Zum Verfall geistlicher Allegorese im frühen 18. Jahrhundert“. In: Hans Fromm / Wolfgang Harms / Uwe Ruberg (Hgg.), *Verbum et signum*. Friedrich Ohly zum 60. Geburtstag. Bd. 1: *Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung*. München 1975, S. 517–538; Sara Stebbins, *Maxima in minimis. Zum Empirie- und Autoritätsverständnis in der physikotheologischen Literatur der Frühaufklärung*. (Mikrokosmos 8) Frankfurt/M. – Bern – Cirencester, U.K. 1980; Friedrich Ohly, *Zur Signaturenlehre der Frühen Neuzeit. Bemerkungen zur mittelalterlichen Vorgeschichte und zur Eigenart einer epochalen Denkform in Wissenschaft, Literatur und Kunst*. Aus dem Nachlaß hg. von Uwe Ruberg und Dietmar Peil. Stuttgart – Leipzig 1999.

²¹ Und es ist gerade dieses Abreißen der Tradition der heiligen Schriften, der Mangel an *geistliche[n] Bücher[n]* (568.16), welcher die „Installation eines geistlichen *memory*“ kompensatorisch hervorreibt (Wiethölter [Anm. 5], S. 48).

²² Vgl. auch Feldges (Anm. 19), S. 267ff.

plicius diese Autobiographie auf großen Palmblättern,²³ die dann zu einem Codex zusammenwachsen. Zugleich setzt ihn die Entdeckung dieser Tinten- und Papierersatzstoffe in Stand, *nummehr ordenliche Gebett concipirn und auffschreiben* (569.11f.), also seine Rede mit Gott verschriftlichen zu können.²⁴ Vor allem aber bemächtigt sich Simplicius der Insel, indem er ihre Pflanzen nicht, wie Adam im Paradies, mit Namen nennt (Gn 1,19f.), sondern überschreibt mit heiligen Texten.²⁵ So berichtet der Indienfahrer Cornelissen:

[...] alle Bäum / die von Art eine glatte Rinden trugen / hatte er mit Biblischen und anderen schönen Sprüchen gezeichnet [...]; wo aber keine gantze Sprüche stunden / da befanden sich wenigist die 4. Buchstaben der Überschrift Christi am Creutz / als INRI oder der Nahmen JESU und Mariae [...]; da stund *memento mori* auff Latein; dorten Ieschua Hanosrum Melech Haichudim auff Hebreisch / an einem andern Ort dergleichen etwas auff griechisch / teutsch / arabisch oder malaisch (welche Sprach durch gantz Indien gehet) zu keinem anderen Ende / als sich der Himmlischen Göttlichen Dinge dabey Christlich zuerinnern. (572.36–573.12)

Die Rede von sich selbst in der Lebensbeschreibung, die Rede an sich selbst im *Memento mori*, die Rede zu Gott im Gebet, die biblische Rede über Gott: Simplicius transformiert die unterschiedlichsten Typen der Rede in Schrift und er kombiniert zugleich die unterschiedlichsten – und keineswegs nur die heiligen – Sprachen und Texte mit je spezifischem semiotischem Status: *Sprüche*, Monogramme (*INRI*), Eigennamen (*Nahmen JESU und Mariae*). Wichtig ist offenbar eine maximale Fülle, ja Totalität semiotischer Ordnungen, von Sprachen und Texten, und insofern ist Kultivierung hier zugleich Textualisierung. Die Insel wird zur Gänze – wie es scheint – mit einem Schrift-Text-System überzogen. Kultur wird der Natur förmlich ein- und aufgeschrieben in einem alles überspannenden Netz

²³ Zur Allegorese der Palme in der *Continuatio* Schade (Anm. 4), S. 141ff.

²⁴ Und zwar, wie mir die Textformulierung nahelegen scheint, im Sinne einer terminologisch von (medialer) Verschriftung unterscheidbaren (konzeptuellen) Verschriftlichung. Vgl. zu dieser Unterscheidung und ihren Implikationen Wulf Oesterreicher, „Verschriftung‘ und ‚Verschriftlichung‘ im Kontext medialer und konzeptioneller Schriftlichkeit“. In: Ursula Schaefer (Hg.), *Schriftlichkeit im frühen Mittelalter*. (ScriptOralia 53) Tübingen 1993, S. 267–292; zur Schriftlichkeit von Gebeten genereller Michel Zink, „Materialität und Literarizität des Gebets. Beispiele aus dem französischen Mittelalter“. In: Hans Ulrich Gumbrecht / K. Ludwig Pfeiffer (Hgg.), *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt/M. 1988, S. 161–177.

²⁵ Zur barocken Erzähltradition der Bauminnschriften vgl. Thomas Neukirchen, *Inscriptio. Rhetorik und Poetik der Scharfsinnigen Inschrift im Zeitalter des Barock*. (Studien zur deutschen Literatur 152) Tübingen 1999, v.a. S. 184ff. – Allegorische Lektüre liegt hier, wie auch sonst stets in der *Continuatio*, nahe: Die Bauminnschrift, erst recht die heilige, vermag, wie man weiß, den Schriftträger, den Baum, vor Vergänglichkeit zu bewahren; vgl. ebd. S. 249 (mit einem Beleg von Sigmund von Birken) und 255.

von Inskriptionen. Kultur, so könnte man daher sagen, erscheint in den Schlußkapiteln von Grimmelshausens *Continuatio* in einem sehr buchstäblichen Sinne als Text und Textgefüge.²⁶

Erstes Zwischenstück

Diese Beobachtungen führen heran an eine eigentümliche Konvergenz dieses frühneuzeitlichen Kulturmodells mit aktuellen kultur- und literaturwissenschaftlichen Debatten. Nicht unvergleichbar dem *New Historicism* zum Beispiel führt des Simplicius Insel Kultur insgesamt als Text oder Text-Ensemble vor.²⁷ Wenige Schlagworte müssen genügen, um diese Konvergenz anzudeuten.

²⁶ Und dies impliziert selbstverständlich umgekehrt zugleich auch: „Ohne entschlossene Eingriffe und Korrekturen, die den ursprünglichen Konnex zugunsten einer neuen Formation auflösten, ließ sich offenbar nicht einmal Gottes sichtbare Handschrift [das Buch der Natur, P. S.] entziffern, geschweige denn auf eine Mitteilung festlegen, an der die heilsbedürftige Seele wenigstens eine Art himmlischer Vorfreude gefunden hätte“ (Wiethölter [Anm. 5], S. 51). – Meine Lektüre kommt bisher im Grundsatz mit der Interpretation Wiethölters überein, die, was ich hier Textualisierung der Kreuzinsel nenne, versteht als Umbau zu einem „Schauplatz“ (S. 52, mit Walter Benjamin), „der einem aufgeblättern Emblem gleich, auf die Frage aber, ob der Geist [...] die [...] Chiffren noch bewohnte, eine Antwort schuldig blieb“, und der daher „zu den Präsenzerwartungen, die an Simplicius' Bibellektüre unter der Obhut des Einsiedels geknüpft waren,“ denkbar weiten Abstand hält (S. 52). Der Roman wird damit zum Beleg für Benjamins Analyse des Aufbrechens des „Abgrund[es] zwischen bildlichem Sein und Bedeuten“ und der daraus resultierenden Last der Beliebigkeit der Bedeutungen als Signatur (!) des „eschatologisch freigesetzte[n] 17. Jahrhundert[s]“ (S. 51). Eine solche Deutung muß indes alles auf der Kreuzinsel als ‚Zeichen‘, als Repräsentation von Abwesendem auffassen (nur dann erhebt sich ja die Frage, ob der Geist sich einstellt) und sie muß daher jene semiotische Differenz zwischen ‚Texten‘ und den ‚magischen Dingen‘ gerade nivellieren, auf welche es hingegen für meine Interpretation im folgenden entscheidend ankommen wird. Man könnte auch sagen: Wiethölter blendet aus, daß der katholische Autor Grimmelshausen seinen ‚papistischen‘ (573.6) Protagonisten auf der Kreuzinsel an spezifisch vormodernen Formen präsenzstiftender Praxis festhalten läßt, welche aus der Perspektive wissenschaftlicher Rationalität als magisch zu qualifizieren wären; vgl. auch Waltraud Wiethölter, „Schwartz und Weiß auf einer Feder‘ oder Allegorische Lektüren im 17. Jahrhundert: Gryphius, Grimmelshausen, Greiffenberg“. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 72 (1998), S. 537–591, und ebd. 73 (1999), S. 122–151, bes. S. 565ff. – Zur Konfessionsfrage vgl. Stefan Trappen, *Grimmelshausen und die menippeische Satire. Eine Studie zu den historischen Voraussetzungen der Prosasatire im Barock*. (Studien zur deutschen Literatur 132) Tübingen 1994, S. 225ff.

²⁷ Und insofern in des Simplicius Textualisierungsstrategien auf der Kreuzinsel Muster des Weltverhältnisses lediglich in einer besonders prägnanten Form erzählt werden, die für die frühe Neuzeit freilich generell kennzeichnend sind, nämlich als Allegorisierung und Emblematisierung der Welt, mag es denn auch kein Zufall sein, daß das Text-als-Kultur-Konzept des *New Historicism* sich gerade mit dem Namen des Frühneuzeit-Spezialisten Stephen Greenblatt verbindet: Die Welt, die

Man kann *New Historicism* (verkürzend) auffassen als ein Verfahren der Text- und Diskursanalyse,²⁸ das vor allem darauf abzielt, den literarischen Text mit jenen „gesellschaftlichen Energien aufzuladen, die ihm als historisch bedingtes Produkt bei seiner Entstehung in Fülle zu eigen waren“.²⁹ Insofern geht es hier um die „historicity of texts“,³⁰ und zwar von Texten, die mit einem dezidiert poststrukturalistischen Textualitätsbegriff³¹ bearbeitet und auch als literarische nicht gegenüber anderen privilegiert werden.³² Der *New Historicism* kühlt gewissermaßen die Emphasen klassizistischer Ästhetiken ab³³ und sucht die Historizität des Textes in den ‚Zirkulationen‘ der durch ihn hindurchführenden kulturellen Kräfte

Greenblatt erforscht, ist nicht nur, wie beinahe jede historisch vergangene Welt, überwiegend allein im Medium von Texten zu beobachten, sondern sie hat sich selbst zu wesentlichen Teilen als eine textuelle Welt beobachtet. Die programmatisch wichtigsten Arbeiten liegen vor in: Stephen Greenblatt, *Verhandlungen mit Shakespeare. Innenansichten der englischen Renaissance* [zuerst 1988]. Aus dem Amerikanischen von Robin Cackett. Frankfurt/M. 1993; H. Aram Veeseer (Hg.), *The New Historicism*. New York – London 1989; Stephen Greenblatt, *Schmutzige Riten. Betrachtungen zwischen Weltbildern*. Aus dem Amerikanischen von Jeremy Gainer. (Kleine Kulturwissenschaftliche Bibliothek 33) Berlin 1991; Moritz Baßler (Hg.), *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*. Frankfurt/M. 1995; Stephen Greenblatt, *Was ist Literaturgeschichte?* Mit einem Kommentar von Catherine Belsey. (Erbschaft unserer Zeit. Vorträge über den Wissensstand der Epoche 9) Frankfurt/M. 2000.

²⁸ Vgl. Jörg O. Fichte, „New Historicism“. In: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft* 2 (2000), S. 712–714, hier S. 713.

²⁹ Anton Kaes, „New Historicism: Literaturgeschichte im Zeichen der Postmoderne?“. In: Hartmut Eggert / Ulrich Profflich / Klaus R. Scherpe (Hgg.), *Geschichte als Literatur. Formen und Grenzen der Repräsentation von Vergangenheit*. Stuttgart 1990, S. 56–66 (wieder abgedruckt in: Baßler [Anm. 27], S. 251–267), das Zitat S. 58.

³⁰ Louis A. Montrose, „Professing the Renaissance: The Poetics and Politics of Culture“. In: Veeseer (Anm. 27), S. 15–36 (deutsche Übersetzung: „Die Renaissance behaupten. Poetik und Politik der Kultur“. In: Baßler [Anm. 27], S. 60–93), das Zitat S. 20.

³¹ Vgl. Fichte (Anm. 28), S. 712.

³² Vgl. Kaes (Anm. 29), S. 59; Hans Robert Jaub, „Alter Wein in neuen Schläuchen? Bemerkungen zum ‚New Historicism‘“. In: Ders., *Wege des Verstehens*. München 1994, S. 304–323, hier S. 313ff.; Werner Röcke, „Mentalitätsgeschichte – ‚New Historicism‘: Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik“. In: *Mittelalterliches Jahrbuch* 31,2 (1996), S. 21–37, hier S. 34f.; Ulrich Baltzer, „Vom Atem der Zeichen. Gewandelter Zeichengebrauch als Schlüssel zu einer Sozialgeschichte der Literatur“. In: Martin Huber / Gerhard Lauer (Hgg.), *Nach der Sozialgeschichte. Konzepte für eine Literaturwissenschaft zwischen Historischer Anthropologie, Kulturgeschichte und Medientheorie*. Tübingen 2000, S. 79–92, hier S. 88.

³³ Und forschungsgeschichtlich sind dies zunächst die Emphasen des amerikanischen *New Criticism*, keineswegs solche des alten Historismus; vgl. dazu insbes. Kaes (Anm. 29), S. 57f.; Hartwig Isernhagen, „Amerikanische Kontexte des ‚New Historicism‘: Eine Skizze“. In: Jürg Glauser / Annegret Heitmann (Hgg.), *Verhandlungen mit dem New Historicism. Das Text-Kontext-Problem in der Literaturwissenschaft*. Würzburg 1999, S. 173–192.

auf, in den *exchanges* und *struggles* der kulturellen Felder, in den „Mikro-Transaktionen, die zwischen Literatur, Kultur und Gesellschaft auf der Ebene von Texten stattfinden“. ³⁴ Dabei wird ein zwar kaum theoretisch ausgearbeitetes, aber doch explizites Modell der Beziehungen von Kunst und Gesellschaft zugrundegelegt. Es will die Text-Kontext-Dichotomien traditioneller Literaturwissenschaft umgehen, indem es von deren achsialen Hierarchien (Basis – Überbau; Text – *historical background*³⁵ etc.) auf die horizontale Logik des Feldes umstellt: indem es also Text-Kontext-Fragen in Text-Kotext-Fragen transformiert. Diese müssen nicht mehr in einer etwa mimesistheoretischen Begrifflichkeit³⁶ beantwortet, sondern können als *negotiations* zwischen Texten und Kotexten behandelt werden: als „cultural intertextuality“.³⁷

Auch wenn man mit Stephen Greenblatt meint, der *New Historicism* sei „eher eine Arbeitsweise und keine Schule“, ³⁸ so ist doch deutlich, daß diese wissenschaftliche Praxis nicht nur eine Texttheorie, sondern auch eine Theorie von ‚Kultur‘, wenigstens implizite, voraussetzt und formuliert. Die *new historicist*-„historicity of texts“ setzt die „textuality of history“, ³⁹ setzt einen sozusagen textualistischen Kulturbegriff voraus (*poetics of culture*). Geschichte und Kultur sind hiernach *representations*.⁴⁰

³⁴ Kaes (Anm. 29), S. 60.

³⁵ Vgl. Stephen Greenblatt, „Resonanz und Staunen“ [Aus dem Amerikanischen übersetzt von Robin Cackett]. In: Ders., *Schmutzige Riten* (Anm. 27), S. 7–29, hier S. 14f.

³⁶ Seine entscheidenden Kritikpunkte hieran hat Greenblatt formuliert in: „Grundzüge einer Poetik der Kultur“. In: Ders., *Schmutzige Riten* (Anm. 27), S. 107–122, hier S. 119ff.; vgl. Ansgar Nünning, „Narrative Form und fiktionale Wirklichkeitskonstruktion aus der Sicht des ‚New Historicism‘ und der Narrativik. Grundzüge und Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Erforschung des englischen Romans im 18. Jahrhundert“. In: *Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik* 40 (1992), S. 197–213, hier S. 198ff.

³⁷ Alan Liu, „The Power of Formalism: The New Historicism“. In: *ELH* 56 (1989), S. 721–771 (deutsche Übersetzung: „Die Macht des Formalismus: Der New Historicism“. In: Baßler [Anm. 27], S. 94–163), das Zitat S. 756; vgl. neuerdings auch Moritz Baßler, „Zwischen den Texten der Geschichte. Vorschläge zur methodischen Beerbung des New Historicism“. In: Daniel Fulda / Silvia Serena Tschopp (Hgg.), *Literatur und Geschichte. Ein Kompendium zu ihrem Verhältnis von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Berlin – New York 2002, S. 87–100.

³⁸ Greenblatt (Anm. 36), S. 107 – und zwar: eine rhetorische Arbeitsweise; vgl. Sonja Laden, „Greenblattian Self-Fashioning and the Construction of ‚Literary History‘“. In: Jürgen Pieters (Hg.), *Critical Self-Fashioning. Stephen Greenblatt and the New Historicism*. Frankfurt/M. u.a. 1999, S. 59–86; sowie insbes. Hans Ulrich Gumbrecht, *1926. Ein Jahr am Rand der Zeit*. Übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt/M. 2001, S. 450ff.

³⁹ Montrose (Anm. 30), S. 20. Vgl. Greenblatt (Anm. 35), S. 15; Ute Daniel, „Clio unter Kulturschock. Zu den aktuellen Debatten der Geschichtswissenschaft“. In: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 48 (1997), S. 195–219, 259–278, hier S. 267.

⁴⁰ Aber *representations* von was? – *Representations* ist zugleich auch der Titel der einschlägigen Zeitschrift des *New Historicism* (hg. von Stephen Greenblatt, Carla

„Kultur“ wird als synchrones Ensemble von prinzipiell gleichrangigen Zeichensystemen verstanden.“ Und erst durch diese „Textualisierung des Wirklichkeitsbegriffs wird der Gegensatz von geschichtlicher Realität und Text bzw. die Hierarchisierung von Geschichte und Text aufgehoben. Literarische Texte werden zusammen mit anderen Texten in einem Netz ‚kultureller Intertextualität‘ verortet“.⁴¹

Mit derartigen Konzeptualisierungen gehört der *New Historicism* indes in jene Theoriebewegungen, die aus der Perspektive der systematischen und historischen Sozialwissenschaften etwa als *linguistic*, dann als *cultural turn* bezeichnet worden sind.⁴² Die Schlagwörter stehen insge-

Hesse, 1ff. [1983ff.]). Ein gewissermaßen komplementäres sozialwissenschaftliches Projekt in den Vereinigten Staaten ist die Zeitschrift *Social Text. Theory / Culture / Ideology* 1ff. (1979ff.), die nicht zuletzt durch Alan Sokals ‚Scherz‘ berühmt geworden ist (vgl. dazu ausführlicher Alan Sokal / Jean Bricmont, *Eleganter Unsinn. Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaften mißbrauchen*. Ins Deutsche übertragen von Johannes Schwab und Dietmar Zimmer. München 2001). In Deutschland erscheint neuerdings als Periodikum *KulturPoetik*, hg. von Manfred Engel, Bernard Dieterle, Dieter Lamping, Monika Ritzer, bisher 1f. (2001f.).

⁴¹ Fichte (Anm. 28), S. 712. – Nicht zu verwechseln mit solcher ‚Textualisierung des Wirklichkeitsbegriffs‘ ist die ‚Kulturalisierung des Textbegriffs‘ in dem von Aleida Assmann profilierten Ausdruck ‚kultureller Text‘ („Was sind kulturelle Texte?“). In: Andreas Poltermann [Hg.], *Literaturkanon – Medienereignis – Kultureller Text*. [Göttinger Beiträge zur Internationalen Übersetzungsforschung 10] Berlin 1995, S. 232–244; vgl. auch Greenblatt (Anm. 36), S. 108f.

⁴² Eine knappe Auswahl aus der unabsehbaren Publikationsflut: Manfred Frank, *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt/M. 1983, S. 282ff.; John E. Toews, „Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience“. In: *The American Historical Review* 92 (1987), S. 879–907; Lynn Hunt (Hg.), *The New Cultural History*. Berkeley – Los Angeles – London 1989; Gabrielle M. Spiegel, „History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages“. In: *Speculum* 65 (1990), S. 59–86; Nicholas B. Dirks / Geoff Eley / Sherry B. Ortner (Hgg.), *Culture / Power / History. A Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton, NJ 1994; Christoph Conrad / Martina Kessel (Hgg.), *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*. Stuttgart 1994; Wolfgang Hardtwig / Hans-Ulrich Wehler (Hgg.), *Kulturgeschichte Heute*. (Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft 16) Göttingen 1996; Daniel (Anm. 39), hier v.a. S. 259ff.; Thomas Mergel / Thomas Welskopp (Hgg.), *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theorie-debatte*. München 1997; Stuart Hall (Hg.), *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London – Thousand Oaks – New Delhi 1997; Victoria E. Bonnell / Lynn Hunt (Hgg.), *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*. (Studies on the History of Society and Culture 34) Berkeley – Los Angeles – London 1999; John Neubauer (Hg.), *Cultural History after Foucault*. New York 1999; *Rechtshistorisches Journal* 18 (1999), S. 445–583: „Arena“ [mit Beiträgen von L. Daston, E. Flaig, A. Grafton, R. Habermas, H. D. Kittsteiner, O. G. Oexle, W. Sonne, H.-U. Wehler, M. Werner, H. White]; Lyndal Roper, „Jenseits des linguistic turn“. In: *Historische Anthropologie* 7 (1999), S. 452–466; Georg G. Iggers, „Geschichtstheorie zwischen postmoderner Philosophie und geschichtswissenschaftlicher Praxis“. In: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), S. 335–346; Daniel (Anm. 16), v.a. S. 430ff. Den theoriehistorischen wie forschungsstrategiegeschichtlichen Zusammenhang von *linguistic* und *cultural turn* skizziert Clemens Porschlegel, „Das Paradigma, das keines ist. An-

samt für Forschungsansätze, welche menschliches Handeln weder utilitaristisch und subjektivistisch über die individuellen Interessen des *homo oeconomicus*, noch normativistisch und holistisch über die Normen, Rollen und regulativen Ideen erklären, denen der *homo sociologicus* sich unterwerfe, sondern welche vielmehr kulturtheoretische Erklärungsansätze favorisieren, die in allen ihren Spielarten stets davon ausgehen, daß der Mensch als *animal symbolicum* oder *homo significans* immer schon in kollektiven, symbolisch vermittelten Wissensordnungen die Welt erfahre und gestalte.⁴³ Solche kulturtheoretischen Ansätze laufen nun keineswegs immer auf einen textualistischen Kulturbegriff hinaus. Wohl aber kann man in den beiden wichtigsten Theorietraditionen, in denen derartige Konzepte im 20. Jahrhundert formuliert wurden, jeweils auch spezifisch textualistische Versionen identifizieren. In der – sozusagen – strukturalistisch-poststrukturalistischen Tradition etwa von Claude Lévi-Strauss bis Pierre Bourdieu wäre hier vor allem der frühe Foucault zu nennen, in der phänomenologischen Tradition von Alfred Schütz über Erving Goffman bis hin zu Charles Taylor wäre es zumal die von Clifford Geertz begründete interpretative Kulturanthropologie.⁴⁴ Für Foucault geht es bis hin zur *Archäologie des Wissens* (zuerst 1969) um „die Infragestellung des Dokuments“,⁴⁵ also um eine Geschichte, die „zur Archäologie tendiert – zur

merkungen zu einer unglücklichen Debatte“. In: *Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes* 46 (1999), Heft 4: *Germanistik als Kulturwissenschaft*. Hg. von Ute von Bloh und Friedrich Vollhardt, S. 520–532, hier S. 521ff. Stichworte zum Verhältnis der Theoriegeschichte des *cultural turn* einerseits zu allgemeinen kulturellen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts andererseits bietet etwa Andreas Reckwitz, *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*. Weilerswist 2000, S. 649 u.ö. – Eine Dimension des *cultural turn* ist auch das, was man die Ethnisierung der eigenen Kultur nennen könnte: der fremde Blick aufs Eigene. Vgl. etwa Lutz Ellrich, *Verschiebene Fremdheit. Die Ethnographie kultureller Brüche bei Clifford Geertz und Stephen Greenblatt*. Frankfurt/M. 1999. In anderer Weise programmatisch entwickelt hat dies auch schon Harold Garfinkels Ethnomethodologie, vgl. dazu den Überblick von Werner J. Patzelt, *Grundlagen der Ethnomethodologie. Theorie, Empirie und politikwissenschaftlicher Nutzen einer Soziologie des Alltags*. München 1987; literaturwissenschaftliche Applikationen neuerdings in Gerhard Neumann / Sigrid Weigel (Hgg.), *Lesbarkeit der Kultur. Literaturwissenschaften zwischen Kulturtechnik und Ethnographie*. München 2000.

⁴³ Vgl. Reckwitz (Anm. 42), S. 117ff. usw.; Karl-Siegbert Rehberg, „Weltrepräsentanz und Verkörperung. Institutionelle Analyse und Symboltheorien – Eine Einführung in systematischer Absicht“. In: Gert Melville (Hg.), *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*. Köln – Weimar – Wien 2001, S. 3–49, hier S. 4ff.; Jürgen Habermas, „Symbolischer Ausdruck und rituelles Verhalten. Ein Rückblick auf Cassirer und Gehlen“. In: Ebd., S. 53–67, bes. S. 61ff.

⁴⁴ Ich folge hier insbesondere der eindringlichen Rekonstruktion der Theoriegeschichte durch Reckwitz (Anm. 42).

⁴⁵ Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*. Übersetzt von Ulrich Köppen. 7. Aufl. Frankfurt/M. 1995, S. 14.

immanenten Beschreibung des Monuments“.⁴⁶ Sie versucht „die auf mentale Phänomene rekurrende Beschreibungsform dadurch aufzulösen, daß sie eine radikale Wendung zu einer Situierung der Sinnmuster im ‚Außen‘“ vollzieht und „damit ‚Kultur als Text‘“ in dem Sinne beschreibt,⁴⁷ daß sie Wissensordnungen nicht „auf ein transzendentes Subjekt“ oder „auf eine psychologische Subjektivität“⁴⁸ zurechnet, sondern auf material vorhandene ‚diskursive Praktiken‘. Die interpretative Kultur-anthropologie, auf der anderen Seite, deren Kulturbegriff „wesentlich ein semiotischer“⁴⁹ ist, besitzt zu dem angedeuteten Grundzug von Foucaults ‚Archäologie‘ darin eine strukturelle Nähe, daß sie Sinnmuster – ebenfalls „ohne dabei noch auf mentale Eigenschaften der Teilnehmer zu rekurren“ – teilweise direkt auf das bezieht, was Geertz die öffentlichen ‚Symbolsysteme‘ nennt, „das heißt die als ‚symbolisch‘ interpretierten Praktiken und die dort hervorgebrachten Artefakte [...]“.⁵⁰ Den partiellen, seine Arbeiten nicht durchgängig und systematisch kennzeichnenden Textualismus, der hierin steckt, hat Geertz selbst unter anderem in die Formel gebracht, das Verstehen (fremder) sozialer Praxis sei „dem Lesen eines Gedichtes“ vergleichbar.⁵¹

Es scheint mir nun unverkennbar, daß auch jener spezifische Textualismus, der den Kulturbegriff des *New Historicism* kennzeichnet, theoriegeschichtlich mit den beiden genannten Konzepten zusammenhängt, wie ja überhaupt Michel Foucault und Clifford Geertz wichtige theoretische Bezugssysteme der *poetics of culture* formulierten.⁵² Es scheint mir allerdings gleichermaßen deutlich, daß der – wenn man so will – fachpolitische Charme solcher Konzeptionen nicht ohne methodisch-theoretische Schwierigkeiten zu haben ist. Jener fachpolitische Charme läge darin, daß, wenn man in der skizzierten Richtung für die Textualität alles Kultu-

⁴⁶ Ebd., S. 15.

⁴⁷ Reckwitz (Anm. 42), S. 283, Anm. 170.

⁴⁸ Foucault (Anm. 45), S. 82.

⁴⁹ Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Übersetzt von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann. 3. Aufl. Frankfurt/M. 1994, S. 9.

⁵⁰ Reckwitz (Anm. 42), S. 469.

⁵¹ Geertz (Anm. 49), S. 309; die wichtigsten Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Diskussion um den Textualismus der interpretativen Kultur-anthropologie bei Reckwitz (Anm. 42), S. 470, Anm. 212; vgl. auch Carsten Lenk, „Kultur als Text. Überlegungen zu einer Interpretationsfigur“. In: Glaser / Luserke (Anm. 16), S. 116–128, hier S. 117ff.

⁵² Vgl. Kaes (Anm. 29), S. 58, 61; Röcke (Anm. 32), S. 31f.; Ellrich (Anm. 42); David Schalkwyk, „‚Speaking Wittgenstein all along‘: Stephen Greenblatt and the philosophical contexts of the New Historicism“. In: Pieters (Anm. 38), S. 129–149; Dag Heede, „Michel Foucault und Karen Blixen: Verhandlungen zwischen Literatur und Geschichte“. In: Glauser / Heitmann (Anm. 33), S. 63–79; Thomas Fechner-Smarsley, „Clifford Geertz ‚Dichte Beschreibung‘ – ein Modell für die Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft“. In: Ebd., S. 81–101; Fichte (Anm. 28), S. 713.

rellen argumentierte, für die Textwissenschaften (im engeren Sinne) der Status einer Leitdisziplin der Kulturwissenschaften impliziert wäre:⁵³ Es ginge nicht um Literatur- als Kulturwissenschaft, sondern umgekehrt um Kultur- als Literaturwissenschaft. Erweise sich das Prinzip ihrer Gegenstände – nämlich ‚Textualität‘ (im Sinne von Semiosis, Verweisung, Symbolisierung, Repräsentation, Diskurs etc.) – als exklusives Prinzip von Kultur überhaupt, dann könnten die Textwissenschaften ihren gegenstandsdefinierenden Begriff ‚Text‘ samt den über ihm errichteten Methodologien und Theorieinventaren sozusagen exportieren in andere kulturwissenschaftliche Disziplinen. Und dies hieße umgekehrt für den Textbegriff, daß er bei solchem interdisziplinärem Transfer einerseits mit ihm zunächst fremden Sachverhalten und Problemstrukturen derart konfrontiert würde, daß terminologische Komplexitätssteigerungen möglich sind.⁵⁴

Andererseits sind aber auch die Schwierigkeiten solcher textualistischen Kulturkonzepte schwerlich zu übersehen. Sie setzen nicht bloß auf der Seite des Textbegriffs Prozesse seiner metaphorischen Ausweitung⁵⁵ in Gang, sondern sie universalisieren ihn auch⁵⁶ – das heißt: Sie reduzieren seine Distinktions- und also seine Bezeichnungsfähigkeit. Damit kann überdies zugleich eine Ontologisierung des Textbegriffs⁵⁷ einhergehen, wenn das Wissen, die Bedeutungen, die Weltdeutungen usw. nicht im Bewußtsein der Kommunizierenden oder in psychischen Systemen lokalisiert werden, sondern direkt in den Kommunikaten selbst, in den Texten, den Diskursen (Foucault), den Symbolsystemen (Geertz).⁵⁸

⁵³ Vgl. auch Jan-Dirk Müller, „Neue Altgermanistik“. In: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 39 (1995), S. 445–453, hier S. 447f.; Ders., „Überlegungen zu einer mediävistischen Kulturwissenschaft“. In: von Bloh / Vollhardt (Anm. 42), S. 574–585, hier S. 576.

⁵⁴ Ein Indiz hierfür wäre etwa, daß der Textbegriff in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten so diffizil geworden ist, daß sich für bestimmte Merkmale von Texten (etwa ihren Status, ihre Geltung, ihre Identität) ein eigener Begriff herausbildete: eben ‚Textualität‘. Zur Kritik an der terminologischen Unterscheidung von ‚Text‘ und ‚Textualität‘ vgl. z.B. Clemens Knobloch, „Zum Status und zur Geschichte des Textbegriffs. Eine Skizze“. In: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 20 (1990), Heft 77: *Philologische Grundbegriffe*. Hg. von Helmut Kreuzer, S. 66–87, bes. S. 71.

⁵⁵ Zu deren Leistungen vgl. Udo Friedrich, „Konkurrenz der symbolischen Ordnungen“. In: von Bloh / Vollhardt (Anm. 42), S. 562–572, hier S. 569f.; Claus-Michael Ort, „Was leistet der Kulturbegriff für die Literaturwissenschaft? Anmerkungen zur Debatte“. In: Ebd., S. 534–545, hier S. 541ff.

⁵⁶ Man hat deswegen auch von ‚Pantextualismus‘ gesprochen: Jörn Bockmann, *Translatio Neidhardi. Untersuchungen zur Konstitution der Figurenidentität in der Neidhart-Tradition*. (Mikrokosmos 61) Frankfurt/M. u.a. 2001, S. 64f.

⁵⁷ Vgl. Lenk (Anm. 51), S. 118ff.

⁵⁸ Dies wird ausführlich und kritisch rekonstruiert bei Reckwitz (Anm. 42), bes. S. 284ff., 469ff., 588ff. Zum Verhältnis von Kommunikation und Bewußtsein in systemtheoretischer Perspektive (‚strukturelle Koppelung‘) vgl. Ders., „Kulturtheorie, Systemtheorie und das sozialtheoretische Muster der Innen-Außen-Differenz“.

Umgekehrt muß man fragen, was eigentlich ‚Kultur als Text‘-Konzepte überhaupt als ‚Kultur‘ konzeptualisieren können und wie sie dies können. In dieser Hinsicht scheint mir neben den eben angedeuteten ‚mentalistischen‘ Bedenken vor allem wichtig zu sein das Risiko, daß der Textbegriff bei seiner Anwendung auf kulturelle Ordnungen typischerweise etwas Geronnenes, etwas Stillgestelltes konnotiert, daß er also jene Kämpfe, jene Dramatisierungen, jene reziproken Steigerungen und Dynamisierungen kultureller Prozesse nicht hinlänglich zur Geltung zu bringen gestattet, welche kulturtheoretische Modelle überzeugend reflektieren müßten. Als Basisterminologie von Kulturtheorien könnten Textmetaphoriken dazu verführen, über Gebühr kulturelle ‚Dauer‘ gegenüber kulturellem ‚Wandel‘ zu privilegieren.⁵⁹ Hinzu kommt zweitens, daß textualistische Kulturkonzepte leicht übersehen, daß kulturelle Ordnungen neben den diskursiven Praxen, den Symbolsystemen, den Texten und Zeichen auch solche Dimensionen haben können, die nicht unter den Gesetzen der Abhebung von Signifikant und Signifikat sowie der „inverse[n] Relation von Anwesenheit und Abwesenheit“⁶⁰ operieren.⁶¹ Kulturen können gewissermaßen interne „Demarkationslinien zwischen zeichenhafter und gegenständlicher Welt“⁶² aufweisen, und gerade diese Demarkationslinien sind in Textbegrifflichkeiten schwer zu rekonstruieren.

Als knappe Illustration dieser These mag zunächst ein Argument in Stephen Greenblatts *Marvelous Possessions* dienen, das im Kontext meiner Lektüre von Simplicius' Kultivierung der Kreuzinsel zudem aus sachlichen Gründen naheliegen kann. Greenblatt hat es hier mit dem Problem der von den frühen Conquistadores nach Amerika eingeschleppten Seuchenkrankheiten und mit Fragen körperlicher Gewalt zu tun:

The webs of discourse should be stripped away and discarded in order to face unflinchingly the terrible meaning of the 1492 and its aftermath: swords and bullets pierce naked flesh and microbes kill bodies that lack sufficient immunities. I am a teacher of literature, and so by training and impulse hostile to such an argument, but I find it very difficult to dismiss.

In: *Zeitschrift für Soziologie* 26 (1997), S. 317–336; Oliver Jahraus, „Die Unhintergebarkeit der Interpretation im Rahmen literaturwissenschaftlicher Theoriebildung“. In: Ders. / Bernd Scheffer (Hgg.), *Interpretation, Beobachtung, Kommunikation. Avancierte Literatur und Kunst im Rahmen von Konstruktivismus, Dekonstruktivismus und Systemtheorie*. (Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur. 9. Sonderheft) Tübingen 1999, S. 241–291, hier bes. S. 267ff.

⁵⁹ Vgl. hierzu auch Christoph Conrad / Martina Kessel, „Geschichte ohne Zentrum“. In: Diess. (Anm. 42), S. 9–36, hier S. 26; Doris Bachmann-Medick, „Einleitung“. In: Diess. (Hg.), *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt/M. 1996, S. 7–64, hier S. 23, 26.

⁶⁰ Aleida Assmann, „Die Sprache der Dinge. Der lange Blick und die wilde Semiose“. In: Gumbrecht / Pfeiffer (Anm. 24), S. 237–251, hier S. 238.

⁶¹ Vgl. auch Müller, Überlegungen (Anm. 53), S. 579ff.

⁶² Assmann (Anm. 60), S. 239.

Words in the New World seem always to be trailing after events that pursue a terrible logic quite other than the fragile meanings that they construct.

But if we are thus forced to abandon the dream of linguistic omnipo-
tence [!], the fantasy that to understand the discourse is to understand the
event, we are not at the same time compelled or even permitted to discard
words altogether. For if microbes lie altogether beyond the grasp of Renais-
sance discourse, the other forces that we have cited as brute facts should
under no circumstances be naturalized. The possession of weapons and the
will to use them on defenseless people are cultural matters that are inti-
mately bound up with discourse [...].⁶³

Letzteres kann man zweifellos sagen. Doch ist nicht nur der Gebrauch
von Waffen eine kulturelle Angelegenheit, sondern auch – und zwar im
Gegensatz zu den Mikroben – die Materialität der Waffen. Und sie ist dies
nicht allein als Träger von Bedeutungen, sondern auch als Instrument des
Mordens. Greenblatt konzediert also zwar die Existenz nicht-diskursiver
Sachverhalte wie der Mikroben, er verschiebt diese aber in den Bereich
von ‚Natur‘, um ‚Kultur‘ als gänzlich diskursiv behaupten zu können.
Nichtdiskursives kommt hier allein als ‚Natürliches‘, nicht auch als
‚Kulturelles‘ vor, und insofern scheint mir das Zitat eine Schlüsselstelle
zu sein für die problematische Konzeptualisierung von Kultur und Text
im *New Historicism*. Sichtbar werden hier diejenigen Probleme, die ent-
stehen, wenn das in der kulturellen Tötungspraxis der Conquistadores
gegebene Ineinander von „zeichenhafter und gegenständlicher Welt“ (A.
Assmann) allein von der Seite des Diskurses, des Textes, der Zeichen her
aufgeschlossen werden soll. Demgegenüber gälte es wohl den Versuch,
den Kulturbegriff über seine textualistischen Fassungen hinaus so weiter-
zudenken, daß kulturelle Ordnungen als Ineinander von textuellen und
nicht-textuellen Sachverhalten erschienen. Dies ist freilich vorausset-
zungsreich und schwierig. Wenn ich gleichwohl einige punktuelle Be-
merkungen dazu wage, so nicht, ohne zuvor wiederum zu dem von
Grimmelshausen am Ende der *Continuatio* narrativ entfaltetem Modell
kultureller Produktion zurückzukehren.

Zweites Kapitel

Die Dinge stellten sich bislang so dar, als vollziehe Simplicius, herausge-
fallen aus den Ordnungen dreißigjähriger kriegerischer Gewalt und des
sexuellen Begehrens, in seinem Eremitendasein auf der Kreuzinsel eine
Art von *linguistic turn*: Seine Kultur scheint ein Ensemble von Texten zu
sein, das ganz nur etwas Abwesendes, nämlich eine ‚große‘ Transzendenz

⁶³ Stephen Greenblatt, *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*.
Chicago 1991, S. 63f.; vgl. zu dieser Passage auch Ellrich (Anm. 42), S. 206,
Anm. 35.

repräsentiert: ein Wald von Symbolen, in welchem alle Praxis hermeneutisch wäre und wo selbst noch die physiologischen Notwendigkeiten der Nahrungsaufnahme umgearbeitet werden zu bloßen Anlässen memorativer Bedeutungszuweisung (*ich asse nie daß ich nicht an das letzte Abendmahl Christi gedachte* [569.3f.]).

Wenn man dieserart – und im Einklang mit jüngsten Interpretationen der *Continuatio*⁶⁴ – die durchgängige Einordnung der auf der Kreuzinsel begehenden Sachverhalte in Sinnsysteme betont, also in differenzielle Zeichenordnungen, dann nimmt man allerdings seinerseits eine Entdifferenzierung dessen vor, was Grimmelshausen erzählt. Das bisher rekonstruierte Modell der Kreuzinsel sozusagen unter dem Stichwort ‚Kultur als Text‘ blendet nämlich Komplexisierungen, Spannungen und Unterschiede in dieser Ordnung aus, die nicht dort generiert werden, wohl aber – und keineswegs zufällig – dort an den Tag kommen, wo Simplicius mit seiner Zeichenwelt nicht allein bleibt: Nach über 15 Jahren landet ein holländischer Indienfahrer unter dem Kommando eines Jean Cornelissen von Harlem auf der Insel. Das hat zunächst selbstverständlich eine entscheidend erzähllogische Dimension: Es ist die handlungslogische Voraussetzung dafür, daß Grimmelshausen die Funktion des Ich-Erzählers auf Cornelissen verschieben und Simplicius stattdessen in die Funktion des Protagonisten einer Er-Erzählung einrücken lassen kann, welcherart das Problem der Grenzen der Ich-Erzählung zwar nicht gelöst, aber doch abgelöst ist. Die Ich-Erzählung wird zum Text im Text. Zugleich ist damit im Rahmen der Autobiographiefiktion handlungslogisch plausibilisiert, wie europäische Leser Kenntnis von der Lebensgeschichte des Simplicius haben können: Cornelissen erhält bei seinem Abschied von der Insel das autographe Palmblätter-Manuskript des Insulaners und transportiert es nach Europa, sein Bericht über diese Begegnung schließt den Roman ab. Überhaupt läßt sich die *Continuatio* ja auch von ihrer narrativen Funktion her beschreiben, eine Lösung zu finden für das Problem der Autobiographie-Fiktion des *Simplicissimus*-Romans.⁶⁵

Indes ist dies nicht schon alles, und ginge es allein um derartige narrative Funktionen, dann würde Cornelissens *Relation* [...] vom *Simplicissimo* (570.7ff.) schwerlich vier relativ ausführliche Kapitel umfassen müssen. Es mag daher für jetzt nicht unbedacht sein, das Augenmerk weniger auf die komplexen Strukturen und Strukturwechsel des Erzählens in der *Continuatio* zu richten, als vielmehr auf das Erzählte: die Geschichte

⁶⁴ Vgl. oben, Anm. 26.

⁶⁵ Vgl. dazu Gerhart von Graevenitz, „Das Ich am Ende. Strukturen der Ich-Erzählung in Apuleius’ ‚Goldenem Esel‘ und Grimmelshausens ‚Simplicissimus Teutsch‘“. In: Karlheinz Stierle / Rainer Warning (Hgg.), *Das Ende. Figuren einer Denkform*. (Poetik und Hermeneutik 16) München 1996, S. 123–154; Stein (Anm. 2); Kaminski (Anm. 6), S. 368f.

einer einwöchigen sozusagen interkulturellen Begegnung⁶⁶ zwischen dem poetisch-hermeneutischen, dem *sinnreiche[n]* (573.22) Insulaner und dem holländischen Seefahrer als Instanz jener Welt, aus welcher der Sturm den Simplicius herausgeschleudert hatte.

Die Modalitäten dieses Kulturkontaktes erschließen sich am besten von drei relativ komplexen Episoden her, die Cornelissens *Relation* mitzuteilen weiß. Deren erste ist die, daß es bei der Ankunft der Holländer auf der Insel zu einer solchen Begegnung, einer solchen Verschränkung von Alteritäts- und Identitätserfahrungen zunächst gar nicht zu kommen scheint. Der Einsiedler Simplicius entzieht sich nämlich den fremden Ankömmlingen: Radikaler noch denn als vormaliger Pilger ist er ein der ‚Welt‘ Fremdgewordener, und er will es auch bleiben.⁶⁷ So reagiert er auf einen allerersten Kontakt mit dem von Cornelissen vorausgeschickten Kundschaftertrupp mit Flucht.⁶⁸ Sie kann bei der Beschaffenheit der Insel

⁶⁶ Vgl. auch Battafarano (Anm. 3), S. 42. – Von Kultur kann man in einer gewissen Hinsicht freilich überhaupt nur erzählen, indem man von interkulturellen Begegnungen erzählt. Eine mögliche systemtheoretische Begründung dieser These hat Dirk Baecker, *Wozu Kultur?* Berlin 2000, skizziert, indem er im Anschluß an Luhmann (vgl. oben, Anm. 16) ‚Kultur‘ als Differenzbegriff bestimmt, als eine „Distinktionsformel“ (S. 17, 105), als einen „Begriff zweiter Ordnung“ (S. 33ff.), mit dem sich eine soziale Struktur selbst „thematisiert“ (S. 37) nach dem Schema: ‚wir sind, was wir sind, indem wir etwas anderes nicht sind‘. Der ‚Inhalt‘ einer ‚Kultur‘ ist demnach stets (und unabhängig von der sozialen Systemebene), daß sie anders ist als eine andere ‚Kultur‘. Insofern ist der Kulturbegriff ein Plurale tantum: Er verweist stets darauf, daß es auch eine andere Kultur gibt. Er „ist das Ergebnis der intellektuellen Praxis des Vergleichens“ (S. 47, vgl. S. 66ff.): „Kultur“ ist das, was unvergleichbare Lebensweisen vergleichbar macht“ (S. 47). Im Kulturbegriff ist also „das Wissen um die Kontingenz aller Lebensformen“ (und ihren Alternativenreichtum) gespeichert (S. 50). Zugleich „verdeckt“ der Begriff aber dieses Wissen, „indem er nicht den Vergleich betont“ und also Differenz stark macht, „sondern das Unvergleichbare“ einer Lebensordnung, mithin ihre Identität profiliert (S. 50). Insofern „erscheint [im Kulturbegriff alles] doppelt, nämlich einmal als das, was es ist, und ein weiteres Mal als das, was es im Rahmen eines Vergleiches bedeutet“ (S. 67). Insofern ist der Kulturbegriff aber auch paradox: Er behauptet Identität und Gültigkeit einer kulturellen Ordnung durch (implizite) Verweise auf ihre Kontingenz.

⁶⁷ Vgl. 577.13ff.; 578.17ff.; 579.27ff.; 583.35ff. – Als eine Figur des Anderen interpretiert auch Battafarano (Anm. 3) den Simplicius der *Continuatio*, dies freilich auch im Rahmen von Kategorien, die m.E. nicht stets durch die Textbefunde gedeckt sind.

⁶⁸ 576.37ff.; 577.33ff. – Die Kundschafter ihrerseits reagieren auf den ersten Kontakt mit Simplicius, den sie offenbar an seiner Sprache sofort als einen *Hochteutschen* (572.14) identifizieren, mit einer Deutung, die die Alterität des Inselbewohners sogleich in die beiden in der frühen Neuzeit nächstliegenden Devianzbeschreibungen formuliert, indem sie in ihm einen ausgesetzten Sträfling und *pure[n] Narr* (572.18ff.) sieht. Aus der Perspektive der Holländer wäre so die Insel, an der sie anlegen, um ihre Kranken zu heilen, die sie also als Klinik benützen wollen (vgl. Michel Foucault, *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. Aus dem Französischen von Walter Seitter. München 1973), zunächst einmal Gefängnis und Irrenhaus zugleich (vgl. Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Aus dem Französischen von

freilich nicht in ein Draußen, sondern nur nach innen führen: Simplicius flieht in eine felsige und stockfinstere *ungeheure Höle*, in welche die Holländer *wegen deß darin stehenden Wassers und grosser Finsternuß nicht kommen können* (574.5ff.).⁶⁹ Zunächst die Mannschaft, später dann der Kapitän mit seinen Offizieren versuchen es dennoch. Sie scheitern dabei, können aber mit dem tief in der Höhle und für sie unsichtbar sich aufhaltenden Einsiedler sprechen, wobei sie erfahren, daß dessen Unverfügbarkeit nicht allein aus den Gegebenheiten des Geheimnisortes resultiert, sondern auch aus dem moralischen Zustand der Eindringlinge, daraus nämlich, daß sie sich *mit denen Erfrischungen die [ihnen] GOtt auff dem Land bescheret / nicht vergnüen lassen* (576.30f.). Eben diese Ungenügsamkeit führt Cornelissen auf einen Ort halbwegs im Zugang der Höhle, an welchem er bald weder *auß noch ein weiß* (576.25; vgl. 578.3ff.) und den er später allein mit der Hilfe des Simplicius zu verlassen im Stande ist, nachdem er diesen mit der Zusicherung zum Herauskommen bewegen konnte, daß alle Holländer die Lebensform des Einsiedlers auf der Insel in jeder Hinsicht unangetastet lassen würden:

nach dem wir nun solches zuhalten betheuert / liesse er sich gleich mit vielen Liechtern sehen / welche auß den Finstern wie die helle Stern hervor glänzten / wir sahen wol daß es kein Feuer war / weil ihm Haar und Bart voll hinge / welches auff solchen Fall verbrennt wäre; hielten es derowegen vor eytel Carfunckelstein / die wie man sagt / im Finstern leuchten sollen; da stiege er einen Felssen auff den andern ab / und muste auch an etlichen Orten durchs Wasser watten / also daß er durch seltsame Grüme und

Ulrich Köppen. Frankfurt/M. 1973; Ders., *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Übersetzt von Walter Seitter. Frankfurt/M. 1976). Diese – wie sich alsbald herausstellen wird: falsche – Deutung hat ihren Grund in dem Umstand, daß die Matrosen von Simplicius zunächst *keine einzige richtige Rede und Antwort* zu erhalten vermeinen (572.23f.). Umgekehrt folgert der Kapitän Cornelissen, als er selbst auf der Insel ankommt, schon aus der *sinnreiche[n]* (573.19) Beschriftung der Bäume, daß der Einsiedler weder kriminell noch irr sein könne (572.33ff.). Simplicius' mündliche Rede nährt also bei den Matrosen die Vermutung prinzipieller Alterität, seine Schriften bei den Offizieren diejenige kultureller Identität, die Annahme nämlich, *daß ihr Author kein Narr: sonder ein sinnreicher Poet: insonderheit aber ein Gottseeliger Christ seyn müste / der viel mit Betrachtung himmlischer Ding umgehe* (573.21ff.). – Von Anfang an überkreuzen sich also kulturelle (Inselkultur – Holländer) und soziale Differenzen (Kapitän und Offiziere – Matrosen).

⁶⁹ Zur Höhlenepisode vgl. insbes. Hubert Gersch, *Geheimpoetik. Die ‚Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi‘ interpretiert als Grimmelshausens verschlüsselter Kommentar zu seinem Roman*. (Studien zur deutschen Literatur 35) Tübingen 1973, S. 146ff. (wobei die Rekonstruktionen von Bildlichkeitstraditionen überzeugender ausfallen als deren Ausbeutung für eine Interpretation der *Continuatio*; siehe auch Joseph B. Dallett, „Geheimpoetik. Kritische Betrachtungen zu Hubert Gerschs Untersuchung und zur jüngeren Grimmelshausen-Forschung“. In: *Daphnis* 10 [1981], S. 349–395); Jeffrey Ashcroft, „Ad Astra Volandum: Emblems and Imagery in Grimmelshausen's ‚Simplicissimus‘“. In: *The Modern Language Review* 68 (1973), S. 843–862; Battafarano (Anm. 3), S. 42ff.

Umbweg (welche uns unmöglich zufinden gewest wären / wann wir gleich wie er mit solchen Liechtern versehen gewest wären) sich gegen uns nähern muste; es sahe alles mehr einem Traum: als einer wahren Geschichte: der Teutsche selbst aber mehr einem Gespenst: als einem wahrhaftigen Menschen gleich. (579.35–580.10)

Cornelissens Bericht distanziert die Voraussetzungen traditioneller Allegorese, so die Leuchtkraft des Karfunkels (*wie man sagt*),⁷⁰ und er bietet für Wunderbares plausible, naturkundliche Erklärungen an: Die Lichter waren *keine Edelgestein: sonder schwartzte Keffer [...] in der grösse als die schröter [Hirschkäfer, P. S.] in Teutschland / dise hatten unten am Hals einen weissen Flecken so groß als ein Pfening / der leuchtete in der finstere vil heller als ein Kertze [...]* (580.19ff.). Doch geht dies nicht ohne Rest auf: Selbst mit der Leuchtkraft der Käfer hätten die Holländer den Weg in die Höhle nicht finden können, alle ihre Versuche, dort Fackeln oder Pechringe am Brennen zu halten, schlugen fehl. So wird man sagen: Es sind gerade solche rationalisierenden Empirismen in Jean Cornelissens *Relation*, die auf das Numinose von Simplicius' Zufluchtsort hinweisen, und anscheinend liegt es an seinem Perspektivpunkt, daß dem fremden Beobachter die Höhle als ein stockfinsterer Ort erscheint. Simplicius nämlich bewegt sich dort nicht nur sicher, sondern auch als ein an Haupt und Haaren Erleuchteter. Und im Innersten der Höhle, so läßt er später Cornelissen wissen, hält er so viele der besagten Käfer, daß *es so hell war / als in einem Zimmer darin überflüssig Lichter brennen* (586.16f.). Es wird daher gerechtfertigt sein, auch jene von Cornelissen in seine *Relation* aufgenommene Bauminschrift auf die Höhle zu beziehen, die der Erzählung von ihr geradezu als Motto voransteht:

*Ach allerhöchstes Gut! du wohnest so im Finstern Liecht!
Daß man vor Klarheit groß / den grossen Glantz kan sehen nicht.
(573.29–31)*

Wo immer Simplicius diesen Text her haben mag: Grimmelshausen jedenfalls zitiert, vermittelt über eine seiner Hauptquellen, Thomaso Garzonis *Piazza Universale* (in deutscher Übersetzung 1619 erschienen), aus einem Sonett der Vittoria Colonna (1492–1547),⁷¹ und er konstituiert mit diesen Oxymora des finsternen Lichts und des unsichtbaren Glanzes nicht nur die Dunkelheit der Höhle als Helligkeit, sondern, genauer, die Höhle

⁷⁰ Vgl. Peter Triefenbach, *Der Lebenslauf des Simplicius Simplicissimus. Figur – Initiation – Satire*. Stuttgart 1979, S. 216ff. – Zur Bedeutungsgeschichte des Karfunkels vgl. Ulrich Engelen, *Die Edelsteine in der deutschen Dichtung des 12. und 13. Jahrhunderts*. (Münstersche Mittelalter-Schriften 27) München 1978, bes. S. 324ff.

⁷¹ Vgl. den Stellenkommentar in der Ausgabe von Breuer (Anm. 1), S. 1043, sowie Triefenbach (Anm. 70), S. 211f.

als einen Ort der Auflösung der Unterscheidung von Licht und Finsternis, von Sichtbarem und Unsichtbarem.⁷² Und umgekehrt wird dieser Text seinerseits von dem gelehrten Schiffsgeistlichen der Holländer mit den Worten interpretiert: *so weit kombt ein Mensch auff dieser Welt und nicht höher / es wolle ihm dann Gott das Höchste Gut auß Gnaden mehr offenbaren* (573.33ff.).

Simplicius flieht also vor den Holländern ins Innerste seiner Insel, wo jene Unterscheidung von Licht und Finsternis hinfällig wird, mit welcher Gott sein Schöpfungswerk begonnen hatte (Gn 1,3). Was Cornelissen über dieses Innerste zu sagen weiß, verdankt sich notwendig einem fremden Blick von draußen (oder von später) her und es beruht auf jener ersten aller schöpfungskonstituierenden Differenzen, die in der Höhle gerade aufgehoben wird. Die Höhle wird demnach als ein Raum der Differenzaufhebung erzählt: als ein Ort des *summum bonum* („allerhöchstes Gut“), der von der Außenwelt der Unterscheidungen unterschieden ist, als ein – wenn man will – Heiligkeitsraum.⁷³ Die Alterität zwischen Simplicius und den Holländern zeigt sich also zunächst darin, daß jener als eine distinkte Figur des Anderen in gewisser Weise die Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz passieren kann. Und deswegen auch steigt Simplicius nicht aus der Höhle zu den Holländern herauf, sondern von oben zu ihnen herab, deswegen wird er von ihnen fast wie ein Gott verehrt (583.14ff.): Alterität ist narrativ über axiologische Vertikalität organisiert. Vor allem ist aus diesen Beobachtungen indes zu folgern, daß es im Innersten jenes Textensembles, jener Ordnung von Repräsentationen, zu welcher Simplicius die Insel kultiviert, daß es dort einen Raum jenseits

⁷² Von hier aus ließe sich der völlig konsistente Gebrauch des Hell-Dunkel-, Licht-Finsternis- oder Tag-Nacht-Codes rekonstruieren, welcher Grimmels Hausens Erzählen von der Kreuzinsel mitkonstituiert.

⁷³ Als gleißendes Licht im Innern einer Höhle, in die man ohne (transzendente) Führung nicht hineinzugelangen vermag, konnte die christliche Tradition, im Anschluß vor allem an das Protoevangelium Jacobi (cap. 19), selbstverständlich auch die Geburt des Heilands metaphorisieren; vgl. z.B. Priester Wernher, *Maria*, Bruchstücke und Umarbeitungen. Hg. von Carl Wesle. 2. Aufl. besorgt durch Hans Fromm. (Altdeutsche Textbibliothek 26) Tübingen 1969, V. A 3410ff.; weitere Quellen sowie Bildzeugnisse im *Lexikon der christlichen Ikonographie* 2 (1970), Sp. 86–120 (Art. „Geburt Christi“), passim. – Meiner Interpretation liegt ein differenztheoretisch formaler Begriff von Heiligkeit zugrunde; vgl. Niklas Luhmann, „Die Ausdifferenzierung der Religion“. In: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* 3. Frankfurt/M. 1989, S. 259–357; Ders., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2 Teilbde. Frankfurt/M. 1997, S. 230ff.; Ders., *Die Religion der Gesellschaft*. Hg. von André Kieserling. Frankfurt/M. 2000; Ders. / Peter Fuchs, „Von der Beobachtung des Unbeobachtbaren: Ist Mystik ein Fall von Inkommunikabilität?“. In: Diess., *Reden und Schweigen*. Frankfurt/M. 1989, S. 70–100; Peter Strohschneider, „Inzest-Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns ‚Gregorius‘“. In: Christoph Huber / Burghart Wachinger / Hans-Joachim Ziegeler (Hgg.), *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*. Tübingen 2000, S. 105–133.

der Differenzen gibt – und das heißt: einen Raum jenseits der Sprache. Deswegen vermeidet Simplicius in der Höhle nach Möglichkeit das Reden und deswegen läßt solches Reden – mithin die Einführung von semiotischer Differenz in diesen Raum – die ganze Insel so erbeben, *daß diejenige so darauff seyen / vermeinen sie würde untergehen* (581.3f.). Das Textensemble der Insel, so scheint es, beruht auf von ihm selbst kategorial unterschiedenen Voraussetzungen.

Die zweite Episode, auf welche hier kurz eingegangen werden muß, ist jener Gabentausch, mit dem der Abschied zwischen dem zurückbleibenden Insulaner und den wieder abreisenden Holländern begangen wird. Cornelissen schenkt Simplicius aus seiner Schiffsausrüstung all jene Dinge, die benötigt werden, um auch die letzten Momente eines Mangels auf der Insel auszuräumen: ein Brennglas zum Feuermachen, Metall- statt der bisher allein zur Verfügung stehenden Holzwerkzeuge, Baumwolle zum Ersatz der Blätterkleidung, Messer und Schere für den Hausrat, Kupferkessel zur Ergänzung der Tontöpfe und Kaninchen als die ersten vierfüßigen Tiere auf der Insel.⁷⁴ Gleichermäßen wohlüberlegt ist allerdings auch, was der Kapitän im Gegenzug von dem Insulaner erhält, nämlich den Palmbblätter-Codex mit der autographen Lebensbeschreibung und einige Exemplare der Leuchtkäfer. Beides wird Cornelissen an den Adressaten seiner *Relation* German Schleiffheim von Sulsfort weiterreichen, damit dieser es seiner Wunderkammer einfüge.⁷⁵ Dort freilich wird jener Zusammenhang von Buch und Leuchtkäfern zu einem nur noch kontingenten Beieinander von Dingen depraviert sein, der auf der Insel noch ein substanzialer war. Beim Licht der Leuchtkäfer nämlich hat Simplicius, wie er selbst schreibt, den größten Teil seiner Lebensgeschichte aufgezeichnet (562.32f.). Als ein der Ordnung der Zeichen zugehöriges Repräsentationssystem hat das Buch also gewissermaßen Voraussetzungen, die außerhalb dieser Ordnung liegen. Das Licht der Käfer leuchtet, aber es repräsentiert nichts (jedenfalls nicht in der Welt der epischen Imagination). Und ganz im Gegensatz zu der in den Traditionen christlicher Welt- und Schriftauslegung wohl etablierten Offenbarungsduplizität von Schrift („Buch der Bücher“) und Schöpfung („Buch der Natur“) wird hier nicht die Natur durch die (heilige) Schrift erleuchtet,⁷⁶ sondern umgekehrt die

⁷⁴ 586.32ff. – Vgl. hiermit 554.18 (Feuer); 563.4ff. (Werkzeug); 565.19f. u.ö. (Kleidung); 554.6ff. (Hausrat); 563.16ff. (Töpfe); 555.14 u.ö. (Tierarten).

⁷⁵ Vgl. Wiethölder (Anm. 5), S. 61ff.; sowie unten, Drittes Kapitel. – Zur Geschichte frühneuzeitlicher Wunderkammern vgl. Horst Bredekamp, *Antikensehnsucht und Maschinenglauben. Die Geschichte der Kunstkammer und die Zukunft der Kunstgeschichte*. (Kleine Kulturwissenschaftliche Bibliothek 41) Berlin 1993 [überarbeitete Neuauflage Berlin 2000]; zuletzt Barbara Marx, „Selbstentwurf und Kanon. Zur Institutionierung der fürstlichen Kunstkammern als konfessionelle Differenz“. In: Gert Melville / Hans Vorländer (Hgg.), *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*. Köln – Weimar – Wien 2002, S. 149–180.

⁷⁶ Vgl. dazu oben, Anm. 19.

(profane) Schrift durch die (geheiligte) Natur illuminiert. Dies weist zum andern Male darauf hin, daß es auf der Insel des Simplicius neben all den Sachverhalten, welche der Ordnung der Repräsentationen und des Semiotischen unterliegen, noch etwas kategorial anderes gibt – und als deren Voraussetzung auch geben muß.

Davon erzählt schließlich auch die dritte hier zu skizzierende Episode, die zwischen der Ankunft der Holländer und ihrer Weiterreise liegt. In ihr nimmt die interkulturelle Begegnung zwischen dem Einsiedler und den Fremden allerdings die dramatischsten Formen an. Erzählt wird nämlich, daß die holländischen Schiffsmannschaften in ihrer Mehrzahl – und insbesondere auch diejenigen, die den Simplicius anfänglich für kriminell oder irre gehalten hatten – auf der Insel tatsächlich wahnsinnig werden, einen großen Teil der insularen Einrichtungen demolieren und unter anderem auch das Autobiographie-Manuskript des Insulaners entwenden. Mitten im Ensemble heiliger Texte und semiotischer Ordnungen, zu welchem Simplicius die Insel umgearbeitet hatte, zerreißt plötzlich der Nexus kollektiver Bedeutungen und verfällt die Grenze, die die Zeichen und das von ihnen Bezeichnete auseinanderhielt, so daß jeder der Seeleute in seiner eigenen Wahnwelt verschwindet: *da hiesse es wohl viel Köpff viel Sinn* (575.6).⁷⁷ Den Wahnsinnigen wird der Blick hinauf zum Himmel zum konkreten Einblick in die Ewigkeit Gottes und seiner himmlischen Heerscharen, der Erdboden aber sogleich zur Hölle, die Bäume werden ihnen zu Riesen, mit denen sie kämpfen müssen usw.⁷⁸ Mit einem Wort: Die Dinge verweisen nicht mehr auf etwas anderes, sie sind für die Wahnsinnigen selbst etwas anderes geworden; die Repräsentationen werden nicht als solche wahrgenommen, sondern als fremde Präsenz.

Als Wahnsinn wird hier offenbar erzählt, was strukturell als Kollaps von Zeichendifferenz und Hermeneutik zu beschreiben wäre. Hatte Sim-

⁷⁷ Daß [d]er Wahn betreugt, hat der alte Simplicissimus in alle Kupfferstück so sich in seiner Lebens=Beschreibung befinden / gesetzt (Grimmelshausen, *Das wunderbare Vogelnest*. Hg. von Rolf Tarot. [Grimmelshausen. Gesammelte Werke in Einzelausgaben] Tübingen 1970, I, 72.10ff.); die Illustrationen der Ausgabe E⁵, auf die sich dies bezieht, sind jetzt am leichtesten zugänglich anhand der Reproduktionen in der Edition von Breuer (Anm. 1), nach S. 832. Die Kategorie des Wahnsinns und des Ununterscheidbarwerdens von Sein und Schein ist bei Grimmelshausen wie in der Literatur des 17. Jahrhunderts überhaupt zentral; dies braucht als Selbstverständlichkeit hier nicht ausgeführt zu werden. Ganz überflüssig daher auch, „die divergierende Beurteilung von Sachverhalten“ zu einem Problem speziell Grimmelshausens zu erklären und „aus der Erfahrung eines Autors“ abzuleiten, „der erlebte, wie sein Werk variierende Sinnzuweisungen erfuhr“ (Peter Heßelmann, „Fiktion und Wahrheit. Poetologische und hermeneutische Reflexe in Grimmelshausens Baldanders-Episode“. In: *Simpliciana* 20 [1998], S. 165–188, hier S. 170). Was sollte ein Autor bei Beobachtung der Rezeption seiner Werke sonst erleben können?

⁷⁸ 574.24ff. – Motivgeschichtlich werden diese Sachverhalte üblicherweise auf Shakespeares *Tempest* zurückgeführt; vgl. den Kommentar zur Stelle in der Ausgabe von Breuer (Anm. 1), S. 1044.

plicius bei der Kultivierung der Insel sozusagen eine Explosion des Semiotischen in Gang gesetzt, hatte er die Insel durch Sinnzuweisung, Beschriftung und Überschreiben beinahe zur Gänze in ein Bedeutungsge-
webe umgesponnen, so führt dies nicht bei den schriftkundigen Offizieren
und dem Kapitän Cornelissen zum Zusammenbrechen jener Unterscheidungs-
systeme, die die Zeichenwelt stabil halten, wohl aber bei der unvor-
bereiteten und ungebildeten holländischen Mannschaft, die von keiner
Discretion nichts weiß (577.7) und also zur Unterscheidung unfähig ist.⁷⁹
Wahnsinn ist es, auf die semiotischen Sachverhalte der Insel statt mit der
hermeneutischen Praxis des Lesens zu reagieren mit nicht-hermeneuti-
schen, mit unmittelbar körperlichen Praxen: mit dem Degenangriff auf
den Baum-Riesen, mit Zähneklappern auf den Höllen-Boden. Und hierzu
kommt es anscheinend deswegen, weil auf der Insel des Simplicius die
Zeichen allein noch dem *zimbliche[n] Zifferant[en]* (508.18) und *sinnrei-
che[n] Poet[en]* (573.22) unterscheidbar sind: Wenn nämlich so gut wie
alles zeichenhaft ist, dann kann zwischen Signifikanten und Signifikaten
ontologisch nur noch schwer unterschieden werden, dann werden die Zei-
chen zu dem, was sie bezeichnen.⁸⁰

Der Wahnsinn der Matrosen ist Folge des Mangels solcher Leseregeln
oder Verstehensprinzipien,⁸¹ die den Zusammenhang und Sinn der Zei-
chen und die Differenz von Signifikanten und Signifikaten zu garantieren
vermöchten.⁸² Simplicius erläutert dies später den Holländern, indem er
auf die alte (bibel-)hermeneutische Metapher von Schale und Kern an-
spielt⁸³ und dabei mit der Pflaume eine allegorische *res* wählt, die gerade
nicht mit einer weit zurückreichenden, vielschichtigen Deutungstradition
aufgeladen ist:

*wir solten / sagte er / die jenigen so mit solchem Zustand behafftet wären /
nur von den Pflaumen darin sie ihren Verstand verfressen / die Kernen es-*

⁷⁹ Was von Anfang an daran zu sehen war, daß die Matrosen den Insulaner allein als
kriminell und wahnsinnig klassifizieren konnten; vgl. oben, Anm. 68.

⁸⁰ Dann rückt auch die Einverleibung an die Stelle hermeneutischen Verstehens, und
weil es um die Fülle des Einzuverleibenden geht – da diese Welt fast gänzlich eine
der Zeichen ist –, droht der Körper zu platzen (575.8ff.).

⁸¹ Vgl. Wiethölter (Anm. 5), S. 49.

⁸² Wiethölter (ebd.) interpretiert im Gefolge Benjamins so, als ob eine solche Lese-
regel auf der Kreuzinsel überhaupt fehle (S. 51f.). Tatsächlich fehlt sie aber nur
den Holländern, und zwar nur solange, bis sie von dem aus dem höhlenhaften
Innersten dieses Systems wieder heraustretenden Simplicius mit einer Deutungs-
anweisung ausgestattet werden.

⁸³ Vgl. Hans-Jörg Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur
allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends.* (Münstersche
Mittelalter-Schriften 12) München 1972, S. 61ff.; zum Bild von Pflaumen und
Pflaumenkernen in der *Continuatio* insbes. Schade (Anm. 4), S. 145f.; Gersch
(Anm. 69), S. 135ff.; vgl. auch ebd., S. 141ff. zu der Anspielung auf Circe und die
Schweine (577.31), die ich hier übergehen muß.

sen lassen / so würde es sich mit allen in einem Augenblick wider bessern.
(577.20–24)

Es geht, so denke ich, in dieser Wahnsinns-Episode darum, daß außer den über Zeichendifferenz sowie die „inverse Relation von Anwesenheit und Abwesenheit“ (A. Assmann) operierenden Repräsentationen, für welche hier das Pflaumenfleisch einsteht, auch solche Sachverhalte gegeben sein müssen, die anderen Prinzipien gehorchen – wenn denn der Wahnsinn ausgeschlossen sein oder geheilt werden soll. Die Welt der Zeichen braucht hier einen ‚harten Kern‘, der nicht seinerseits wiederum zeichenhaft ist. Sie funktioniert allein auf der Basis von Sachverhalten wie den Pflaumenkernen, welche man gerade nicht mit hermeneutischen Operationen behandeln kann, sondern nur durch Einverleibung – und dies zwar nicht *obwohl*, sondern *weil* sie nicht eßbar sind. ‚Hart‘ ist eben diese paradoxe Grundstruktur: Erst das Essen des Un genießbaren (der harten Pflaumenkerne) vertreibt jenen Wahnsinn, den das Essen des Genießbaren (des weichen Pflaumenfleisches) hervorgerufen und der sich darin geäußert hatte, daß die bedeutungstragenden Sachverhalte der insularen Welt (z.B. die Bäume) gerade nicht mit hermeneutischen Operationen, sondern irrerweise durch körperliches Handeln behandelt worden waren, etwa durch Degenangriffe.

Das Erzählte ist hier wohl durch kulturell selbstverständliche christliche Codierungen und Konnotationen gekennzeichnet.⁸⁴ Indes nicht diesen gilt das Interesse meiner Überlegungen. Ich kehre daher noch einmal zum Erzählten als einem Modell von Kultivierung und Kultur zurück. Dort ist nach den bisherigen Beobachtungen zu sehen, daß die von Simplicius etablierte Ordnung seiner Insel, die ich als eine entscheidend auch semiotische Ordnung zu erläutern unternahm, ihrerseits gleichwohl genau denjenigen Prinzipien gehorcht, die soeben an den Episoden von der Höhle, dem Geschenkaustausch und dem Wahnsinn herauszuarbeiten waren. Diese kulturelle Ordnung ist eine weithin, keineswegs aber eine total semiotische. Es gibt auf der Insel nicht allein im Bereich der natürlichen Dinge (Leuchtkäfer, Pflaumensteine), sondern auch im Gefüge der Artefakte und kulturellen Praxen des Simplicius ein Anderes von Zeichenhaftigkeit, etwas sozusagen Nicht-Hermeneutisches⁸⁵ als ‚Grund‘ aller semiotischen Ordnungen. Und eben hierauf verweist übrigens schon der Name, welchen das *Schiff=Volck* (573.16f.) des holländischen Indienfah-

⁸⁴ Es scheint mir deutlich zu sein, daß das Muster der Heilung vom Wahnsinn durch Essen der Pflaumenkerne strukturell homolog ist dem Muster der Erlösung vom Tode durch die Einverleibung von Blut und Fleisch des menschengewordenen Gottes. In genau jenem Sinne, in welchem die Pflaumenkerne ‚hart‘ sind, ist – nach dem Bericht des Johannesevangeliums – auch die Rede Jesu über die Notwendigkeit, das Fleisch des Menschensohnes zu essen und sein Blut zu trinken (Io 6,54ff.), ein *sermo durus* (Io 6,61).

⁸⁵ Zu diesem Ausdruck von Hans Ulrich Gumbrecht vgl. unten, Anm. 98.

ers alsbald der unbekanntenen Insel zuweist und welcher sich seither zum germanistischen Forschungstitel für jene Kapitel verfestigt hat, welche hier in Rede stehen: *Creutz Insul* (573.18).

Simplicius hat diese Insel nicht nur kontinuierlich als Text gelesen und mit einer Fülle von Texten überschrieben und gezeichnet. Er hat überdies auf ihr Kreuze errichtet und *gleichsamb an allen Baumen auch Creutz eingeschnitten* (573.17f.). Dies aber sind Momente einer Praxis, die nur unzulänglich als eine semiotische Praxis der Einschreibung oder Bezeichnung bezeichnet werden könnte. All diese Kreuze nämlich haben einen Status, der von demjenigen der Texte und Schriften unterschieden ist, es sind Artefakte, welche – ganz unabhängig von etwelchen semiotischen Repräsentationsleistungen – vermittlungslos die Präsenz transzendenten Heils herstellen: Dinge, die freilich ihrerseits zum Zeichen- und Textträger werden können, die aber aus unserer Beobachtungsperspektive (zumindest: zugleich) als magisch qualifiziert werden müssen und die daher in Praxiszusammenhängen funktionieren, welche als textuelle allenfalls selektiv beschrieben werden könnten.

Diese Unterscheidung von textueller und nicht-textueller Praxis, von bedeutungstragenden medialen und von unmittelbar magisch wirkmächtigen Artefakten – oder, vorsichtiger: die Unterscheidung solcher Dimensionen von Artefakten – erzählt Grimmelshausens *Continuatio* in der Episode von der Versuchung der Schiffbrüchigen durch den Teufel am zweiten Tag nach ihrer Rettung auf die Insel: Ein *halb todes Weibsbilde* (555.28) wird hier an den Strand gespült und von den Männern aufgenommen, die davon ausgehen, es mit einer abessinischen Christin zu tun zu haben. Diese verführt alsbald den Zimmermann heimlich zu dem Plan, seinen Gefährten zu ermorden, um die Insel allein zu beherrschen und mit ihr ein neues Geschlecht zu begründen. Bevor indes der Anschlag ausgeführt werden kann, kommt Simplicius von einem seiner Streifzüge zurück:

Ich armer Stern kam und wuste kein Haar von diesem Schluß und Laugen=Guß sonder setzte mich zugeniesen / was zugerichtet da stunde / sprach auch nach Christlichem und Hochlöblichem Brauch das Benedicite.

Doch ist es gerade noch nicht diese Rede, nicht also das rituelle Sprechen eines heiligen Textes, welches den Teufel vertreibt, sondern erst die magische Gebärde:

so bald ich aber das Creutz beydes über die Speisen und meine Mit=Esser machte / und den Göttlichen Seegen anruffte / verschwande [...] unsere Köchin [...] / und liese einen solchen grausamen Gestanck hinder sich / daß meinem Cammerrathen gantz unmächtig darvon wurde. (559.20–29)

Worauf es mir hier ankommt: Die unterschiedliche Leistungsfähigkeit von heiliger Rede und heiliger Geste, von Gebet und Kreuzschlagen macht beider Statusdifferenz deutlich.⁸⁶ Das Kreuz ist keine Repräsentation eines Abwesenden, ist hier vielmehr selbst die Herstellung unvermittelter Präsenz des Heils.⁸⁷ Nicht schon der rituell gesprochene heilige Text zwingt den Teufel zur Flucht, sondern erst das gestische ‚Zeichen‘ des Kreuzes, das gerade dieses nicht ist: ein Zeichen. Deswegen ist auch das Kreuz, das der Zimmermann an jener Uferstelle aufrichtet, *wo so wohl wir als unsere teuflische Köchin gestrandet* (561.18f.), *nicht allein ein Gott wohlgefällig Bußwerck* (561.20f.) für den Teufelspakt wie für den Verrat des Treuekontraktes mit Simplicius. Vielmehr bewirkt dieses Kreuz selbst unvermittelt die Abwesenheit des Teufels, also die Präsenz des Heils: Es macht, *daß künftigt der böse Geist [...] unsere Insul nicht mehr so leichtlich anfallen kann* (561.22ff.).

Wenn dieserart aber der Status der namengebenden Elemente der Kreuzinsel zu definieren ist, dann ist die von Simplicius dort geschaffene Ordnung differenzierter zu bestimmen, als dies bisher unter dem Stichwort ‚Kultur als Text‘ gelingen konnte. Sie ist vielmehr ein komplexes Gefüge natürlicher und kultureller, textueller und nicht-textueller Sachverhalte. Im Wald der Zeichen gibt es hier stets auch Nicht-Semiotisches, Dinge, die durch hermeneutische Bedeutungszuweisung nicht adäquat behandelbar sind. Die Bäume sind darum gewissermaßen das systematische Zentrum jenes Kulturmodells, das die Erzählung entwirft: stets zugleich natürliche Pflanze, transzendent verweiskfähige Letter im Buch der Natur, materieller Schriftträger heiliger Texte und – insofern in die Rinden Kreuze eingeschnitten sind – magisches Objekt. Dies aber heißt, daß von jener „metaphysisch-ontologischen Substanzlosigkeit“ der „Zeichenarrangements [...] des Allegorikers“ Simplicius, von welcher neuerdings mit Bezug auf die Kreuzinsel gesprochen worden ist,⁸⁸ keine Rede sein kann. Die durchsemiotisierte Ordnung, welche Simplicius errichtet, ist auf me-

⁸⁶ Diese Statusdifferenz zwischen der heiligen Geste und dem heiligen Text wiederholt sich im Verhältnis von mündlichem Text und schriftlichem Text: Wie die Geste im Unterschied zum Repräsentationssystem des Textes Präsenz herstellt, so stellt auch der mündliche (also: körpergebundene) Text ein höheres Maß an Präsenz her als der schriftliche Text. Die *Continuatio* erzählt dies anhand der Geheimschrift des Baltanders (507.4ff.), die Simplicius schweigend zu entziffern versucht, aber zunächst nicht auszusprechen wagt, weil er durch Vokalisierung etwelche magische Wirkungen zu aktualisieren befürchtet (508.4ff.). Zwischen Präsenzstiftung und Repräsentation gibt es also sozusagen ein Übergangsfeld von Geste (Körper) – Rede (Körper und Text) – Schrift (Text).

⁸⁷ Daß darüber hinaus dieses Kreuz und zwei weitere, auf dem Gipfel des Inselberges errichtete, neben ihrer Dimension als Präsenzsymbole (im Sinne von Rehberg [Anm. 43], S. 33ff.) zugleich auch repräsentatorische Verweisungsfunktionen übernehmen und zum Beispiel von fremden Seefahrern als Spuren menschlicher Tätigkeit gelesen werden können (571.36ff.), ändert daran nichts.

⁸⁸ Wiethölter (Anm. 5), S. 52.

taphysische Substanz als Bedingung ihrer Möglichkeit gegründet, und zwar auf deren reale Präsenz: in der Höhle, in deren Innerstem mit der Ununterscheidbarkeit von Licht und Finsternis die erste aller Unterscheidungen sistiert sein soll, im harten Kern der Pflaumen, in den Kreuzen.

Zweites Zwischenstück

Anders als der *New Historicism*, anders als dies oben an einem Argumentationsbeispiel aus Greenblatts *Marvelous Possessions* zu illustrieren war, verschiebt das Kulturmodell, welches die *Continuatio* anhand der Kreuzinsel entwirft und in deren Bäumen zur Anschauung bringt, gegenständliche, a-semiotische Sachverhalte nicht allein auf die Ebene vorkultureller ‚Natur‘ (Leuchtkäfer, Pflaumenkerne). Es integriert solche Sachverhalte vielmehr auch auf der Ebene von Artefakten und kultureller Praxis (Kreuze, Gesten); dabei ist es in systematischer Hinsicht zunächst zweitrangig, daß dies für den Roman zumal thematisierbar wird an Sachverhalten, welche aus der Retrospektive wissenschaftlicher Rekonstruktion als magische zu klassifizieren wären. Jedenfalls: Die Kultur der Kreuzinsel ist ein Ineinander von textuellen, hermeneutischen und nicht-textuellen, nicht-hermeneutischen Sachverhalten. Dies aber zu sehen, das setzt eine Beschreibungssprache voraus, die die Kategorien ‚Kultur‘ und ‚Text‘ (und z.B. auch ‚Aufführung‘ – ‚Schrift‘, ‚Performanz‘ – ‚Text‘, ‚diskursive‘ – ‚nicht-diskursive Praxis‘) systematisch zu unterscheiden weiß.

In die Richtung entsprechender Konzepte weisen einige rezente Theoriedebatten, die in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen eine gewisse Korrekturbewegung zum *linguistic turn*⁸⁹ signalisieren. Wurde unter dessen Basisannahmen „der Zusammenhang zwischen den verschiedenen Sinnesleistungen und dem Sprachvermögen“ einerseits und der Symbolisierungsfähigkeit des Menschen andererseits „oft übersehen“,⁹⁰ so hat sich demgegenüber an Momenten der Präsenz, der Gegenständlichkeit und Gegenwärtigkeit, der Verkörperung, der sinnlichen Wahrnehmung in den letzten Jahren eine ganze Reihe von kulturwissenschaftlichen Neuanätzen abgearbeitet. George Steiners „real presences“⁹¹ oder Karl Heinz Bohrer's Kategorie der ‚Plötzlichkeit‘;⁹² Hans Belting's Unterscheidung von Kult-Bild und Kunst-Bild⁹³ und Georges Didi-Hubermans Profilie-

⁸⁹ Vgl. auch oben, Anm. 42.

⁹⁰ Rehberg (Anm. 43), S. 6f.

⁹¹ George Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?* Mit einem Nachwort von Botho Strauß. Aus dem Englischen von Jörg Trobitius. München – Wien 1990.

⁹² Vgl. Karl Heinz Bohrer, *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*. Frankfurt/M. 1981.

⁹³ Vgl. Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. 2. Aufl. München 1991; vgl. auch Ders., *Bild-Anthropologie. Entwürfe*

rung eines spezifischen Begriffs des ‚Visuellen‘;⁹⁴ Stephen Jaegers Gegensatz von Charismatischem und Textuellem;⁹⁵ Peter Czerwinski's Konzept von Gegenwärtigkeit;⁹⁶ institutionentheoretische Unterscheidungen von Anwesenheitszeichen mit ontologischem Status und Abwesenheitszeichen mit Vertragsstruktur;⁹⁷ Hans Ulrich Gumbrechts Konzept des Non-Hermeneutischen, der Differenzierung von präsenzkulturellen und subjektkulturellen Dimensionen gesellschaftlicher Ordnungen;⁹⁸ Die Breite des terminologischen Angebotes⁹⁹ scheint mir einen deutlich gewachse-

für eine Bildwissenschaft. München 2001; sowie hierzu insbes. Hans Robert Jauf, „Über religiöse und ästhetische Erfahrung. Zur Debatte um Hans Beltings ‚Bild und Kult‘ und George Steiners ‚Von realer Gegenwart‘“. In: *Merkur* 45 (1991), S. 934–946; Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt/M. 1995, S. 215ff.; Peter Czerwinski, „per visibilia ad invisibilia“. Texte und Bilder vor dem Zeitalter von Kunst und Literatur“. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 25 (2000), H. 1, S. 1–94. – In der germanistischen Mediävistik versucht insbesondere Bruno Quast, Beltings Konzept in der Applikation auf die literarische Überlieferung mit der Unterscheidung von Kult-Text und Kunst-Text weiterzuentwickeln; vgl. Bruno Quast, „Vera Icon. Über das Verhältnis von Kulttext und Erzählkunst in der ‚Veronika‘ des Wilden Mannes“. In: Jan-Dirk Müller / Horst Wenzel (Hgg.), *Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent*. Stuttgart – Leipzig 1999, S. 197–216; Ders., *Vom Kult zur Kunst. Öffnungen des rituellen Textes in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Habilitationsschrift [masch.]. München 1999.

⁹⁴ Georges Didi-Huberman, *Vor einem Bild*. Aus dem Französischen von Reinhold Werner. München – Wien 2000.

⁹⁵ C. Stephen Jaeger, *The Envy of Angels. Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950–1200*. (Middle Ages Series) Philadelphia 1994; Ders., „Charismatic Body – Charismatic Text“. In: *Exemplaria* 9 (1997), S. 117–137.

⁹⁶ Peter Czerwinski, *Der Glanz der Abstraktion. Frühe Formen von Reflexivität im Mittelalter. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung I*. Frankfurt/M. – New York 1989; Ders., *Gegenwärtigkeit. Simultane Räume und Zyklische Zeiten, Formen von Regeneration und Genealogie im Mittelalter. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung II*. München 1993; vgl. Peter Strohschneider, „Die Zeichen der Mediävistik. Ein Diskussionsbeitrag zum Mittelalter-Entwurf in Peter Czerwinski's ‚Gegenwärtigkeit‘“. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 20 (1995), H. 2, S. 173–191.

⁹⁷ Vgl. Rehberg (Anm. 43), bes. S. 21ff.

⁹⁸ Vgl. vorerst Hans Ulrich Gumbrecht, „Das Nicht-Hermeneutische. Skizze einer Genealogie“. In: Jörg Huber / Alois Martin Müller (Hgg.), *Die Wiederkehr des Anderen*. (Interventionen 5) Basel – Frankfurt/M. 1996, S. 17–35; Ders., „Ten Brief Reflections on Institutions and Re/Presentation“. In: Melville (Anm. 43), S. 69–75.

⁹⁹ Vor seinem Hintergrund könnte auch ein Begriffspaar Walter Benjamins neue Aktualität gewinnen: „Spur und Aura. Die Spur ist Erscheinung einer Nähe, so fern das sein mag, was sie hinterließ. Die Aura ist Erscheinung einer Ferne, so nah das sein mag, was sie hervorruft. In der Spur werden wir der Sache habhaft; in der Aura bemächtigt sie sich unser“ (Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*. Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. V [Das Passagen-Werk]. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt/M. 1982, S. 560 [M 16 a, 4], vgl. auch S. 53, 281ff. u.ö.). Die Formulierung schließt an an die Reflexion in: Ders., „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit <Erste Fassung>“. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. I.2. Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweg-

nen Bedarf anzudeuten für Konzeptualisierungsmöglichkeiten, die nicht die Welt und die Kultur überhaupt als Text auffassen müssen. Es geht um Konzeptualisierungsmöglichkeiten, welche neben den Verweiszusammenhängen samt deren Globalität¹⁰⁰ auch die Verkörperungen in ihrer Lokalität begrifflich zur Geltung zu bringen gestatten; welche weder Momente der Präsenz zugunsten von Repräsentationen ausblenden, noch umgekehrt – und suspekter Weise – ein vermeintlich Primäres, etwa ‚reale Gegenwart‘, an die Stelle setzen wollen einer angeblichen Sekundarität alles Zeichenhaften.

Man muß die teils systematischen, teils historischen, jedenfalls theoretisch höchst unterschiedlichen Konzepte, auf die ich hier anspiele, nicht alle für schon ausgereift oder auch nur für plausibilisierbar halten; und einige dieser Konzepte sind zweifellos in ihrem Provokationspotential stärker als in ihrer Theoriearchitektur oder in ihrer historischen Aufschlußkraft. Gleichwohl, meine ich, läßt sich sehen und anerkennen, daß hier eine wichtige Differenzierung und Komplexisierung in die historischen und Textwissenschaften (wieder) hineinkommt. Sie entsteht aus der Notwendigkeit, jenes ‚Andere des Textes‘, das man in der philosophisch-anthropologischen Tradition ausführlich reflektiert,¹⁰¹ dessen Möglichkeit die Dekonstruktion indes lange bestritten hatte,¹⁰² konzeptionell einzuholen: den Körper und seinen Sinnesapparat, das Ritual, die nicht-semiotischen Dimensionen kultureller Praxis, die Materialität der Kom-

penhäuser. Frankfurt/M. 1974, S. 431–469, bes. S. 440; dazu zuletzt Peter M. Spangenberg, „Aura“. In: *Ästhetische Grundbegriffe* 1 (2000), S. 400–416, hier S. 404ff. – Wenigstens erinnert sei in diesem Zusammenhang auch an Susanne K. Langer, *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst* [zuerst 1942]. Zweite, unveränderte Aufl. Mittenwald 1979, sowie an Susan Sontag, „Against Interpretation“ [zuerst 1964]. In: Dies., *Against Interpretation*. London 1994, S. 3–14; vgl. hierzu auch Axel Spree, *Kritik der Interpretation. Analytische Untersuchungen zu interpretationskritischen Literaturtheorien*. Paderborn u.a. 1995.

¹⁰⁰ Welche die Konzepte von ‚Kultur‘ und ‚Textualität‘ freilich voraussetzen; vgl. Baecker (Anm. 66), bes. S. 18ff.

¹⁰¹ Zumal bei Helmuth Plessner (*Gesammelte Schriften*. Bd. IV: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* [zuerst 1928]. Hg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Frankfurt/M. 1981, bes. S. 383–396: „Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit“) und Arnold Gehlen mit der Zuspitzung in der These, daß „der Mensch von Natur ein Kulturwesen“ sei (*Gesamtausgabe*. Bd. 3: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* [zuerst 1940]. Hg. von Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt/M. 1993, hier S. 88). Knappe, doch prägnante Skizzen bei Rehberg (Anm. 43), S. 4ff., sowie – im Anschluß an Alfred Schütz, Thomas Luckmann und Hans-Georg Soeffner – Michael Rothmann, „Zeichen und Wunder. Vom symbolischen Weltbild zur ‚scientia naturalis‘“. In: Melville (Anm. 43), S. 347–392, v.a. S. 348f.: „biologische Mehrdeutigkeit“.

¹⁰² Zum Programmsatz wurde die Formulierung: „Ein Text-Äußeres gibt es nicht ([Il n’y a pas de hors-texte])“ (Jacques Derrida, *Grammatologie*. Übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. 4. Aufl. Frankfurt/M. 1992, S. 274).

munikationsmedien. Und daraus folgen wohl Veränderungen auch des Textbegriffs selbst. Er verliert jene Universalität, die ihm im Prozeß des *linguistic turn* zuwuchs. Er könnte im Gegenzug aber auch an historischer Tiefenstruktur gewinnen, weil sich abzeichnet, daß er oberhalb allerallgemeinster Bestimmungen (etwa: ‚eine geordnete Menge von Zeichen‘) nur zu fassen ist in Relation zu jenen historisch veränderlichen Praktiken, von denen er systematisch unterschieden ist. Für die Literaturwissenschaft könnte man darin meines Erachtens einen jener konkreten Vorteile sehen, die sich daraus ergeben, daß sie sich im Hinblick auf kulturwissenschaftliche Problemstellungen zu reflektieren beginnt.¹⁰³ Und aus dieser Perspektive wäre denn auch eine Ausdehnung des Textbegriffs auf Kultur überhaupt, wie sie hier beispielsweise am *New Historicism* angedeutet wurde (‚Kultur als Text‘), eine theoretisch kostspielige Entdifferenzierung, die jene Differenzierungsgewinne zunichte machte, welche Unterscheidungen wie diejenige von Präsenzkulturellem und Hermeneutischem (Hans Ulrich Gumbrecht) einbringen können.

Ein solcher Differenzierungsgewinn läge für die Literaturwissenschaften unter anderem konkret darin, daß sie die Erzeugungsmodalitäten von Texten nicht ihrerseits einzig wieder in Texten suchen müssen, sondern auch nach den körperlichen, rituellen Praxen aller Art fragen können, die mit den Texten (in Produktion und Rezeption) verbunden sind; bei Simplicius war dies die Praxis des magischen Errichtens, Einritzens und Schlagens von Kreuzen, ohne welche er seine semiotische Praxis der Emblematisierung, Beschriftung und Verschriftlichung seiner Welt und seines Lebens überhaupt nicht denken könnte. Die theoretische Konzeptualisierung solcher Fragemöglichkeiten scheint mir insbesondere auch für die historischen Textwissenschaften entscheidend: Sie können nämlich nicht mehr hinter das Wissen zurück, daß Textstatus in unterschiedlichen kulturellen Zusammenhängen – und in Abhängigkeit von ihnen – hoch different sein können und daß unter bestimmten Bedingungen, wie sie unter anderem im *Simplicissimus*-Roman erzählt werden, die Demarkationslinie zwischen Zeichenhaftem und Präsentischem sich zu einer breiteren Zwischenzone erweitern kann. So ist es etwa dort, wo es gleitende Übergänge gibt zwischen einem ganz magisch-präsenzkulturellen (nicht-hermeneutischen, substanziell an die Schrift gebundenen) und einem repräsentationellen Textstatus,¹⁰⁴ zwischen, könnte man vielleicht

¹⁰³ Vgl. Gerhart von Graevenitz, „Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaften. Eine Erweiterung“. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 73 (1999), S. 94–115, bes. S. 98ff.

¹⁰⁴ An dieser Stelle liegt die systematische Relevanz von Phänomenen wie Stigmata, Körperschriften, Tätowierungen, Speisebildchen etc.: In ihnen ist die Grenze zwischen Körper und Schrift-Text in fremder Form gezogen. Vgl. etwa Stephan Ottermann, *Zeichen auf der Haut. Die Geschichte der Tätowierung in Europa*. Frankfurt/M. 1979; Alois Hahn, „Handschrift und Tätowierung“. In: Hans Ulrich Gumbrecht / K. Ludwig Pfeiffer (Hgg.), *Schrift*. (Materialität der Zeichen A 12)

sagen, magischem ‚Text‘ (der dann keiner mehr ist)¹⁰⁵ und hermeneutischem Text.

Ich will dem eine ganz vorgreifliche, die Vorläufigkeit der vorstehenden Bemerkungen noch verschärfende Überlegung beifügen: Man könnte einerseits für die sozialwissenschaftlichen Kulturtheorien die These aufnehmen, daß gegenwärtig eine Konvergenzbewegung zwischen der strukturalistischen und der phänomenologischen Theorie tradition beobachtbar sei (etwa bei Pierre Bourdieu), die sich als praxistheoretisch beschreiben läßt.¹⁰⁶ Auf der Seite der Texttheorien könnte man gleichzeitig eine sozusagen pragmatische Wende¹⁰⁷ stark machen, wie sie etwa in Konrad Ehlichs Textbegriff¹⁰⁸ prominenten Ausdruck findet: ‚Text‘ wäre hiernach

München 1993, S. 201–217; Urban Küsters, „Der lebendige Buchstabe. Christliche Traditionen der Körperschrift im Mittelalter“. In: Horst Wenzel / Wilfried Seipel / Gotthart Wunberg (Hgg.), *Audiovisualität vor und nach Gutenberg. Zur Kulturgeschichte der medialen Umbrüche*. (Schriften des Kunsthistorischen Museums 6) Wien – Mailand 2001, S. 107–117. Von der anderen Seite her zu beachten wären gleichermaßen Buchstabenkörper, Figurenalphabete usw.; hierzu etwa Jeremy Adler / Ulrich Ernst, *Text als Figur. Visuelle Poesie von der Antike bis zur Moderne*. (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 56) Weinheim 1987; Harms (Anm. 20).

¹⁰⁵ Vgl. hierzu etwa Peter Ganz (Hg.), *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*. (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 5) Wiesbaden 1992; Ulrich Ernst, „Sprachmagie in fiktionaler Literatur. Textstrukturen – Zeichenfelder – Theorie-segmente“. In: *arcadia* 30 (1995), S. 113–185; Ders., „Formen der Schriftlichkeit im höfischen Roman des hohen und späten Mittelalters“. In: *Frühmittelalterliche Studien* 31 (1997), S. 252–369, hier S. 347ff.; Albrecht Classen (Hg.), *The Book and the Magic of Reading in the Middle Ages*. New York – London 1998; Sabine Griese, „Gebrauchsformen und Gebrauchsräume von Einblattgedichten des 15. und frühen 16. Jahrhunderts“. In: Volker Honemann u.a. (Hgg.), *Einblattgedichte des 15. und frühen 16. Jahrhunderts. Probleme, Perspektiven, Fallstudien*. Tübingen 2000, S. 179–208, hier S. 194ff.; Monika Schulz, *Magie oder Die Wiederherstellung der Ordnung*. (Beiträge zur Europäischen Ethnologie und Folklore A 5) Frankfurt/M. u.a. 2000; Klaus Schreiner, „Buchstabensymbolik, Bibelorakel, Schriftmagie. Religiöse Bedeutung und lebensweltliche Funktion heiliger Schriften im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit“. In: Horst Wenzel / Wilfried Seipel / Gotthart Wunberg (Hgg.), *Die Verschriftlichung der Welt. Bild, Text und Zahl in der Kultur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. (Schriften des Kunsthistorischen Museums 5) Wien – Mailand 2000, S. 59–103; Ders., „Das Buch im Nacken. Bücher und Buchstaben als zeichenhafte Kommunikationsmedien in rituellen Handlungen der mittelalterlichen Kirche“. In: Wenzel / Seipel / Wunberg (Anm. 104), S. 73–95; Peter Strohschneider, „Unlesbarkeit von Schrift. Literaturhistorische Anmerkungen zu Schriftpraxen in der religiösen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts“. In: Fotis Jannidis u.a. (Hgg.), *Regeln der Bedeutung* [in Vorbereitung]. Vgl. auch unten, Drittes Kapitel.

¹⁰⁶ Vgl. bilanzierend Reckwitz (Anm. 42), bes. S. 542ff.

¹⁰⁷ Vgl. auch Knobloch (Anm. 54), S. 77ff.

¹⁰⁸ Vgl. insbes. Konrad Ehlich, „Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung“. In: Aleida und Jan Assmann / Christof Hardmeier (Hgg.), *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*. München 1983, S. 24–43; Ders., „Sprache als System versus Sprache als Handlung“. In: Marcelo Dascal u.a. (Hgg.), *Sprachphi-*

nicht mit Semiose, Zeichen, Repräsentation, Hermeneutik, Bedeutung usw. überhaupt gleichgesetzt, sondern sehr viel distinkter als Wiedergebrauchsrede definiert, das heißt durch die Merkmale der Wiederholung der Rede und ihrer Pragmatik bestimmt. Gerade eine solche Texttheorie ist aber auf eine Kulturtheorie angewiesen, die Pragmatik – also: kulturellen Gebrauch, Kultur, Praxis – nicht allein in Kategorien von Textualität faßt, wenn sie denn nicht tautologisch werden will. Insofern könnte man der These von der Konvergenz der sozialwissenschaftlichen Kulturkonzepte die Hypothese anfügen, daß deren praxistheoretische Wende ihrerseits konvergiert mit einer pragmatischen Wende bei den Texttheorien. Vielleicht würden eine praxistheoretische Fassung von ‚Kultur‘ und eine pragmatische Fassung von ‚Text‘ gut zueinander passen können.

Das Zurückspielen eines im Durchgang durch ‚Kultur als Text‘-Konzepte problemangereicherten Textbegriffs aus den Kulturwissenschaften wieder zurück in die Textwissenschaften einerseits sowie andererseits die Differenzierung des Kulturellen in textförmige und in nicht-textförmige Dimensionen: Dies könnten zwei komplementäre Bewegungen sein, die – im Medium des Textbegriffs gewissermaßen – die Grenze zwischen den textwissenschaftlichen und den nicht-textwissenschaftlichen Kulturwissenschaften wieder stärker hervortreten lassen würden. Darin sähe ich einen Gewinn an Differenziertheit sowie die Chance, die Komplexität der diesen Disziplinen gemeinsamen Reflexionsebene ‚Kulturwissenschaften‘ zu steigern.¹⁰⁹ Die alten Fassungen von Text-Kontext-Problemen würden damit freilich nicht wieder ins Recht gesetzt. Die Leitdifferenz läge nicht mehr zwischen ‚Kunst‘ und ‚Gesellschaft‘, sie läge quer zu derjenigen von ‚Text‘ und ‚Welt‘ jetzt zwischen den textuellen Dimensionen von Texten sowie der Kultur überhaupt auf der einen Seite und auf der anderen Seite den nicht-textuellen Dimensionen der Kultur wie auch der Texte selbst im Besonderen. Vielleicht wäre so unter den Bedingungen nachmetaphysischen Denkens ein Kulturmodell auf jenem Komplexitätsniveau weiter zu diskutieren, wie es vermutlich benötigt wird zum Beispiel für eine Lektüre von Geschichten wie derjenigen des Simplicius auf der Kreuzinsel.

losophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung. 2. Halbbd. (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 7.2) Berlin – New York 1996, S. 952–963; sowie Peter Strohschneider, „Textualität der mittelalterlichen Literatur. Eine Problemskizze am Beispiel des ‚Wartburgkrieges‘“. In: Müller / Wenzel (Anm. 93), S. 19–41.

¹⁰⁹ Vgl. von Graevenitz (Anm. 103), S. 101ff.; Ort (Anm. 55); kritisch hierzu Wolfgang Proß, „Ideologie und Utopie einer neuen Disziplin: Kritische Bemerkungen zur ‚anthropologischen Wende‘ der Geisteswissenschaften“. In: von Bloh / Vollhardt (Anm. 42), S. 508–518, hier S. 512.

Drittes Kapitel

Die Abundanz des Semiotischen an jenem Nirgendort, so hatte sich gezeigt, setzt einen alles Semiotische transzendierenden, setzt einen hier näherhin metaphysischen ‚Grund‘ voraus. Textuelles kann selbst Dimensionen aufweisen, die sich auf hermeneutischem Wege nicht erschließen: in denen weniger sein Sinn bedeutsam ist, als die sinnliche Materialität von Rede und Schrift und deren Potenzen der Gegenwärtigsetzung. Um solcherart Konstellationen, um Verschiebungen zwischen repräsentationellen und magisch-präsenzkulturellen Schrift-Textstatus geht es übrigens auch in einem legendarischen Intertext von Grimmelshausens *Continuatio* sowie in jener Episode, in welcher dieser Intertext in die epische Welt des Romans hereingespielt wird. Davon soll nun im dritten und letzten Kapitel meiner Skizze die Rede sein, weil im Kontrast zu diesem Intertext der Kultur-und-Text-Entwurf der *Creutz Insul* in einer weiteren Perspektive profiliert werden kann.

Die Tektonik des VI. Buches des *Simplicissimus*-Romans ist deutlich über ein *exile and return*-Schema organisiert: Vom Mooskopf im Schwarzwald bricht der Protagonist zu einer Pilgerfahrt durch die Welt auf, um schließlich auf jenem paradiesischen Eiland zu stranden, das er sodann zur *Creutz Insul* kultivieren und textualisieren wird. Die dieserart gegebenen makrostrukturellen Einheiten ‚Einsiedelei – Pilgerfahrt – Einsiedelei‘ sind über zwei Scharnierstellen verschaltet, von deren zweiter, dem Ende der ‚Pilgerfahrt‘ auf der Insel-Einsiedelei, ebenso bereits die Rede war wie davon, daß an diesem Ende im Motiv des Schiffbruchs zugleich Kontingenz in Providenz umschlägt.¹¹⁰ In systematisch ganz vergleichbarer Weise ist indes zuvor schon der Aufbruch zur Pilgerfahrt organisiert. Auch das Verlassen der *eremus* im Schwarzwald folgt einem Vorgang, in welchem blinder Zufall als Element eines providenziellen Nexus sich enthüllt: Nach der Begegnung mit Baldanders – einer der literaturwissenschaftlich besonders umkämpften Episoden des Romans – begibt sich der Ich-Erzähler in seine Behausung zurück

*und lase die Legenten der alten Heyligen / nit allein durch gute Beyspiel
mich in meinem abgesonderten Leben geistlich zu erbauen / sonder auch
die Zeit zupassiren.*

Das X. Capitel.

*Das Leben deß heiligen Alexij kam mir im ersten Grif unter die Augen / als
ich das Buch auffschlug; da fande ich mit was vor einer Verachtung der
Ruhe er das reiche Hauß seines Vattern verlassen / die heilige Oerter hin
und wieder mit grosser Andacht besucht und endlich beydes sein Pilger-*

¹¹⁰ Vgl. oben, Erstes Kapitel.

schaft und Leben unter einer Stiegen in höchster Armut: ohnvergleichlicher Gedult und wunderbarer Beständigkeit seeliglich beschlossen hätte; ach! sagte ich zu mir selbst / Simplici was thust du? du ligst halt hier auff der faulen Berrenhaut und dienest weder GOtt noch den Menschen! (508.29–509.7)

Diese – man könnte sagen: originelle – Selbstreflexion der eremitischen Lebensform führt Simplicius zu einem eindeutigen Ergebnis weiter:

mit solchen und der gleichen Anfechtungen und Gedancken wurde ich gequälet / als biß ich mich entschloß auß einem Wald: ein Wallbruder oder Pilger zuwerden. (509,22–24)

Voraussetzung dieses Entschlusses ist allerdings die Verbindlichkeit der Alexius-Vita¹¹¹ und ihre Relevanz für Simplicius. Letztere nun ergibt sich bereits aus der unwillkürlichen Willkür der Öffnung des Legendars, wobei mindestens strukturell die mantische Praktik der *sors consultatoria*,¹¹² des ‚Bibelstechens‘ oder ‚Däumelns‘ zugrunde liegt, die seit dem *tolle, lege*, das Augustin bei seinem Erweckungserlebnis zugesprochen wurde, gegenüber jedem Zweifel rechtfertigungsfähig scheint.¹¹³ Dieses Lektüre-

¹¹¹ Um welche Version der in Mittelalter und Frühneuzeit weitverbreiteten Alexius-Legende es sich handelt – oder: ob überhaupt um eine spezifische –, muß offen bleiben; vgl. Louise Gnädinger, *Eremitica. Studien zur altfranzösischen Heiligenvita des 12. und 13. Jahrhunderts*. (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 130) Tübingen 1972, S. 14ff.; uninformiert und vormethodisch sind die Bemerkungen von Ilse-Lore Konopatzki, *Grimmelshausens Legendenvorlagen*. (Philologische Studien und Quellen 28) Berlin 1965, S. 98ff. – Die wichtigsten Ausgaben und Forschungsbeiträge zur mittelalterlichen Legendentradition sind zusammengestellt bei Christopher Storey, *An Annotated Bibliography and Guide to Alexis Studies (La Vie de Saint Alexis)*. (Histoire des idées et critique littéraire 251) Genf 1987; Hans-Friedrich Rosenfeld, „Alexius“. In: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. Zweite, völlig neu bearbeitete Aufl. Bd. 1. Berlin – New York 1978, Sp. 226–235; Roland Löffler, *Alexius. Studien zur lateinischen Alexius-Legende und zu den mittelhochdeutschen Alexiusdichtungen*. Diss. Freiburg/Br. 1991. Für die frühneuzeitliche Legendentradition ist etwa hinzuweisen auf Rudolf Schenda, „Hieronymus Rauscher und die protestantisch-katholische Legendenpolemik“. In: Wolfgang Brückner (Hg.), *Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus*. Berlin 1974, S. 179–259, hier S. 254f.; Elida Maria Szarota, *Das Jesuitendrama im deutschen Sprachgebiet. Eine Periochen-Edition. Texte und Kommentare*. Bd. 2: *Tugend- und Sündensystem*. Teil 2. München 1980, Text II,vii,14 (S. 2053ff.); Dietz-Rüdiger Moser, *Verkündigung durch Volksgesang. Studien zur Liedpropaganda und -katechese der Gegenreformation*. Berlin 1981, S. 453ff.

¹¹² Der Ausdruck von Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II 2,95,8.

¹¹³ Aurelius Augustinus, *Confessiones* VIII 12,29; vgl. auch allgemein *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* I (1927), Sp. 1215ff. (im Art. „Bibel“); ebd. 5 (1932/33), Sp. 1373ff. (im Art. „Los, lösen“); Klaus Speckenbach, „Losbuch“. In: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft* 2 (2000), S. 493–495; sowie spezieller Wiethölter (Anm. 26), S. 571f.

verfahren garantiert paradoxerweise Verbindlichkeit wie aktuelle Relevanz von Textsinn, indem es die Textselektion gerade einer hermeneutisch blinden Praxis abverlangt: In der scheinbar totalen Sinnlosigkeit der Auswahl einer beliebigen Textstelle wird ein – prinzipiell unverfügbarer – ‚höherer‘ Sinn mantisch verfügbar, bricht Providenz in der radikalen Kontingenz durch und wird der selektierte Textausschnitt sozusagen zum einzigen, auf den es für den Leser jetzt und hier direkt ankommt. Schon im Gebrauch des Legendaris für ein Losorakel verschränken sich dieserart ein nicht-hermeneutisches sowie ein hermeneutisches Vorgehen und kommen dem Schrift-Text magisch-präsenz-kultureller wie zugleich repräsentationeller Status zu. Eben darin beweist sich nicht allein die Verbindlichkeit, sondern auch die Relevanz der Alexius-Legende für den Einsiedler auf dem Mooskopf. Simplicius verläßt den Schwarzwald, weil er auf eine *imitatio* des unentwegt sich entziehenden und daher stets fremden Alexius sich verpflichtet weiß.¹¹⁴

Indes hat das Legendar nicht allein eine motivische, motivierende Funktion. Mit seiner Alexius-Vita wird zugleich auch ein Intertext für Grimmelshausens *Continuatio* eingeführt. Dieser ist freilich weniger deswegen beachtenswert, weil er ebenfalls das elementare Erzählschema von *exile and return* realisiert: Der Heilige zieht von seinem römischen Elternhaus nach Edessa, um dort als frommer Almosenempfänger zu leben, und er wird, als er erneut aufbricht, von einem Seesturm zurück nach Rom verschlagen, wo er im väterlichen Anwesen bis zu seinem Tode unerkannt ein hartes Asketendasein führt. Auch daß sich Alexius in Rom wie Edessa stets den Menschen so entzieht, wie Simplicius vor den Holländern in die Höhle flieht¹¹⁵ oder die Rückkehr nach Europa verweigert (583.35ff.), ist im Rahmen asketischer Weltfluchtmuster nicht sonderlich signifikant. Auffallen mag hingegen, daß der Heilige, wie dann auch Simplicius, ein Autobiograph ist. Bei nahendem Tode verfaßt er eine Lebensbeschreibung, vermittels welcher er später als Sohn eben jenes römischen Senatorenhauses identifiziert werden kann, in welchem er siebzehn Jahre verachtet unter einer Treppe vegetiert hatte. Diese Identifikation setzt indes zuvor ein Mirakel voraus. Als nämlich der Vater des Alexius, Eufe-

¹¹⁴ Vgl. auch Gnädinger (Anm. 111); Battafarano (Anm. 3), S. 35; Berns (Anm. 19), S. 105f.; Trappen (Anm. 26), S. 265. – Es handelt sich selbstverständlich um einen mehrfach paradoxen Vorgang: Dem Heiligen nachzufolgen heißt, seine *imitatio Christi* zu imitieren, mithin imitatorisch über einen Heiligen zu verfügen, der seinerseits gerade ein Prinzip der Unverfügbarkeit verkörpert (diese Interpretation der spezifischen Heiligkeit des Alexius habe ich zu begründen versucht in: „Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg ‚Alexius‘“. In: Melville / Vorländer [Anm. 75], S. 109–147) und dessen *imitatio Christi* darüber hinaus zuvor schon die Wiederholung (*imitatio*) von Einzigartigem (Christi Heiligkeit) war; vgl. zu letzterem Marion Oswald, *Gabe und Gewalt. Studien zur Logik der Gabe in der frühhöfischen Erzählliteratur*. Diss. [masch.] Dresden 2002, S. 254ff.

¹¹⁵ Vgl. oben, Zweites Kapitel.

mian mit Namen, den Toten findet, da hält dieser das autobiographische Schriftstück derart in seiner Hand, daß der Vater es von dem zur Reliquie transformierten Körper nicht ablösen kann. Erst als die herbeigeholten großen Herren, die Senatoren und der Papst, den Leichnam anbeten, öffnet sich die heilige Hand, um die Schrift freizugeben,¹¹⁶ so daß man den Text der Lebensbeschreibung nun lesen kann.

Es ist dies einerseits eine mythopoetische Erzählung davon, daß der Ursprung der legendarischen Tradition bei Alexius selbst liege. Die Narratologie der Legende ist nämlich, wie sich im einzelnen zeigen ließe,¹¹⁷ so angelegt, daß alles hagiographische Wissen eben auf das autobiographische Wissen des Heiligen zurückführt – und dies zwar mit einer gewissen Ausschließlichkeit, insofern die Tradition den Alexius gerade als einen Heiligen profiliert, der sich jeder Beobachtung durch Dritte zeitlebens entzieht und der daher allein in der von ihm hinterlassenen Schrift erkennbar ist. Wie man zufolge der von Jean Cornelissens *Relation* entworfenen ‚Tradierungsgeschichte‘ des *Simplicissimus*-Romans in diesem liest, was Simplicius auf der Kreuzinsel von seinem Leben aufgeschrieben hatte,¹¹⁸ so ist, was die Legende von Alexius erzählt, eben dasjenige, was Alexius zunächst selbst von sich schriftlich erzählt hatte.

Andererseits profiliert die Episode von der Auffindung der Lebensbeschreibung des Heiligen nicht allein ein Moment des Autobiographischen, sondern zugleich eines der Autographie – und in diesem sind wiederum die hier systematisch interessierenden Verschränkungen von sozusagen magischem ‚Text‘ und hermeneutischem Text diskursiv wichtig. Denn es kann im Moment des Autographischen jene kategoriale Differenz miraculös zum Verschwinden gebracht werden, welche zwischen der schriftlichen Erzählung vom Heiligen und seinem Körper besteht – einem Kör-

¹¹⁶ Die Frage, ob dabei als erster Empfänger und Tradent der autographen Lebensbeschreibung des Alexius der Papst oder die frühere Braut des Heiligen genannt wird, gliedert beinahe die gesamte Legendentradition in zwei Zweige, die seit Massmann (*Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen. Nebst geschichtlicher Einleitung so wie deutschen, griechischen und lateinischen Anhängen*. Hg. von Hans Ferd. Massmann. [Bibliothek der gesamten deutschen National-Literatur von der ältesten bis auf die neuere Zeit 1 9] Quedlinburg – Leipzig 1843, hier S. 26ff.) als ‚päpstliche‘ und ‚bräutliche‘ Version auseinandergehalten werden; vgl. dazu oben, Anm. 111, sowie Strohschneider (Anm. 114), S. 140ff.

¹¹⁷ Dazu ausführlich Strohschneider (Anm. 114), S. 136ff., wo überhaupt die hier in einem Grundzug referierte Interpretation der Alexius-Legende ausführlicher entwickelt ist; ungenau äußert sich Battafarano (Anm. 3), S. 35. – Festgehalten sei an dieser Stelle auch, daß die im folgenden wichtigen Erzählmomente Gemeingut der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Versionen der Alexius-Legende sind. Insofern ist die quellengeschichtliche Frage, welches Legendar Simplicius auf dem Mooskopf aufschlägt und welche Alexius-Version als Intertext des *Simplicissimus*-Romans anzusehen wäre (vgl. dazu oben, Anm. 111), für meine Lektüre nicht entscheidend.

¹¹⁸ 570.18ff.; 581.26ff.; 583.1ff. und 32ff.

per, der als Reliquie zumal Gegenstand ritueller Körper-Praxis ist: von kultischen Berührungen, in denen man seiner thaumaturgen Heil(s)-Kraft teilhaftig werden kann. Daß Alexius seine Vita eigenhändig notiert, stiftet der Konzeption der Legende zufolge einen ontischen Zusammenhalt zwischen dem sakralen Körper und dieser Schrift. Sie wird in ihrer Materialität zu einem Ort, an welchem transzendentes Heil real präsent ist. Dies zeigt sich als erstem dem Vater Eufemian, als er vergeblich versucht, das Schriftstück an sich zu nehmen: Die Schrift ist da unmittelbar integraler Teil der wichtigsten Reliquie des Heiligen, sie ist in diesem Moment ein hieratisch-magisches Ding (und bleibt es als Sekundär- oder Kontaktreliquie¹¹⁹ auch), und insofern kann sie nicht hermeneutisch gelesen, sondern muß sie, wie jede Reliquie, vielmehr in den Formen kultisch-unmittelbarer Körper-Praxis bearbeitet werden.

Es kommt mithin zunächst nicht auf den in der Schrift gespeicherten Text an, sondern auf ihre Dinglichkeit, und deswegen bedarf es, damit die Schrift überhaupt hermeneutisch zugänglich werden kann, allererst ihrer Ablösung vom sakralen Leichnam: der Öffnung der hieratischen Materialität des Schriftstücks auf eine kommunikable Textqualität. Diese Ablösung stellt sozusagen die Lesbarkeit des Schrift-Textes her, sie entschließt die Sphäre transzendenter Unverfügbarkeit des in der Reliquien-Schrift anwesenden Heils auf das Reich der Text-Bedeutungen hin und läßt gewissermaßen aus der Materialität des Autographen die Lesbarkeit der Autobiographie hervorgehen. Erzählt wird dies als Übergabe – *traditio* – der Schrift von der heiligen Hand des Verfassers an einen Vorleser als dem sozusagen ersten Schritt einer Tradition des Erzählens von Alexius.

Die Alexius-Legende ist nach dieser Interpretation in gewissem Sinne eine Meta-Legende. Sie erzählt nicht zuletzt ihre eigene Genese und damit ihre Geltung. Ihrem Konzept zufolge geht die hagiographische Erzählung über den autobiographischen Text und die autographe Schrift aus dem reliquiären Leib des toten Heiligen selbst hervor. Und das heißt: Die Bedeutungen der Hagiographie führen zurück auf und entspringen aus einer heiligen Sphäre der Differenzaufhebung, in welcher die Schrift und der Körper ontisch ungeschieden sind. In dieser Sphäre, wo sich transzendentes Heil unmittelbar in der Immanenz manifestiert, ist die Schrift gerade nicht als ein Sinnspeicher bedeutsam, sondern als Träger dessen, was von allen Sinn- und Differenzordnungen kategorial unterschieden ist: als Träger transzendenten Heils. Indem sie aber aus dieser zunächst nicht-hermeneutischen Schrift den Text entspringen läßt, versieht die Legende dessen Bedeutung mit Höchstgeltung und Eindeutigkeit: Textbedeutung, jedenfalls die Bedeutung des legendarischen Textes, erscheint hier als quasi ontischer Sachverhalt, als vermittlungsloses ‚Wesen‘, das der Text

¹¹⁹ Zur Unterscheidung von primären und sekundären Reliquien vgl. Arnold Angeendt, „Reliquien / Reliquienverehrung. II: Im Christentum“. In: *Theologische Realenzyklopädie* 29 (1998), S. 69–74, hier S. 69.

aus seinem reliquiären Ursprung bezieht und durch seine *traditio*-Geschichte hindurch bewahrt. Fundierend ist demnach ein historisch weithin fremd gewordenes, ein substanzialistisches Konzept, welches die Bedeutung des Textes direkt aus dem von ihm Bezeichneten hervorgehen sieht.

Darf man die Alexius-Legende in der angedeuteten Richtung interpretieren, dann ist sie mehr als ein recht beliebiges Motivierungsmoment für den Auszug des Simplicius vom Mooskopf, mehr als die Erzählung von einem imitablen Vorbild für seinen asketischen Lebensentwurf auf der *Creutz Insul*, mehr auch als eine Strukturvorgabe für das *exile and return*-Schema im VI. Buch von Grimmelshausens Roman. Die Legende ist dann vielmehr ein zugleich systematisch belangvoller Intertext der Erzählung von der *Creutz Insul* auch auf derjenigen Problemebene, die den beiden vorangegangenen Kapiteln wichtig war. Im Erzählen von der auto(hagio)graphischen Lebensbeschreibung des spätantiken Heiligen wird jene Verschränkung von Textuellem und Nicht-Textuellem diskursiviert, welche für das Kulturmodell der Kreuzinsel ebenso bestimmend ist wie zuvor für die Praxis des Losorakels, die jenen Intertext in die Simplicius-Geschichte hereinspielt – und auch für die aktuellen Debatten über das Verhältnis von Literatur- und Kulturwissenschaften.

Dabei macht der Vergleich freilich nicht allein Ähnlichkeiten, sondern auch Differenzen von Text und Intertext deutlich. Er läßt hervortreten, daß des Simplicius Weg durch die Welt und sein (vorläufiges) Ende im Asketendasein auf der *Creutz Insul* als eine *imitatio* des heiligen Alexius zugleich ein Moment des Scheiterns dort enthält, wo der Insulaner selbst noch das Modell der autographen Autobiographie zu wiederholen sucht. Das Manuskript nämlich, in welchem alles seine Person Betreffende *nach genüge beschriben* ist (583.34), ist weder eine hieratische Schrift noch enthält es einen sakralen Text und es wird in der epischen Welt auch nicht, wiewohl seinerseits nach Europa tradierbar, zum Ursprung einer Tradition des Erzählens. Anders als die Auto(hagio)graphie des heiligen Alexius wird das autobiographische Autograph des Simplicius vielmehr als *allergrößte Raritet* (570.15) zum Objekt eines (proto-)musealen Sammeleifers. Und für diesen ist nun allerdings die *imitatio* des heiligen Alexius in der asketischen Weltflucht des Simplicius nicht wiederum ein *imitabile*, das seinerseits Jean Cornelissen oder den Adressaten seines ‚Berichts‘, *seinen guten Freund German Schleiffheim von Sulsfort* (570.7ff.), oder andere Leser des Palmblätter-Codex zur geistlichen Nachfolge aufforderte. Das Buch wird ganz im Gegenteil als Zimelie unter Kollektionsprinzipien in völlig neuen Kontexten zu einem Schaustück, *damit der Herr wohl sein Kunst=Cammer zieren mag* (570.17f.).¹²⁰ Dort aber kommt es weniger auf die Lesbarkeit des autobiographischen Textes an, als vielmehr auf die museale Aura der autographen Schrift: des exotischen Rarissimum. Dieses überbietet alle von Cornelissen sonst noch

¹²⁰ Vgl. oben, Anm. 75.

gesammelten *seltzame Meer= oder Erd=Gewächs* (570.17) und ist *am allermehresten Verwunderungs und Aufhebens werth* (570.18f.), weil es *wegen Mangel Papiers auß Palmblättern gemacht* (570.22) ist. Die Kunstkammer wandelt den Codex-Schrift-Text zum staunenswerten Kulturgut. In ihr „verdampft die inhaltliche Bedeutung der Gegenstände: Sie werden zu Formen, welche die einstigen Kult- und Gebrauchsobjekte zu Chiffren geschichtlicher Erfahrung machen“.¹²¹

In dem Maße, in welchem Simplicius den Weltflüchtling Alexius bis hin zu dem Moment einer autographen Autobiographie ‚imitiert‘, wird im Gegenlicht zugleich auch sichtbar, daß die im legendarischen Intertext vorliegende magisch-hieratische Statusoption für Schrift und Text wie auch das in ihm entworfene substanzialistische Bedeutungskonzept wohl noch ein kulturelles (und epistemologisches) Referenzsystem kennzeichnen – in der Legende als Prätext des Romans wie im Legendar als Lektüregegenstand seines Protagonisten. Eine erneute Realisierung seiner Prinzipien hingegen scheint längst residual oder peripher geworden zu sein: beschränkt auf jenen insularen Nirgendort *gleichsamb mitten im Meer* (570.21), auf welchen es den Simplicius in der Nachfolge des heiligen Alexius verschlägt. Diesseits dieses U-Topos indes, im Hier und Jetzt jener Welt, deren Instanzen der Verfasser wie der Adressat der von der *Relation* erzählten Buchauffindungsgeschichte sind, scheinen hieratische Schriftformen und entsprechende substanzialistische Bedeutungskonzepte längst zum Objekt von Musealisierung und einer sozusagen sekundären Auratisierung geworden zu sein: Sie tritt an die Stelle einstmaliger „Bedeutsamkeit“¹²² und hebt ganz auf den symbolischen Kapitalwert des Ausgefallenen für Ostentationen von sozialem Status ab. Jene Verschränkung von Magisch-Reliquiärem und Hermeneutischem, welche die Alexius-Legende im Hervorgehen des legendarischen Erzählens unmittelbar aus der materialen Präsenz des Heils erzählt, jene Einheit der Differenz von Natürlichem und Kulturellem und zugleich, quer dazu, von Textuellem und Nicht-Textuellem, derer man auch in den Bäumen der Kreuzinsel ansichtig werden kann, sie ist in der *Continuatio* als eine allenfalls noch marginale Möglichkeit in Szene gesetzt: abgedrängt in das Schriftgedächtnis des Legendars, auf eine Insel am Rande der Welt, in die Kunstkammer. Grimmelshausens Roman, wo er hier beobachtet wurde, beobachtet diese Möglichkeit im Vorgang ihres Exotischwerdens.

¹²¹ Beat Wyss, „Habsburgs Panorama. Zur Geschichte des kunsthistorischen Museums in Wien“. In: Melville (Anm. 43), S. 559–567, hier S. 563; vgl. auch Peter Strohschneider, „Buchmuseum. Vom Umgang der Bibliothek mit der Magie der Schrift“. In: Thomas Bürger / Eckehard Henschke (Hgg.), *Bibliotheken führen und entwickeln*. Festschrift für Jürgen Hering. München 2002, S. 287–298.

¹²² Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*. Frankfurt/M. 1979, bes. S. 68ff.